



SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

O conceito de piedade na *Filosofia do Direito* de Hegel e a noção de mulher: algumas diferenciações necessárias

The concept of piety in Hegel's Philosophy of Right and the notion of woman: some necessary differentiations

El concepto de piedad en la Filosofía del Derecho de Hegel y la noción de mujer: algunas diferenciaciones necesarias

Marloren Lopes

Miranda¹

orcid.org/0000-0001-6875-9580

marlorenmiranda@gmail.com

Recebido em: 06 set. 2024.

Aprovado em: 08 nov. 2024.

Publicado em: 03 fev. 2025.

Resumo: O objetivo geral deste trabalho é oferecer alguns elementos para uma reflexão mais profunda sobre a noção de piedade ligada à noção de mulher na *Filosofia do Direito* de Hegel. O problema mais específico que guia o artigo é o fato de que a discussão sobre piedade, nesse contexto, envolve dois termos em alemão, a saber, *Pietät* e *Frömmigkeit*. Na obra referida, Hegel não os define muito precisamente, mas indica uma diferenciação necessária. Desse modo, o texto, primeiramente, busca raízes semânticas desses termos; a seguir, recupera uma noção antiga de piedade, apontando para sentidos desse termo que se perderam ao longo da história. A hipótese é a de que, ao vincular a piedade à mulher, especialmente trazendo a figura de Antígona, Hegel abre espaço para pensar esse conceito não apenas no sentido religioso, mas também nos sentidos ético e político, ainda que ele critique um uso político da piedade – por exemplo, no §270 da mesma obra –, isto é, como fundamento do Estado.

Palavras-chave: Hegel; piedade; mulher; gênero; feminismo.

Abstract: The general aim of this paper is to offer some elements for a deeper reflection on the notion of piety linked to the notion of woman in Hegel's *Philosophy of Right*. The more specific problem that guides the article is the fact that the discussion of piety in this context involves two German terms, namely *Pietät* and *Frömmigkeit*. In this work, Hegel doesn't define them precisely, but he does indicate a necessary differentiation. So, firstly, the text searches for the semantic roots of these terms; then, it recovers an ancient notion of piety, pointing to meanings of this term that have been lost throughout history. The hypothesis is that by linking piety to women, especially by bringing in the figure of Antigone, Hegel opens up space for thinking about this concept not only in a religious sense, but also in an ethical and political sense, even though he criticizes a political use of piety, for example in §270 of the same work, that is, as the foundation of the state.

Keywords: Hegel; Piety; Woman; Gender; Feminism.

Resumen: El objetivo más general del presente trabajo es ofrecer algunos elementos para una reflexión más profunda sobre la noción de piedad vinculada a la noción de mujer en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. El problema más específico que guía el artículo es el hecho de que la discusión sobre la piedad en este contexto implica dos términos alemanes, a saber, *Pietät* y *Frömmigkeit*. En la obra mencionada, Hegel no los define con mucha precisión, pero sí indica una diferenciación necesaria. De este modo, el texto busca primero las raíces semánticas de estos términos, y después recupera una antigua noción de piedad, señalando significados de este término que se han perdido a lo largo de la historia. La hipótesis es que, al vincular la piedad a la mujer, especialmente al traer la figura de Antígona, Hegel abre espacio para pensar este concepto no sólo en un sentido religioso, sino también en un sentido ético y político, aunque



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/CNPq), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

critique un uso político de la piedad, por ejemplo en el §270 de la misma obra, es decir, como fundamento del Estado.

Palabras clave: Hegel; piedad; mujer; género; feminismo.

Introdução

O objetivo geral deste trabalho é oferecer alguns elementos para uma reflexão mais profunda sobre a noção de piedade ligada à noção de mulher na filosofia de Hegel. Meu ponto de partida é o modo como esse conceito é apresentado no §166 da *Filosofia do Direito*: como convicção ou disposição (*Gesinnung*) ética da mulher. A interpretação mais usual dessa piedade nesse contexto é que ela serviria para manter a mulher presa às atividades familiares, como um dever para com elas, sem poder transpor seus limites em direção à sociedade civil-burguesa ou ao Estado, enquanto o homem deveria se desenvolver, segundo seu conceito, precisamente, nesses outros momentos da eticidade². Essa interpretação se baseia, fundamentalmente, no texto do §166, a saber:

Por isso, *um* sexo é o elemento-espiritual enquanto se cindindo na autonomia pessoal sendo *para si* e no saber e querer da *livre universalidade*, na autoconsciência do pensamento conceitualizante e no querer do fim último objetivo – o *outro* é o elemento-espiritual que se mantém na união enquanto saber e querer do substancial na forma da *singularidade* concreta e do *sentimento*; aquele, na relação voltada para fora, é o potente e atuante, este, o passivo e subjetivo. Por essa razão, o homem tem a sua vida substancial efetiva no Estado, na ciência e semelhantes e, afora isso, no trabalho e na luta com o mundo externo e consigo mesmo, de sorte que só a partir da cisão ele conquista a união consigo que é autônoma; ele tem a intuição serena dessa união e a eticidade subjetiva do sentimento na família, na qual a *mulher* tem a sua destinação substancial

e, nessa *piedade*, a sua disposição de ânimo ética (Hegel, 2022, p. 421, §166)³.

Além disso, é apenas na discussão a respeito da família, primeiro e mais imediato momento da eticidade, que Hegel aborda a temática dos papéis sociais e que, então, a noção de mulher aparece. Isso favorece a interpretação de que ele a deixa limitada à família, enquanto a noção de homem é desdobrada nas instituições éticas seguintes, a saber, na sociedade civil-burguesa e, sobretudo, no Estado. Contudo, minha hipótese, também explorada em outro lugar (Miranda, [2025?]), é a de que, ao vincular a piedade à mulher, especialmente trazendo a figura de Antígona (Sófocles, 2023)⁴ como referência para ambas, Hegel abre espaço para pensar esse conceito no sentido não apenas religioso, mas também nos sentidos ético e político, ainda que ele critique um uso político da piedade – por exemplo, no §270 da mesma obra –, isto é, como fundamentação do Estado. Mais especificamente, Hegel deixaria uma brecha no texto para que a mulher pudesse sair dos limites da família, ampliando sua participação em outros setores da eticidade. Assim, uma análise da noção de piedade com esse recorte de gênero merece um pouco mais de atenção dos estudos hegelianos do que recebeu até agora.

O problema mais específico que guia este texto é o fato de que a discussão sobre piedade, na filosofia hegeliana, envolve essencialmente dois termos em alemão, a saber, *Pietät* e *Frömmigkeit*. Ambos são usualmente traduzidos para a língua portuguesa de igual modo, ou seja, como “piedade”⁵. Eu considero aqui que é uma hipótese plausível a de que talvez não tenhamos uma alternativa realmente boa em língua portuguesa para diferenciar os termos⁶. Isso estaria ancorado

² Ver, por exemplo, Mills (1996, p. 59-89) e Benhabib (1996, p. 25-44).

³ Tomarei a edição traduzida por Müller (Hegel, 2022) como tradução de referência da *Filosofia do Direito* em língua portuguesa e, se necessário, indicarei em nota qualquer alteração.

⁴ Quando o termo estiver em itálico no texto, é porque me refiro à peça; quando não estiver, é porque me refiro somente à personagem principal.

⁵ E para a língua inglesa, por exemplo, por *piety*. Conferir as traduções em português: Hegel (2021, 2022). E as traduções em inglês: Hegel (1991, 2008b).

⁶ Talvez seja possível traduzir *Frömmigkeit* para o português, por exemplo, como “temor a Deus”, “crença”, “reverência” ou “devoção”, mas não sem problemas. O primeiro limitaria o termo, enfatizando apenas o sentido religioso (que eu gostaria de mostrar aqui que talvez não seja o único); o segundo poderia causar uma ambiguidade com o termo *Glauben*, geralmente também traduzido como “fé”. “Reverência” poderia ser uma alternativa, mas, a meu ver, precisaria de mais um complemento, enfatizando a que tipo de reverência exatamente se refere (por exemplo, uma reverência divina, mas isso já implica definir melhor o termo). “Devoção” é uma única alternativa apresentada por Müller em sua edição, utilizada como tradução de *Frömmigkeit*, mas em um contexto que não oferece muitos esclarecimentos so-

no fato de que Hegel mesmo não diferencia de modo muito preciso um termo do outro, ao menos na *Filosofia do Direito*, como procuro mostrar ao longo do texto. Todavia, o autor parece indicar, especialmente no prefácio da obra, que uma diferenciação é necessária, ao apresentar uma piedade "legítima":

[...] na medida em que a piedade [*Frömmigkeit*] é legítima, ela abandona a forma dessa região do sentimento, tão logo ela sai da esfera interna e entra na luz do dia da ideia em seu desdobramento e em sua riqueza revelada, e traz do seu culto divino interno a veneração por uma verdade sendo em si e por si e por leis elevadas acima da forma subjetiva do sentimento (Hegel, 2022, p. 132, grifos meus)⁷.

Apesar de utilizar *Frömmigkeit* aqui, em outro momento em que indica uma piedade "ilegítima", por assim dizer, Hegel usa o mesmo termo:

É igualmente coerente com isso quando a piedade [*Frömmigkeit*] deixa a consciência moral, a interioridade, decidir, e quando ela não é determinada por razões. Essa interioridade não se desenvolve no sentido de dar razões e não presta contas de espécie alguma a si mesma. Se, portanto, a devoção [*Frömmigkeit*] deve valer como a efetividade do Estado, então todas as leis são atropeladas e o sentimento subjetivo é quem legisla. [...] A religião enquanto tal não tem o direito de ser a instância que governa (Hegel, 2022, p. 576, §270 O’).

Além disso, o termo utilizado no §166, quando o autor define a noção de mulher, é outro: "ele [o homem] tem a intuição serena dessa união e a eticidade subjetiva do sentimento na família, na

qual a *mulher* tem a sua destinação substancial e, nessa *piedade* [*Pietät*], a sua disposição de ânimo ética" (Hegel, 2022, p. 421, §166⁸). Na observação desse mesmo parágrafo, o termo utilizado também é *Pietät*: "por isso, a piedade [*Pietät*] numa das suas mais sublimes apresentações, na *Antígona* de Sófocles, é enunciada prioritariamente como a lei da mulher" (Hegel, 2022, p. 422)⁸. Portanto, é preciso discutir de modo mais profundo a noção de piedade e os respectivos termos utilizados por Hegel, para, assim, podermos considerar qual o sentido – ou quais, se mais de um – que define a convicção ética da mulher no §166 da *Filosofia do Direito*.

Este texto é, dessa maneira, uma apresentação de resultados parciais de minha pesquisa, uma vez que meu foco permanece, neste espaço, na *Filosofia do Direito*, ainda que eu considere outros momentos da obra de Hegel. Seria necessário que essas outras obras fossem consideradas de modo mais detalhado, mas isso não será feito aqui. Neste momento, minha estratégia é, primeiramente, buscar as raízes semânticas dos termos apresentados por Hegel, *Pietät* e *Frömmigkeit* – o primeiro termo, de origem latina, e o segundo, germânica. Ao fazê-lo, indico uma diferenciação mais profunda entre eles, com ênfase na noção antiga de piedade, apontando para sentidos desse termo que se perderam ao longo da história, isto é, não apenas um tipo de dever com o divino e com a família, mas também

bre o porquê da escolha (Hegel, 2022, p. 576, §270, observação). Em um outro contexto, Müller traduz como "devoção" um outro termo, a saber, *Gottseligkeit* (que também pode ser traduzido, de modo geral, por piedade), igualmente sem maiores esclarecimentos. Retomarei essa problemática com relação a *Frömmigkeit* e *Gottseligkeit* mais adiante no texto, a saber, na nota 22 deste texto. Para o idioma inglês, poder-se-ia considerar *mercy* como alternativa, ou ainda a expressão *dutiful reverence*, mencionada por Starret como uma proposta de Mills, que me parece uma saída bastante interessante, pois utiliza a ideia de reverência, e também determina que ela é obediente; mas, como veremos, isso pode ser adequado para *Antígona* e, ao mesmo tempo, não adequado (Starret, 1996, p. 261). De fato, Starret sublinha o tom religioso da ideia de piedade envolvida aqui, especialmente com relação ao termo *Pietät*, ressaltando a importância do aspecto religioso, o que talvez se perdesse, segundo a autora, na sugestão de Mills. Todavia, uma discussão mais detalhada sobre esse termo não é feita no texto, nem uma diferenciação em relação ao termo *Frömmigkeit*, embora Starret procure trabalhar a relação do feminino com o divino e o sagrado na filosofia hegeliana. No entanto, novamente, talvez todas essas opções sejam ainda muito limitadas, como pretendo argumentar.

⁷ Retomarei esse trecho mais adiante.

⁸ Na observação do §163 da mesma obra, ao falar do elemento ético do casamento, a saber, o amor ético, Hegel relaciona a piedade à família como pessoa: "Este [espírito ético] [...], constitui, em geral, aquilo em que reside o caráter religioso do casamento e da família, a *piedade* [*Pietät*]" (Hegel, 2022, p. 417). Assim, a piedade estaria relacionada à família como um todo, e não apenas à mulher, como parece ser usualmente compreendida. Nesse sentido, o *caput* do §166, mencionado acima, no que tange ao nosso conceito central aqui, pode ser lido de modo que, quando Hegel menciona que a mulher tem, *nessa piedade*, a sua disposição de ânimo ética, ele significaria com isso que a mulher tem *na família*, ou, ainda, na piedade da família, essa disposição. Essa leitura reforça as críticas feministas que Hegel recebe, já explicitadas brevemente. No entanto, minha interpretação aqui é direcionada, sobretudo, pela observação do §166, no qual Hegel deixa claro que a piedade, em *Antígona*, é a lei da mulher, observação que retoma a interpretação hegeliana da peça na seção "O espírito verdadeiro. A eticidade", do capítulo do Espírito da *Fenomenologia do Espírito*. Dessa maneira, minha leitura aqui entende a piedade como relacionada à mulher e, retomando uma obra da antiguidade, não se limitaria apenas a um caráter religioso, como pretendo indicar. Todavia, uma análise da piedade como algo concernente à família como um todo nesse contexto deveria ser feita em outro momento.

com o povo e com a pátria. Desse modo, uma possível interpretação da piedade relacionada à noção de mulher na *Filosofia do Direito* é a de que Hegel pode estar trazendo novamente esses sentidos perdidos para o debate, o que possibilitaria à mulher ações éticas para além da esfera familiar.

Frömmigkeit e Pietät: uma revisão semântica

O termo "piedade", como ora exposto, é uma tradução usual de dois termos que Hegel usa em seus escritos: *Pietät* e *Frömmigkeit*. Em geral, eles parecem ser sinônimos. No idioma alemão, a diferença entre os termos, em uma primeira consideração, é sua origem: *Frömmigkeit* tem origem germânica, enquanto *Pietät* tem origem latina.

Com relação a *Frömmigkeit*, Keller-Hüschemenger (1989, p. 1123-1124) aponta que *fromm* estaria etimologicamente ligado ao grego *prómos* [πρόμ], e ao latim *primus*, "primeiro", "principal". No alemão antigo e médio, *frum*, *vrum*, *vrom*, a palavra também apresenta a ideia de "bravura", "justiça", "bondade" e "utilidade". O autor indica que o significado mais atual do termo alemão *fromm*, fortemente religioso, surge principalmente após a tradução da *Bíblia* por Martinho Lutero no século XVI.

No *Deutsches Wörterbuch* (*Fromm*, acesso em 4 set. 2024; *Frömmigkeit*, acesso em 4 set. 2024), os irmãos Grimm também relacionam o termo do gótico, *fruma*, que corresponderia ao latim *primus*, como Keller-Hüschemenger. Os autores também conectam o significado de *fromm* ao sentido grego de *dikaios* [ç], ou seja, "bom" ou "justo", além de outros sentidos, como "útil" e "corajoso". O sentido de piedade em Lutero, de acordo com os irmãos Grimm, colocaria mais ênfase em uma "retidão", em agir de acordo com o que é certo, portanto justo ou bom, do que em um *deum verens*, isto é, "ser temente a Deus".

Ambos os estudos sustentam essa distinção

mais fundamental com relação ao termo *fromm* em conexão com os termos grego e latino: que se trata de uma atitude de reverência para com o divino, mas que pode ser entendida como uma virtude (por exemplo, ser bom e justo, como argumentam os irmãos Grimm). Nesse sentido, *fromm* seria, em sua origem, um pouco mais amplo do que uma definição estritamente religiosa: conteria um momento ético de comportamento (cf. Keller-Hüschemenger, 1989). Entretanto, como aponta esse autor (Keller-Hüschemenger, 1989), é essa reverência, esse respeito que leva ao significado israelita de "temor a Deus", pois Deus seria justamente a medida da justiça e da bondade. De qualquer forma, ambos os estudos concordam que o termo *fromm* acaba reunindo em si todos esses significados e, especialmente depois de Lutero, o termo tem um forte sentido religioso. *Frömmigkeit* parece, então, estar mais restrito a esse significado de fazer algo de acordo com as leis divinas, de acordo com uma crença.

No entanto, quando Hegel se propõe a trazer a questão das mulheres como tendo a piedade como uma *Gesinnung* ética para a *Filosofia do Direito*, especialmente ligada à *Antígona* de Sófocles, ele não usa o termo *Frömmigkeit*, mas sim *Pietät* (Hegel, 2017, p. 176)⁹. Ele faz o mesmo na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2019, p. 299, 313, 482), na qual não há ocorrências de *fromm* ou *Frömmigkeit*. Isso parece mostrar, por um lado, que Hegel reservaria o termo de origem latina para questões envolvendo o contexto antigo. Por outro lado, Hegel reservaria o termo de origem alemã para sua consideração muito crítica da relação entre a religião e o Estado, ou para sua discussão sobre a má ação na Moralidade (Hegel, 2017, p. 13, 147 (§140, O, b), 152 (§140, O, e), 255 (§270 O), 265 (§272 O))¹⁰.

Aqui, eu enfatizo que Hegel se refere não apenas ao contexto grego, mas também ao romano. Embora em outros textos ele distinga mais precisamente uma cultura da outra, como na

⁹ Doravante, tomo essa edição como a referência do texto em alemão, e, se necessário, indicarei em nota qualquer alteração.

¹⁰ Nos adendos, o termo *Frömmigkeit* também é usado (cf. Hegel, 1989, p. 431, §270 Z). Com os adendos, *Frömmigkeit* aparece onze vezes no texto, enquanto *Pietät* aparece quatro vezes (Hegel, 2017, p. 173 (§163 O), 176 (§166, §166 O), 237 (§257 O)). O adjetivo *fromm* também é usado nesses contextos de crítica da relação da religião com o Estado ou na discussão da ação má na Moralidade.

*Filosofia da Religião*¹¹, o termo usado para piedade em ambas as culturas continua sendo *Pietät* (enquanto *fromm* e *Frömmigkeit* aparecem, nessa obra, no capítulo sobre a religião absoluta, por exemplo). Além disso, Hegel às vezes intercala os nomes dos deuses gregos com os romanos, o que implica uma intercambialidade ou uma unidade entre as duas culturas antigas¹². Um exemplo em que isso ocorre é na *Fenomenologia do Espírito*. Na discussão sobre o mundo ético, Hegel menciona os Penates [*Penaten*], que são os deuses domésticos romanos, enquanto organiza seu argumento a partir da *Antígona* de Sófocles, uma peça grega¹³. *Pietät*, de origem latina, referir-se-ia, portanto, pelo menos nas obras mencionadas¹⁴, especificamente ao contexto antigo, ou seja, greco-romano. Portanto, acredito que *Pietät* pode ter um significado ligeiramente diferente de *Frömmigkeit*, pelo menos na *Filosofia do Direito*.

De acordo com Rieks, *pietas* é, em geral, o correspondente latino do termo grego *eusebeia*, ou seja, o comportamento respeitoso e reverente para com os deuses, o povo e a pátria (Rieks, 1989, p. 971). O autor aponta o termo *piare*, "purificar", como a origem de *pietas*, e o adjetivo *pius* é usado em relação às atividades de culto. O termo, relacionado à antiguidade romana, teria pelo menos dois modos de uso: especificamente em relação aos deuses, no que diz respeito à religião; e, de forma mais ampla, sendo um profundo respeito e senso de dever para com a pátria ou parentes de

sangue. Rieks aponta a *Eneida* de Virgílio como uma obra que traz à tona toda a amplitude da palavra *pietas* e suas relações próprias. Isso ocorre especialmente por meio do personagem Eneias, que é caracterizado por uma piedade exemplar. Hauser (1989, p. 971-972), por sua vez, indica que as ocorrências do termo em textos da Idade Média designam, sobretudo, a relação com Deus, especialmente no que diz respeito aos cultos e à contemplação. Também aparece designando uma propriedade divina – justamente porque Deus é o Bem *Idie Gütel*, portanto, piedoso. Em uma rápida consulta ao dicionário Duden, podemos constatar que *Pietät* também diz respeito a uma consideração, um respeito, ou, ainda, certo tato ou certa delicadeza especialmente com relação aos sentimentos e valores religiosos de outras pessoas. Em um segundo sentido, pode se referir a ritos funerários (*Pietät*, acesso em 2 jul. 2024).

Até agora, as referências apontam para uma pequena diferença não entre os termos *Frömmigkeit* e *Pietät*, mas entre os significados e usos antigo e medieval ou moderno deles, em suas respectivas raízes. Em outras palavras, parece ter havido uma ligeira modificação histórica dos termos. Assim, poderíamos argumentar que essa diferença seria expressa por uma compreensão mais ampla do termo piedade por gregos e romanos, isto é, por civilizações pré-cristãs¹⁵, não designando apenas o contexto religioso, mas

¹¹ Na *Filosofia da Religião*, Hegel dedica algumas lições sobre os gregos e os romanos. Ver Hegel (1994). Em particular, ver: *Der bestimmte Religion – nach der Vorlesung von 1827, B. a) Der Religion der Schönheit oder die griechische Religion* and *C. Die Religion der Zweckmäßigkeit. Die Religion der Römer*.

¹² Nas anotações de Hegel feitas enquanto ainda estava no ginásio em Stuttgart, e compiladas por Hoffmeister (1974), podemos ver que Hegel já considerava, desde sua juventude, que as religiões grega e romana tinham algo em comum: cada uma é uma unidade de muitas culturas e, portanto, absorve e reúne em si muitas divindades e cultos diferentes: "Quando então diversas tribos se uniam com vistas a um propósito comunitário, ou então eram misturadas, assim cada uma mantinha seu deus. Mas para solidificar a união, eles também deixavam suas divindades particulares formarem uma sociedade, e dispunham-nas, em conjunto, em um [único] local, em que o povo todo adorava a todas em comunidade. Grécia e Roma tinham seu panteão e cada cidade, outra vez, seu próprio deus protetor" (Cressoni, 2021, p. 186).

¹³ Por exemplo: "o feminino está ligado a esses Penates" (Hegel, 2008a, p. 315, §457) ["An diese Penaten ist das Weibliche geknüpft", Hegel, 2019, p. 299]. Outro exemplo está, também na *Fenomenologia*, na análise da religião da arte: Hegel usa o nome "Febo", o deus romano, e "Apollo", o mesmo deus, mas grego, relacionado a Zeus, um deus grego: "Uma é o lado da luz, o deus do oráculo, que, segundo seu momento natural brotando do sol que tudo ilumina, sabe e revela tudo: *Febo*, e *Zeus*, que é seu pai" (Hegel, 2008a, p. 496, §737, grifos meus) ["Die eine ist die Lichtseite, der Gott des Orakels, der, nach seinem natürlichen Momente aus der alles beleuchtenden Sonne entsprungen, alles weiß und offenbart, – *Phöbus* und *Zeus*, der dessen Vater ist", Hegel, 2019, p. 481, grifos meus]. Hegel também menciona nesse contexto o personagem de Édipo, já morto em *Antígona*, mas o personagem principal aparece em duas outras tragédias: *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*. Juntas, essas peças formam a chamada "trilogia tebana". Os Penates também reaparecem em outros momentos na discussão da piedade na *Filosofia do Direito*, por exemplo, §163 O (Hegel, 2017, p. 173, 417), §164 O (Hegel, 2017, p. 175, 419) e §257 O (Hegel, 2017, p. 237, 532).

¹⁴ *Filosofia do Direito* e *Fenomenologia do Espírito*. Ainda seria necessário investigar mais detalhadamente as ocorrências desses termos em outras obras, como a *Filosofia da Religião*.

¹⁵ A *Eneida*, de Virgílio, considerada principalmente por Rieks para construir sua consideração acerca do termo *pietas*, referida no texto, mas, como veremos mais adiante, também por Hegel na *Estética*, foi escrita no século I antes de Cristo. Assim, podemos também apontar

também envolvendo questões familiares e políticas. A partir da Idade Média, e especialmente com os movimentos da Reforma e da Contrarreforma, isto é, movimentos cristãos, o termo parece ter se restringido mais ao contexto e ao significado religioso, do relacionamento e do temor a Deus.

Piedade na Antiguidade: alguns elementos

Passo a me aprofundar um pouco mais na noção de piedade em seus sentidos antigos. Parece-me que Hegel pode estar evocando esses sentidos ao usar *Pietät*, em vez de *Frömmigkeit*, quando define a *Gesinnung* ética da mulher na *Filosofia do Direito*. Portanto, primeiro, considerarei a noção de piedade na Grécia Antiga, o período em que *Antígona* foi escrita; em seguida, considerarei alguns pontos sobre o termo na cultura do império romano.

Grécia Antiga

Em seu estudo sobre o termo grego *hosios*, também normalmente traduzido como "piedoso", Saskia Peels busca reconstruir os usos e sentidos desse termo e de seus cognatos no contexto da Grécia Antiga (Peels, 2016). Desse modo, ela também procura aproximá-lo de outros termos relacionados, como *eusebeia* e *dikaïos*. Como vimos anteriormente, tanto *Pietät* quanto *Frömmigkeit* têm raízes etimológicas e estão intimamente relacionadas a esses termos. Portanto, resumirei brevemente algumas elucidações importantes que Peels apresenta sobre *hosios* e suas semelhanças com esses outros termos.

De acordo com Peels, *hosios* tem uma importância central não apenas para a religião, mas também para a democracia ateniense, estando ligado à noção de cidadania. A autora defende que "uma melhor compreensão da semântica de [*hosios*] poderia nos ajudar a interpretar essa conceitualização ateniense de cidadania e o papel da religião na vida política" (Peels, 2016, p. 12).

Segundo a autora (Peels, 2016, p. 35), de todas as ocorrências do termo em textos gregos antigos, a grande maioria (60%) refere-se a tópicos como: a) reconhecer os deuses como deuses e um relacionamento com eles (24%), b) honrar alguém dentro do *oikos* (a família, a propriedade da família e a casa, ou seja, o âmbito doméstico – 23%) e c) honrar os mortos fornecendo sepultamentos e honras apropriadas (13%). As outras ocorrências geralmente se referem ao relacionamento com convidados ou visitantes, à manutenção de juramentos e a alguns outros temas mais diluídos. Peels também indica que esses sentidos não devem necessariamente ser tomados isoladamente, mas em combinação uns com os outros (Peels, 2016, p. 35). De acordo com esses dados, *hosios* indica um senso de dever e profundo respeito para com os deuses. Mas ela ressalta que três quartos das ocorrências de *hosios* e seus correlatos estão relacionados à "interação *entre* humanos" (Peels, 2016, p. 40). Assim, ela argumenta em seu estudo que o significado desses usos seria tanto religioso quanto ético (Peels, 2016, p. 41-42). Com isso, a autora oferece uma definição mais precisa: *hosios* seria um tipo de "comportamento que agrada aos deuses, que é dirigido aos próprios deuses ou a outros humanos cujos vínculos interessam particularmente aos deuses" (Peels, 2016, p. 45).

Peels também chama a atenção para uma característica importante da religião grega antiga que seria expressa na noção de *hosios*: a "troca de favores" entre deuses e humanos. Os deuses podem atender a um pedido específico, mas também esperam que algo seja dado em troca – por exemplo, um sacrifício. Ou os humanos podem oferecer presentes aos deuses e, assim, esperar que esse favor também lhes seja retribuído. Entretanto, Peels ressalta que esse relacionamento não é um mero "contrato comercial". Ela expressa o estabelecimento de uma reciprocidade, que envolve outro conceito: o de *χάρις* [*charis*], gratidão (cf. Peels, 2016, p. 52).

que é com o cristianismo que a noção de piedade restringe sua significação apenas à religião, ainda que esse processo possa ter durado alguns séculos. Desse modo, minha retomada dos termos relacionados à piedade e minha tentativa de reinterpretar o termo na filosofia de Hegel aqui é, essencialmente, mais ampla do que a noção cristã, incorporando sentidos não cristãos, como traz Sófocles na peça *Antígona*, que data do século V a.C.

Essa troca é reciprocamente voluntária e ocorre porque está em jogo o reconhecimento dos deuses como deuses pelos humanos, ou seja, oferecer μ [*timi*] aos deuses, isto é, honrá-los ou tê-los em alta estima. Um deus grego precisa ser reconhecido como um deus e, portanto, honrado. Nesse sentido, ser piedoso [*hosios*] também significa honrar os deuses, porque os reconhece como deuses.

Esse significado tem uma consequência muito interessante para a consideração de *Antígona* e da filosofia hegeliana: não a desenvolverei profundamente aqui, mas gostaria de mencioná-la. Na *Fenomenologia*, Hegel estabelece que o único reconhecimento realmente possível para a mulher nessa eticidade antiga é por meio de seu irmão:

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 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 sem desejo [*begierdelos*]. Por isso, a perda do irmão é irreparável para a irmã; e seu dever para com ele, o dever supremo (Hegel, 2008a, p. 316, §457, tradução alterada minha)¹⁶.

No entanto, o sentido de *hosios*, que tem relação tanto com a gratidão quanto com a honra, parece indicar que, ao contrário do que Hegel expõe, o irmão não é a única fonte de reconhecimento para a mulher – e de reconhecimento recíproco –, mas os deuses também o são. Antígona tem o dever de enterrar seu irmão, não apenas porque honra alguém de seu *oikos*, mas também porque essa é uma ação que honra os deuses, ou seja, que os reconhece como deuses. Ao fazer isso, ela estabelece essa *relação recíproca* com esses deuses e pode ser *reconhecida* por eles. Isso certamente é muito mais do que cumprir seus deveres, mesmo sagrados, por mais que também possa sê-lo. E o decreto de Creonte que a impede de realizar essa ação tem consequências muito mais sérias do que a impossibilidade de honrar seu irmão: é um impedimento para o reconhecimento dessa mulher. Sem dúvida, isso

abre uma porta interessante para pensarmos sobre a relação entre o sagrado e a mulher, mas vou deixá-la em aberto aqui, porque tal análise exigiria que voltássemos à noção hegeliana de reconhecimento, o que não é o objetivo.

Peels também analisa a relação entre *hosios* e *eusebeia*. Por meio de análises de textos, ela conclui que não é possível fazer uma distinção muito precisa de ambos os termos. Eles seriam, portanto, de acordo com o aspecto semântico, extremamente próximos (pelo menos, no contexto do século V a.C.) (cf. Peels, 2016, p. 106). Ambos os termos e seus cognatos implicam uma ação: ser piedoso envolve uma ação em relação a um outro (deuses, pessoas do *oikos*, visitantes, etc.). Pode ser originalmente religioso, mas também pode ser ético: uma irmã com um irmão, por exemplo. O importante é que haja um senso de dever para com o outro; no entanto, não apenas porque se deve algo ao outro, mas porque *se reconhece um certo tipo de relação que merece ser honrada*.

Além de *hosios* e *eusebeia*, Peels analisa, também por meio de vários textos antigos, a possível conexão entre *hosios* e *dikaïos*, "justo" ou "bom". A autora argumenta que *hosios* seria um aspecto de *dikaïos*, de fazer o que é certo, bom ou justo. No entanto, *dikaïos* se refere a fazer o que é certo de acordo com as leis da polis, expressando uma relação entre os cidadãos como cidadãos. Por outro lado, *hosios* aplicaria um sentido religioso a essa ação: refere-se a fazer o que é certo de acordo com as leis divinas, ou melhor, fazer o que é certo porque é isso que agrada aos deuses (cf. Peels, 2016, p. 110), e não apenas porque está "conforme ao dever" (para usar os termos de Kant). Isso não significa que *hosios* se refere apenas a uma esfera privada, enquanto *dikaïos* se refere a uma esfera pública; mas, sim, que ambos os aspectos estão profundamente relacionados e, geralmente, seus significados também se unem. As leis da polis, por exemplo, também podem ser justas exatamente porque agradam aos deuses. E, por outro lado, alguém que age impiamente, que, por exemplo, desrespeita os ritos religiosos,

¹⁶ No original da tradução brasileira: "carente-de-desejo", *begierdelos* (Hegel, 2019, p. 300).

também pode ser punido, não necessariamente apenas pelas leis da polis, embora também por elas (cf. Peels, 2016, p. 186-187), mas certamente dentro da estrutura das relações sociais. Ser impio é uma “afrenta aos olhos dos deuses, capaz de perturbar seu relacionamento com o mundo divino” (Peels, 2016, p. 185), algo socialmente temido e repudiado pelos gregos.

Portanto, Peels tenta mostrar que

[...] os gregos viam seu mundo como sendo permeado ou impregnado pelo divino, em vez de dividi-lo em dois reinos opostos. Não havia uma esfera não religiosa ou “profana”. [...] ‘o conceito moderno de uma esfera “secular” – sancionada pelos homens, mas da qual os deuses são excluídos – provavelmente teria parecido um conceito ridículo para os atenienses do século V’” (2016, p. 211, tradução livre minha)¹⁷.

Esse entendimento de uma esfera religiosa profundamente conectada a uma esfera pública é um traço fundamental da cultura grega, que pode estar em vista quando Hegel aborda essas questões em suas mais diferentes obras, ainda que ele critique essa relação em alguns aspectos. No entanto, esse traço também aparece, embora de forma um tanto distinta, na cultura romana.

Roma Antiga

Em *Augustus und die Macht der Bilder*, Paul Zanker (1987) analisa, por meio de imagens, uma série de representações dos costumes e da história romana, especialmente importantes para a fundação do Império Romano. Em uma de suas análises, ele explicita a personagem da *Eneida* de Virgílio, Eneias, como um exemplo de piedade – tal qual a apontada anteriormente, na

referência a Rieks.

Augusto visava a uma reforma política em Roma e, para isso, também investiu em uma renovação da religião romana. O *Princeps* percebia uma decadência romana e a atribuiu à negligência em relação aos deuses. Era necessário, então, restaurar o relacionamento com os deuses para que eles sustentassem a força do novo modelo de governo. Augusto investiu no reforço da noção de piedade, ou da *pietas*, construindo templos e monumentos aos deuses e fortalecendo uma mitologia propriamente romana. Para isso, ele pediu a Virgílio, um poeta já conhecido na época, que escrevesse um poema épico sobre feitos lendários e os reconciasse com a fundação de Roma. Virgílio, então, escreve sua versão da história do piedoso Eneias – que já havia aparecido na *Iliada* de Homero –, a fuga de Troia e sua destruição, e a busca por uma nova terra.

Os artistas romanos traduziram esse personagem e sua piedade em uma imagem, que foi exibida no Fórum de Augusto, juntamente com outras estátuas e representações, como Vênus, Marte e Rômulo. Assim, Zanker descreve Eneias como ele foi retratado na época: fugindo de Troia, carregando seu pai idoso, Anquises, e puxando seu filho jovem, Ascânio, pela mão (Zanker, 1987, p. 204-205). Além disso, o pai idoso salva-se da destruição de Troia, levando consigo uma imagem dos deuses domésticos, os Penates, como seu bem mais precioso. Eneias, com esse lugar de destaque no Fórum de Augusto, representa não apenas eventos dramáticos, como a fundação de Roma, mas *um novo modelo de Estado*. Nele, a *piedade* tem um papel central, uma piedade liderada e representada por um homem, e espe-

¹⁷ Todas essas relações podem ser pensadas à luz da *Antígona* de Sófocles. Na representação ou apresentação [*Vorstellung*] mais sublime da piedade, como diz Hegel (2022, p. 422, §166 O) – também em Hegel (2000, p. 257) –, Antígona precisa enterrar seu irmão porque reconhece que seu relacionamento com ele, como parte de seu *oikos*, precisa ser honrado. Mas ela também reconhece que a relação que tem com os deuses precisa igualmente ser honrada, que esses agradares também precisam ser reconhecidos como deuses. Antígona luta para realizar essa ação, porque é a coisa certa a fazer de acordo com a lei divina, mesmo que isso vá contra o que é certo de acordo com a lei da polis. Ainda assim, ela age de acordo com os costumes, de acordo com o que é ético naquele contexto. Por outro lado, Creonte também pode ser visto como piedoso, em certo sentido: ele não serve aos deuses do subsolo, como Antígona, mas a Zeus, o guardião da ordem e da polis – e, portanto, sua lei também busca agradar aos deuses, só que a deuses diferentes. Todavia, por desrespeitar a crença religiosa de Antígona, ele deixaria de ser piedoso, no sentido que exploramos anteriormente: não há tato algum com as crenças dela. Talvez isso possa ser utilizado na compreensão de por que a peça acaba mal também para ele: apesar de tentar agradar a Zeus, guardando a ordem de Tebas, ele fere aos deuses por agir sem nenhuma consideração e respeito com os valores religiosos de Antígona, ou seja, com outro ser humano. De todo modo, Creonte não pode ser entendido apenas como o representante exclusivo da polis, dos assuntos do Estado, porque isso, no contexto da Grécia antiga, como vemos, não é possível. Isso reforça o argumento que apresentei em outro trabalho: de que toda a peça é bastante ambígua e seria superficial isolar Antígona e Creonte como meros opostos, como penso que Hegel costuma fazer (Miranda, 2022).

cialmente demonstrada aos deuses e à família – o pai e o filho.

Mais uma vez, podemos ver aqui a noção de piedade como algo mais amplo do que meramente religioso ou “temente a Deus”, embora também o seja: ela também expressa um tipo de relacionamento com a família. Mas essa família, ao contrário da de Antígona, é representada por um homem que traz consigo dois outros homens, um velho e um jovem, e os Penates, os deuses do lar – aos quais Hegel, na *Fenomenologia*, vincula não o masculino, mas o feminino (Hegel, 2008a, p. 315, §457). Além disso, a família de Eneias não é apenas uma família comum (como a de Antígona também não era): é a família que *funda* Roma (enquanto a família de Antígona representa a *decadência* de Tebas). Apesar das similaridades e das diferenças entre o modelo da Antígona e o modelo de Eneias, a piedade, aqui, também tem um significado profundamente político: o *Estado romano é fundado* a partir de um relacionamento piedoso, de um herói que salva sua família e os deuses do lar¹⁸. Portanto, também para os romanos, pelo menos no período do império, a piedade ou *pietas* é um pilar central de sua eticidade.

Piedade como *Gesinnung* ética da mulher

Com base nisso, surge inevitavelmente a pergunta: se ambas as culturas dão tanta importância à noção de piedade, por que Hegel dá preferência à forma como ela é apresentada pela obra grega e pela mulher, e não pela obra romana e pelo homem? Por que a piedade é a *Gesinnung* ética da *mulher* moderna, e não do homem moderno? E o que isso pode significar? Acho que é possível responder a essas perguntas de muitas maneiras diferentes, mas gostaria de delinear um caminho a ser mais bem desenvolvido em estudos posteriores.

Hegel faz uma distinção, nos *Cursos de Estética* (Hegel, 2000, p. 50-54, 119-120), entre a poesia grega, especificamente a de Homero, como

originária, e a latina, a de Virgílio, como prosaica, quando ele discute, por exemplo, a apresentação divina nessas obras. Embora não seja exatamente o mesmo gênero literário, a obra de Sófocles parece compartilhar esse elemento com a de Homero. Para Hegel, a obra grega “expressa a coisa em sua efetividade”, ou seja:

[...] conduz diante dos olhos, em vez da existência contingente, uma aparição tal em que reconhecemos imediatamente o substancial por meio do exterior mesmo e de sua individualidade inseparada dele e, com isso, temos diante de nós o conceito da coisa mesma, bem como da sua existência, como uma única e mesma totalidade no interior da representação (Hegel, 2000, p. 51).

A obra latina, por outro lado, “não tem a necessidade de colocar diante dos nossos olhos a realidade mais precisa de seus objetos” (Hegel, 2000, p. 53), porque ela serve a um fim externo. “Em Virgílio”, diz Hegel, “cada hexâmetro nos recorda que o modo de intuir do poeta é inteiramente distinto do mundo que ele nos quer expor” (Hegel, 2000, p. 119). Nessa comparação, Hegel parece apontar para algo que não é intrínseco apenas ao texto, mas envolve o contexto histórico da produção da obra. A encomenda da obra de Virgílio por Augusto introduz algo *produzido externamente e separado* da expressão artística e da própria eticidade romana. Seria, portanto, *artificial* (Hegel, 2000, p. 119). Isso não aconteceria na obra de Homero, tampouco parece acontecer na obra de Sófocles. Assim, para o filósofo, é *Antígona* uma das representações mais sublimes da piedade, ainda que trágica, e não a *Eneida*. Podemos dizer, então, que o “conceito da coisa em si”, ou, aqui, a piedade, é de fato expresso pela mulher no texto grego, e não pelo homem no texto latino.

Além disso, a partir da crítica que Hegel tece ao longo do §270 da *Filosofia do Direito* à fundamentação do Estado pela religião, fica claro que o modelo romano, aqui, seria malvisto por Hegel, precisamente porque, nele, a piedade fundamenta esse Estado. Para Hegel, a religiosidade

¹⁸ Todavia, Hegel, como citado anteriormente, vai tecer uma crítica ao uso de piedade como fundamentação do Estado (além de outras críticas que Hegel dirige à Eneida, conforme exponho a seguir no texto).

que procura ocupar o Estado tal como ela é em "seu próprio terreno" subverte "a organização do mesmo", uma vez que, para a religião, tudo deve estar "sempre referido à totalidade", diluindo as diferenças, enquanto que, para o Estado, elas precisam ser preservadas.

Se, agora, essa totalidade quisesse se apoderar de todas as relações do Estado, isso seria fanatismo; ela iria querer encontrar o todo em cada particular e não o poderia encontrar senão pela destruição do particular, pois o fanatismo consiste somente em não conceder as diferenças particulares (Hegel, 2022, p. 576, §270 O).

Desse modo, a piedade se apresentaria, no Estado romano fundado miticamente pela família de Eneias juntamente com os Penates, sob seu aspecto ilegítimo: "todas as leis são atropeladas e o sentimento subjetivo é quem legisla" (Hegel, 2022, p. 576, §270 O).

A piedade surge aqui, vinculada à mulher e, mais precisamente, a uma em específico: Antígona; forçosamente, não como um conceito que funda relações de Estado, mas que aponta para seus problemas e suas contradições. Precisamente por isso, traz consigo um aspecto ético e político para além da esfera familiar, ainda que essa reivindicação possa surgir a partir de uma problemática que envolva a família. Ao obedecer a lei divina, e tentar enterrar seu irmão, Antígona desobedece a lei da polis, uma lei arbitrária estipulada por Creonte que a impede precisamente de cumprir os ritos funerários sagrados. A tirania de Creonte apenas reitera a divisão fundamental dessa eticidade, que *aparecia*, até então, como um espírito *supostamente* verdadeiro¹⁹, uma eticidade *supostamente* harmoniosa, na qual universalidade e singularidade, a polis e os indivíduos pertencentes a ela, convivem

harmoniosamente. No entanto, o que aparece como harmonioso é o fato de que os indivíduos estariam completamente em conformidade com a lei, obedecendo-a sempre, ou seja, eles realizariam perfeitamente as funções dos papéis sociais que lhe são conferidas. Assim, precisamente a sua subjetividade estaria, nesse modelo, diluída, uma vez que qualquer ação realizada que não se encaixe nisso, que se oponha às normas e aos hábitos, seria transgressora. Desse modo, essa suposta harmonia esconderia a impossibilidade da existência de uma singularidade efetiva, da individualidade mesma, ou, ainda, da diferença. Então, a ação – piedosa – de Antígona, ao contrário da de Eneias, conduz à *dissolução* da eticidade grega, precisamente porque explicita essa harmonia ilusória: essa configuração ética, em sua verdade, não tem espaço para a ação livre da autoconsciência individual, que pensa (e age) diferente do que lhe é imposto. Como diz Bernstein,

[...] a transgressão autoconsciente de Antígona à lei de Creonte é, portanto, simultaneamente a devastação da totalidade bela do sonho idealista da Grécia antiga e, no que diz respeito à nossa compreensão da Grécia como uma forma de Espírito, o primeiro momento de nossa história espiritual, porque é o primeiro momento em que a força do negativo é sentida e a reivindicação da subjetividade, o direito da individualidade, se manifesta (2010, p. 117, tradução livre minha)²⁰.

Nesse sentido, podemos compreender a piedade – no seu aspecto legítimo – como convicção ou disposição (*Gesinnung*) ética da mulher, como sendo um tipo de ação que tem um dever para com a comunidade na qual se vive, não apenas a comunidade familiar, mas também ética e política. Desse modo, isso pode indicar uma saída, para a mulher, do âmbito estritamente familiar.

¹⁹ O título do subcapítulo A do capítulo do Espírito na *Fenomenologia*, no qual Hegel apresenta a eticidade grega antiga e sua dissolução, é: "O espírito verdadeiro. A Eticidade" (Hegel, 2008a, p. 307).

²⁰ O argumento de Bernstein é um dos que eu gostaria de seguir explorando em estudos posteriores: ele sustenta que a ação de Antígona, para Hegel, não revelaria apenas uma desarmonia da eticidade com relação às noções de universalidade e de singularidade, mas que isso estaria vinculado necessariamente a uma "incompatibilidade lógica da metafísica social da complementaridade de gênero com qualquer vida ética [*lethical life*] autoconsciente possível" (Bernstein, 2010, p. 112, tradução livre minha), ou seja, que essa desarmonia tem relação direta com a questão de gênero. A mulher, nessa bela fantasia da Grécia antiga harmoniosa, não é considerada uma cidadã, e, portanto, estaria fora do âmbito propriamente político, das decisões sobre o (a cidade-)Estado. Para o autor, Hegel consideraria precisamente essa exclusão da mulher da política ao tratar da dissolução da eticidade grega, e isso seria um dos aspectos em jogo na interpretação hegeliana de *Antígona* nesse contexto. A leitura de Bernstein, portanto, vai ao encontro da minha leitura feminista da peça em Hegel, como também apresentei em outros momentos (por exemplo, cf. Miranda, 2022).

Para isso, parece ser preciso compreender a ação piedosa também como um tipo de ação – ética ou política – que *denuncia* supostas harmonias e crenças tomadas como verdadeiras, como, por exemplo, que o lugar da mulher é somente o do cuidado da família, excluindo-a de outros momentos da eticidade e de outros modos de existir (como parecem ser não apenas o modelo antigo, mas também o moderno, apresentado por Hegel no §166 da *Filosofia do Direito*). Dito de outro modo, a piedade poderia ser concebida como um dispositivo contra estruturas supostamente libertárias, mas que, essencialmente, aprisionam e excluem subjetividades que não se comportam exatamente como a norma social impõe. Assim, a piedade pode ser compreendida como um tipo de ação que reivindica o direito à subjetividade em eticidades supostamente universais, que insistem em excluir alguns sujeitos, apagando-os e silenciando-os sistematicamente.

À guisa de conclusão: um outro aspecto do mesmo problema

Neste texto, procurei explicitar alguns elementos pertinentes para buscar uma melhor definição da noção de piedade especialmente vinculada à noção de mulher na *Filosofia do Direito* de Hegel. Para isso, recuperei os dois termos em alemão que Hegel utiliza nessa discussão, *Pietät* e *Frömmigkeit*, e resgatei seus diversos sentidos ao longo da história. Meu foco foi retomar, em específico, os sentidos antigos desses termos: por um lado, porque esses parecem ter se perdido a partir da tradução da *Bíblia* por Lutero no séc. XVI; por outro, porque Hegel utiliza uma obra da antiguidade, a peça *Antígona*, de Sófocles, para determinar a piedade como convicção ética da mulher moderna. Assim, a piedade surge não apenas como uma noção religiosa que exprime a retidão e a obediência a Deus, mas também como uma noção ético-política que, por meio da subversão e da desobediência civil, tem por objetivo reivindicar o direito à subjetividade.

Todavia, creio que essa discussão precisa ser feita considerando também o aspecto histórico-filosófico de Hegel, em específico, acerca do pietismo, isto é, do movimento protestante que enfatiza as experiências individuais de cada um com o divino. A noção de piedade que Hegel discute ao longo da *Filosofia do Direito* também pode ser compreendida como uma resposta hegeliana às discussões da época. Desse modo, a compreensão do papel social (burguês) da mulher moderna e da sua relação com a piedade também precisa ser considerada dentro desse contexto.

Apesar de considerar a filosofia kantiana, que também discutiu bastante acerca do pietismo²¹, como um dos grandes diálogos com a filosofia que Hegel propôs, em alguns momentos da *Filosofia do Direito* podemos encontrar esse debate sendo feito com outros interlocutores, ainda que não de modo sistematizado. Por exemplo, o fato de Hegel não ter diferenciado precisamente mas, sim, indicado uma diferenciação necessária entre uma piedade "legítima" e uma "ilegítima" aponta para essa discussão. Isso pode ser encontrado no contexto do tratamento a respeito do papel do sentimento na ciência do Estado, e uma crítica especialmente dirigida a Jakob Fries. Hegel diz:

É de imediato compreensível que tal maneira de ver assumam também a figura da *piedade* [*Frömmigkeit*] [...]. Mas é com a devoção [*Gottseligkeit*] e a Bíblia que ela presumiu dar-se a legitimidade suprema para desprezar a ordem ética e a objetividade das leis. Pois é de certo também a piedade que envolve a verdade explicitada no mundo em um reino orgânico na intuição mais simples do sentimento. Mas na medida em que a piedade é legítima, ela abandona a forma dessa região do sentimento, tão logo ela sai da esfera interna e entra na luz do dia da ideia em seu desdobramento e em sua riqueza revelada, e traz do seu culto divino interno a veneração por uma verdade sendo em si e por si e por leis elevadas acima da forma subjetiva do sentimento (2022, p. 132)²².

Marcos Müller, em nota de rodapé a essa passagem do prefácio da sua tradução da *Filosofia do Direito*, contextualiza-a e frisa essa diferenciação:

²¹ Ver, por exemplo: REARDON, 1988.

²² De acordo com o Duden, este termo se tornou obsoleto (*Gottseligkeit*, acesso em 3 set. 2024b). Essa obsolescência também é apontada na obra dos irmãos Grimm, que a detectam especialmente a partir do século XVIII (*Gottseligkeit*, acesso em 3 set. 2024a). Segundo essa obra, *Gottseligkeit* poderia ser um sinônimo de *Frömmigkeit*, portanto, também pode ser traduzida como "piedade", mas

A referência [...] do Prefácio ao fato de que essa filosofia subjetiva do sentimento 'assume também a forma da *piiedade*' é uma alusão clara às motivações bíblico-teológicas, invocadas pelo estudante Sand para o assassinato de Kotzebue, um prolífico escritor antiliberal e reacionário, que enviara ao governo russo relatórios sobre tendências jacobinas presentes nas universidades alemãs [...]; ela alude também à carta de solidariedade e parcial apologia à ação de Sand enviada a sua mãe pelo teólogo De Wette, discípulo de Fries [...]. Ao final do parágrafo é mencionada uma forma legítima de piedade, que reconhece a objetividade em si e por si das leis e de uma eticidade que se coloca acima do sentimento (Hegel, 2022, p. 132, nota 20).

Em uma nota da sua tradução inglesa da *Filosofia do Direito*, Knox também sublinha essa distinção, apontando para outro interlocutor da época:

A piedade que Hegel ataca (Friedrich Schleiermacher (1768-1834) às vezes está em seu horizonte) é aquela que considera o mundo abandonado por Deus e que exalta as santidades da convicção interior acima da maldade do mundo. Segundo Hegel, ela se esquece de que Deus se revela no mundo, na natureza e na história. A piedade do tipo correto adora a Deus não como um "ser supremo" abstrato, mas como um espírito amoroso e que se revela a si mesmo. Essa piedade se sente em casa no mundo e se reconcilia com ele, porque tem fé que, como o mundo é a revelação de Deus, a razão deve estar imanente nele como sua lei e princípio essencial. A filosofia difere dessa piedade, na visão de Hegel, apenas por substituir a fé pelo conhecimento (Hegel, 2008b, p. 326, nota 10, tradução livre minha).

Assim, a partir dessas considerações, fica claro que esse debate acerca da piedade envolve diretamente um outro conceito central na filosofia hegeliana, a saber, o de subjetividade. Isso aparece tanto na discussão de Hegel sobre a

piiedade com a filosofia de sua época e de seu lugar, a fim de também refinar o próprio conceito de subjetividade, quanto na leitura hegeliana da peça de Sófocles, sendo Antígona a mulher que, ao agir piedosamente, reivindica o lugar da subjetividade – e seria precisamente essa a sua *Gesinnung* ética. Dessa forma, a investigação da noção piedade com esse recorte de gênero – feito pelo próprio Hegel – merece mais atenção dos estudos hegelianos.

Referências

ALFARO, C. V. A. La crítica de Hegel al sistema filosófico de Jakob Fries em Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, [s. l.], ano 20, n. 35, p. 22-45, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.70244/reh.v20i35.518>. Acesso em: 6 set. 2024.

BENHABIB, S. On Hegel, Women, and Irony. In: MILLS, P. J. (org.). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996. p. 25-44.

BERNSTEIN, J. M. "The celestial Antigone, the most resplendent figure ever to have appeared on earth": Hegel's Feminism. In: SÖDERBÄCK, F. (org.). *Feminist Readings of Antigone*. Albany: State University of New York Press, 2010. p. 111-130.

CRESSONI, A. Fragmentos de juventude de G. W. F. Hegel: "Sobre a religião dos gregos e romanos"; "Alguas características distintivas dos poetas antigos"; "As constituições dos estados..."; "Uma fé positiva...". *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, [s. l.], ano 18, n. 32, p. 184-203, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.70244/reh.v18i32.462>. Acesso em: 6 set. 2024.

FROMM. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Versão digitalizada em Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Versão 01/23. Disponível em: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=Fog66g>. Acesso em: 4 set. 2024.

nem sempre esses termos teriam sido exatamente equivalentes, como em alguns textos do século XVII. Todavia, de acordo com os irmãos Grimm, *Gottseligkeit* tem um sentido específico protestante em sua origem, e, posteriormente, amplia-se para um sentido mais geral. Ele surge especialmente a partir da tradução da Bíblia por Lutero, e se espalha pela literatura protestante do século XVI, mas algumas traduções católicas da Bíblia também passam a utilizá-la, fazendo-a perder o sentido especificamente protestante. Além disso, os irmãos Grimm também apontam esse termo como um correspondente para o grego *eusebeia*, mas que haveria também uma correspondência, nos séculos XVII e XVIII, com os termos latinos *pietas* e *devotio*. Desse modo, a tradução de Müller, aqui, parece fazer referência à essa etimologia. Friso que, em outro momento, como mencionado na nota 6, Müller traduz *Frömmigkeit* também por "devoção" (Hegel, 2022, p. 576, §270 O). Embora o tradutor não justifique essa escolha, o esclarecimento trazido a partir da obra dos irmãos Grimm colabora para compreender como esses termos estariam conectados. Todavia, seria preciso aprofundar o sentido de *devotio*, que toma uma dimensão específica em um movimento cristão que se inicia no final do século XIV, especialmente no norte da Europa, conhecido como *devotio moderna* ou como as comunidades de irmãos e irmãs de vida comum. Todavia, uma vez que o termo *Gottseligkeit* não surge no contexto da mulher na *Filosofia do Direito*, que é o ponto central deste trabalho, esse aprofundamento não será feito aqui. Para mais a respeito disso, ver Oberman (1981). É preciso ressaltar também que a obra dos irmãos Grimm sublinha usos irônicos do termo *Gottseligkeit* em alguns contextos, como um comportamento impio de enriquecimento de alguns sacerdotes às custas dos cultos religiosos (cf. *Gottseligkeit*, acesso em 3 set. 2024a). Quanto à citação de Hegel discutida aqui, parece ser o caso de um uso irônico do termo, no sentido de estabelecer um sentido ilegítimo da piedade, e especialmente dirigido a Jakob Fries, que procuraria desenvolver uma filosofia do direito a partir de uma crença subjetiva e de sentimentos, precisamente o que Hegel critica. Sobre essa crítica a Fries, ver Alfaro (2023).

FRÖMMIGKEIT. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Versão digitalizada em Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Versão 01/23. Disponível em: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=F09685>. Acesso em: 4 set. 2024.

GOTTSELIGKEIT. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Versão digitalizada em Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Versão 01/23. Disponível em: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=G24017>. Acesso em: 3 set. 2024a.

GOTTSELIGKEIT. In: DUDEN Wörterbuch Online. Cornelsen Verlag GmbH, 2024. Disponível em: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Gottseligkeit>. Acesso em: 3 set. 2024b.

HAUSER, R. Pietas II. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe AG Verlag, 1989. v. 7 (P-Q), p. 971-972.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. v. IV. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Trad. H. B. Nisbet. Org. A. W. WOOD. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008a.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: 34, 2022.

HEGEL, G. W. F. *Outlines of the Philosophy of Right*. Trad. T. M. Knox. Org. S. Houlgate. Oxford: Oxford University Press, 2008b.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2019.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Trad. Agemir Bavaresco et al. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 2: Die bestimmte Religion. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1994.

HOFFMEISTER, J. (org.). *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, Günther Holzboog KG, 1974.

KELLER-HÜSCHEMINGER, M. Fromm, Frömmigkeit I. In: RITTER, J. (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe AG Verlag, 1989. v. 2 (B-F), p. 1123-1124.

MILLS, P. J. Hegel's Antigone. In: MILLS, P. J. (org.). *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996. p. 59-89.

MIRANDA, L. M. *Sobre Antígona e a noção de piedade na Filosofia do Direito de Hegel*. [S. l.: s. n.], [2025?]. No prelo.

MIRANDA, M. L. Dualismos em questão: uma leitura feminista de Antígona como figura do espírito na *Fenomenologia* de Hegel. *Antítesis*: Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos, Madrid, v. 3, p. 25-48, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.001>. Acesso em: 6 set. 2024.

OBERMAN, H. A. *Masters of the Reformation: The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PEELS, S. *Hosios: A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden: Koninklijke Brill, 2016.

PIETÄT. In: DUDEN Wörterbuch Online. Cornelsen Verlag GmbH, 2024. Disponível em: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Pietaet>. Acesso em: 2 jul. 2024.

REARDON, B. M. G. *Kant as Philosophical Theologian*. Londres: Macmillan Press, 1988.

RIEKS, R. Pietas I. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe AG Verlag, 1989. v. 7 (P-Q), p. 971.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin-Companhia, 2023.

STARRET, S. N. Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine. In: MILLS, P. J. (org.). *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*. University Press: Penn State University Press, 1996. p. 253-273.

ZANKER, P. *Augustus und die Macht der Bilder*. München: Verlag C. H. Beck, 1987.

Marloren Lopes Miranda

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora de Pós-Doutorado Júnior em Filosofia, com bolsa do CNPq, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e professora colaboradora do PPG em Filosofia na mesma instituição.

Endereço para correspondência

MARLOREN LOPES MIRANDA

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. Ipiranga, 6681, prédio 8, sala 402.12, Partenon,
90619-900

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.