

A Invenção da **MODERNIDADE**

As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral

Livro em homenagem ao professor Dr. Thadeu Weber

Douglas João Orben | Everton Maciel | Jaderson Borges Lessa | Leandro Cordioli (Orgs.)



O presente trabalho coletivo busca dar seguimento às homenagens prestadas na "1ª Jornada Ulbra de Filosofia do Direito" ao professor Dr. Thadeu Weber que integra os Programas de Pós-graduação em Filosofia e Direito na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. O livro conta com a seleção de 24 ensaios, incluindo o principal, vindo da pena do próprio homenageado. Nesse texto, o professor discute o eminente embate entre liberais e comunitaristas, a partir de Rawls e Sandel, partindo em defesa do primeiro, em virtude da interpretação apressada do segundo. Trata-se de uma resposta inédita e original para um problema insistente que rende muito mal-entendido a respeito dos valores políticos de liberdade e igualdade. Os demais 23 ensaios estão distribuídos nas quatro temáticas que nortearam o evento: Ética, Política, Direito e Moral. Os textos abordam os temas cobrindo um período que se estende da antiguidade até o debate atual da democracia. Há uma rica cobertura da Teoria da Justiça em sua mais ampla acepção. O leitor estará, portanto, bem atendido com a sua abrangência e fará uma leitura produtiva e prazerosa.

Autores:

Anna Paula Bagetti Zeifert
Arthur Ferreira Neto
Bruno D'Ambros
Carlos Adriano Ferraz
Carlos Marcelo Neutzling
Carlos Roberto Bueno Ferreira
Celestino Taperero Fernando
Daniel Ortiz Matos
Douglas João Orben
Emerson Martins Soares
Everton Maciel
Felipe Held Izquierdo
Hellen Maria de Oliveira Lopes
Henrique Raskin
Jaderson Borges Lessa
João Gilberto Engelmann
John Florindo de Miranda
Leandro Cordioli
Luã Jung
Luis Fernando Barzotto
Sabrina Ruggeri
Thadeu Weber
Thiago Mello da Silva
Wilson Franck Junior



editora fi
www.editorafi.org



A INVENÇÃO DA MODERNIDADE

A INVENÇÃO DA MODERNIDADE: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral

Livro em homenagem ao professor Dr. Thadeu Weber

Douglas João Orben
Everton Maciel
Jaderson Borges Lessa
Leandro Cordioli

(Orgs.)

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ORBEN, Douglas João; MACIEL, Everton; LESSA, Jaderson Borges; CORDIOLI, Leandro (Orgs.).

A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral. [recurso eletrônico] / Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

571 p.

ISBN - 978-85-5696-218-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Filosofia do Direito; 3. Direito; 4. Hermenêutica. I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

AGRADECIMENTO

É com emoção e profunda gratidão que recebo o carinho dos colegas, amigos, alunos e ex-alunos manifestado no que há de mais significativo para a vida acadêmica: a produção intelectual expressa em um livro.

A manifestação dos organizadores, indicada na Apresentação, é o que há de mais gratificante e animador na vida de um ser humano e professor. A homenagem certamente não é merecida, mas vinda de colegas, alunos e ex-alunos e eternos amigos, a aceito com a humildade de quem sempre foi um entusiasta pela reflexão filosófica em seu diálogo com o Direito e tenta compartilhar isso da melhor forma possível no ambiente acadêmico.

O tema da Jornada e por decorrência do livro não poderia ser mais sugestivo: a relação entre Ética, Direito, Política e Moral. Na docência e na pesquisa, são esses assuntos que unem os integrantes do livro, parcial ou integralmente. Os colegas e amigos professores, coautores dessa obra, já têm vasta produção intelectual sobre os temas em pauta. No que se refere aos meus alunos e ex-alunos, o livro é uma prova inexorável de como os discípulos superam ou estão em franca superação do mestre. Se essa superação for no sentido hegeliano (negar, conservar e superar) a missão do mestre é ainda mais gratificante. Não o repetem, mas conservam algo e o superam tomando caminhos autônomos, fazendo “uso público da razão”.

Cumprimento os organizadores da Jornada e do livro, não pela homenagem, mas pela oportunidade, relevância e atualidade dos temas. Como é sabido, muitas divergências os cercam e somente o debate sério e de altíssima qualidade, como é o caso do resultado apresentado na presente obra, pode contribuir para o aprofundamento dessas questões.

A presente obra não seria possível sem a colaboração da Coordenação do Curso de Direito da Universidade Luterana do Brasil e da própria Ulbra, a quem agradecemos na pessoa da

Coordenadora do Curso, professora Dra. Alessandra Mizuta de Brito, e na pessoa do Diretor de Campus, professor Dr. Edivaldo Diniz Brito. Aos organizadores da Jornada e do livro, nas pessoas dos queridos amigos Leandro, Jaderson, Everton e Douglas, meu reconhecimento e eterna estima. Espero um dia retribuir-lhes tamanha gentileza.

Porto Alegre, 24 de outubro de 2017.

Thadeu Weber

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
À PROPÓSITO DA CRÍTICA DE SANDEL AO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS	
Thadeu Weber	17

PARTE 1 - ÉTICA

O NÃO COGNITIVISMO MORAL E SUA INFLUÊNCIA NA FUNDAMENTAÇÃO DO EMPIRISMO JURÍDICO NORTE AMERICANO	
Arthur Ferreira Neto	41
VIRTUDES POLÍTICAS E NEUTRALIDADE ÉTICA EM JOHN RAWLS	
Jaderson Borges Lessa	85
A VIRTUDE DA JUSTIÇA: PERSONALISMO ÉTICO APLICADO À ATIVIDADE JURISDICIONAL EM ARISTÓTELES	
Leandro Cordioli	103
O CONCEITO DE FRATERNIDADE	
Luis Fernando Barzotto	151
A IMAGEM DO ABSOLUTO: HEGEL E A TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA EM EUMÊNIDES, DE ÉSQUILO	
Wilson Franck Junior	171

PARTE 2 - POLÍTICA

A LEGITIMAÇÃO DE NORMAS MORAIS: A DELIBERAÇÃO PÚBLICA SEGUNDO HABERMAS	
Carlos Roberto Bueno Ferreira	207
O CONCEITO DE PROPRIEDADE NA POLÍTICA DE LOCKE E N' O CAPITAL DE MARX	
Everton Miguel Puhl Maciel	223

PROCEDIMENTALISMO E SUBSTANTIVIDADE: JUSTIFICAÇÃO PURAMENTE PROCEDIMENTAL E OBJETIVIDADE	
Felipe Held Izquierdo	243
O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA E SUAS IMPLICAÇÕES NO CONCEITO DE DEMOCRACIA NA FILOSOFIA DE HABERMAS	
Hellen Maria de Oliveira Lopes	269
DA LIBERDADE À DEMOCRACIA: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HEGEL E RAWLS	
Henrique Raskin	289
A POLÍTICA DE ARISTÓTELES: DUAS LEITURAS CONTEMPORÂNEAS	
Luã Jung	311
A LEGITIMAÇÃO DAS AÇÕES AFIRMATIVAS EM FACE DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS	
Thiago Mello da Silva	341

PARTE 3 - DIREITO

A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DA LEI MORAL E SUA RELEVÂNCIA PARA A DISCUSSÃO DO ESTATUTO DOS DIREITOS HUMANOS EM RAWLS	
Anna Paula Bagetti Zeifert	371
RADIX OMNIA MALORUM: FILOSOFIA DA ECONOMIA E DO DIREITO NATURAL NO BAIXO MEDIEVO	
Bruno D'Ambros	387
ARTICULAÇÃO ENTRE A IDEIA DE INSIGHT E A APREENSÃO DOS BENS HUMANOS BÁSICOS	
Carlos Marcelo Neutzling	401
O CONCEITO DE CASAMENTO EM KANT: UM COMPARATIVO COM A TRADIÇÃO DO "UBUNTU"	
Celestino Taperero Fernando	415
HART E DWORKIN EM DEBATE: OS PRINCÍPIOS COMO JANELAS PARA UM "OUTRO" DIREITO	
Daniel Ortiz Matos	427

O CONCEITO HEGELIANO DE DIREITO ABSTRATO: ORIGEM, LIMITES

João Gilberto Engelmann

447

PARTE 4 - MORAL

A FUGA DA MORAL E A TRANSCENDÊNCIA DO VALOR

Carlos Adriano Ferraz

471

UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

Douglas João Orben

491

O INTUICIONISMO ÉTICO MODERADO DE ROBERT AUDI

Emerson Martins Soares

509

OBJETIVISMO MORAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ABORDAGEM REALISTA E A ESTRATÉGIA COMPARATIVA DOS VALORES EPISTÊMICOS

John Florindo de Miranda

535

KANT E A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO DIREITO: FORMALISMO, JUSTIÇA E LIBERDADE

Sabrina Ruggeri

559

A IMAGEM DO ABSOLUTO: HEGEL E A TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA EM *EUMÊNIDES*, DE ÉSQUILO

Wilson Franck Junior¹

INTRODUÇÃO

1. O JOGO DOS CONTRÁRIOS: O CONFLITO POLÍTICO EM AGAMENON E COÉFORAS

2. A CRISE OU O NEGATIVO

3. PALAS ATENAS E AS OPOSIÇÕES RECONCILIADAS

4. A METAMORFOSE: DIALÉTICA E VIOLÊNCIA

À GUISA DE CONCLUIR: HEGEL E A RECONCILIAÇÃO TRÁGICA

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

Se for verdade que, de um lado, somos reflexo dos nossos desejos, e, de outro, que pelo trabalho, enquanto meio para satisfação do desejo, aprendemos a reconhecer nos objetos que transformamos o reflexo de nossa própria transformação, então não há desejo mais digno nem obra mais nobre como a de nosso homenageado. O professor Thadeu Weber devotou seus esforços no sentido da construção de um sistema filosófico que assegure este bem tão caro à humanidade: a liberdade. Necessidade e contingência devem conviver, defende o professor, na *síntese*, como momentos dialeticamente imbricados na realização da liberdade². Desse modo o professor corrige, em sua tese de doutorado, a tendência *necessitarista* do sistema hegeliano, própria da interpretação mais tradicional, no qual “imperava um determinismo lógico que absorve progressivamente as alternativas contingentes”³. Com a formulação de uma nova leitura do sistema, nosso homenageado apresenta, em sua obra *Hegel: Liberdade, Estado e História*, uma alternativa aos sistemas filosóficos fechados, nos quais a liberdade termina sendo sacrificada em prol

¹ Doutorando em Ciências Criminais (PPGCrim, PUCRS). Mestre em Ciências Criminais (PPGCrim, PUCRS). Graduado em Direito. Advogado. E-mail: wilsonfranckjunior@gmail.com

² WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 11.

³ WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis, p. 11.

da necessidade.

Enquanto pressupõe contingência, a liberdade permite que sejamos mais do que meros joguetes em uma grande cadeia de causalidades inelutáveis. A liberdade garante, assim, uma genuína transformação. Na busca humana da ordem, a transformação por meio da imposição de uma ideia de liberdade é tentadora, mas termina engendrando o seu contrário. Já a modelação a partir da ideia, trazendo em si a contingência, se atualiza enquanto for - e tanto quanto for - livremente adotada. Assim, a liberdade reconhece na necessidade uma de suas dimensões sem, contudo, ceder ela a primazia dos acontecimentos. Nesse sentido, o sistema do professor Thadeu Weber, na medida em que deixa espaço para a contingência, evita o descarrilamento para o totalitarismo e restitui a humanidade do homem em sua participação aberta na história.

Os sistemas necessários que preocuparam nosso homenageado guardam algo de “mítico”. Eles refletem um dos traços recorrente nas culturas mais primitivas: o temor à contingência, na maioria das vezes identificada com o mal. A *necessidade dura* de que fala o professor Thadeu é própria desse imaginário. As culturas mais tradicionais impõem a repetição metódica dos esquemas rituais porque temem que a mudança abale a frágil estrutura da comunidade. A contingência só é admitida, paradoxalmente, nos limites do rito, o qual protege a comunidade do potencial de violência que a liberdade acarreta. Daí a compreensão mítica de tempo, na forma do eterno retorno, que acompanha a periodicidade ritual. No mundo arcaico, essa condição é superada pelo movimento espiritual que, em seus estudos sobre a ordem na história, Eric Voegelin denominou de “salto no Ser”. Na forma da revelação, o judaísmo foi a primeira manifestação dessa abertura ao infinito, rompendo radicalmente a estrutura compacta das sociedades cosmológicas⁴. Já entre os

⁴ Diz Voegelin: “pelo salto no ser, ou seja, pela descoberta do ser transcendente como a fonte da ordem no homem e na sociedade, Israel constituiu-se como portador de uma nova verdade na

gregos, a tragédia também apresenta uma forma incipiente dessa diferenciação noética, a exemplo de “Prometeu acorrentado”, de Ésquilo, em que o reinado de Zeus é denunciado como finito e mundano, como um reino que passará como os demais⁵. Além disso, tragédia esquiliniana e a revelação de Moisés têm em comum a superação da ordem mítico-sacrificial, suplantada pelo sistema legal, na forma do Decálogo, entre os judeus, e do Areópago, entre os atenienses.

Por sua vez, a tragédia de Ésquilo terá uma influência decisiva para Hegel. Como reconheceu Martin Thibodeau⁶, em sua obra sobre Hegel e a tragédia grega, o ponto culminante da argumentação de Hegel, no *ensaio* sobre o direito natural (1802-1803), é a associação explícita que faz de sua exposição do conceito de absoluto à sua interpretação da tragédia grega. Desse modo, Hegel apresentou sua concepção da vida ética absoluta, dando continuidade à ideia que havia esboçado no âmbito teológico em *O Espírito do cristianismo e seu destino*, i.e.: a de que o *destino* e a justiça trágica fornecem os termos de uma alternativa aos conceitos jurídicos kantianos e cristãos de justiça. Mas, em *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural*, Hegel vai além. Ele demonstra que a tragédia expõe uma concepção de ética e política que permite considerar uma alternativa às concepções modernas do direito natural. Hegel opõe a representação trágica da unidade da vida ética absoluta ao dualismo e às dicotomias que estruturam as teorias modernas da política. Essa intuição da tragédia propiciou a Hegel compreender a vida ética absoluta como o verdadeiro fundamento da ética e da política. Enquanto tal, ela pressupõe, necessariamente, todas as teorias do direito natural.

história” (VOEGELIN, Eric. *Ordem e história*. Volume I. traduzido por Cecília Camargo Bartolotti. São Paulo: Loyola, 2009, p. 174).

⁵ Cfra. VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume II: o mundo da pólis. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

⁶ THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É realizações, 2015, Trad. Agemir Bavaresco Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa.

Hegel denomina essa representação da unidade da vida ética do político como a representação da *tragédia da vida ética*.

A obra emblemática – talvez até mesmo inspiradora – dessa compreensão do direito natural é *Eumênides*, de Êsquilo, peça que encerra a *Oresteia*. A partir dela, Hegel desenvolve – especialmente no capítulo intitulado “a ciência especulativa e o direito natural”⁷ – sua concepção trágica da vida ética absoluta. A razão dessa inspiração reside na força desta tragédia, que expõe o problema político que Hegel quer resolver, que é o da relação entre o universal e o particular, o todo e as partes ou o Estado e o indivíduo. Além de explicitar o problema político, a peça também expõe a solução do que Hegel considera ser o conflito absoluto, i.e., o jogo das oposições (universal/particular, todo/partes, Estado/indivíduos) que consiste na essência da vida ética e política. Tal solução se dá, na peça, com o julgamento do herói, Orestes, e a consequente transformação das *Erínias* em *Eumênides*. Esse movimento é a culminação trilogia *Oresteia* e ilustra a reconciliação que reorganiza a totalidade ética.

Hegel pode ter deduzido do conjunto desse processo a sua compreensão do absoluto; ou, ao menos, identificado nele a forma incipiente, ou pré-reflexiva, de sua formulação final no *conceito*. Seja desta ou daquela maneira, já no *ensaio*, Hegel introduz uma importante perspectiva histórico-sistemática, compreendendo a tragédia como representação do movimento do absoluto. De qualquer sorte, encontramos na peça uma interessante articulação dos temas caros à filosofia de Hegel. De um modo geral, ela apresenta aquilo que ele buscava na dialética. Mais do que um método, trata-se de um conteúdo propriamente dialético, pois no centro de intelecção da peça está a imagem do absoluto que compreende o movimento de declínio da ordem, pela oposição da diferença e da indiferença, e a posterior reconciliação, no destino,

⁷ HEGEL, Georg. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*: su lugar en la filosofía practica y su relacion constitutiva con la ciencia positiva del derecho. Madrid: Aguilar, 1979. Trad. Dalmacio Negro Pavon, cap. III, p. 58ss.

com o restabelecimento da ordem em uma forma superior. Mas além de expor o problema político e oferecer a sua solução, a peça ainda apresenta uma noção que será importante para a teoria hegeliana da história, a de destino e razão reconciliados.

A intuição que permitiu a Hegel expor uma concepção original da tragédia marca, também, um importante ponto de virada em sua filosofia. No *ensaio*, Hegel consolida de forma definitiva o seu afastamento da influência de Hölderlin e de Schelling. Expondo pela primeira vez a sua filosofia especulativa da ética e da política - contra as demais teorias modernas do direito natural - ele apresenta a compreensão da tragédia como sacrifício reconciliador, como o processo de negação e reconciliação. Essa intuição será decisiva; ela está no fundamento de sua filosofia prática e constitui a base sobre a qual desenvolverá a sua filosofia ético-política, que só terá sua máxima e definitiva expressão, muitos anos mais tarde, em sua *Filosofia do Direito*⁸.

A importância da tragédia, em especial a esquiliana, para a formação da filosofia de Hegel convida a realizarmos um estudo de *Eumênides* com o objetivo de compreender a intuição estética que está na base da especulação hegeliana da vida ética. Neste estudo, buscaremos esclarecer as reflexões de Hegel sobre a tragédia da vida ética desenvolvendo, na medida do possível, um conteúdo antropológico que forneça a elas maior diferenciação. Nesse sentido, nos valeremos, enquanto ponto de apoio, das teses de René Girard acerca do sagrado⁹. O objetivo é empreender, a partir desses dois sistemas, uma leitura da tragédia que busque a unidade que subjaz ao processo de ordem e desordem na sociedade. Analisaremos os textos que compõem a *Oresteia*, mas, para evitar uma longa digressão, apresentaremos o extrato das duas primeiras peças, *Agamenon* e *Coéforas*, que fornecem o quadro de contradições que compõe a crise que será resolvida em *Eumênides*,

⁸ No mesmo sentido, THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*.

⁹ GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

a peça que encerra a trilogia e expõe o momento de reconciliação que influenciou a compreensão hegeliana do absoluto.

1. O JOGO DOS CONTRÁRIOS: O CONFLITO POLÍTICO EM AGAMENON E COÉFORAS

O tema de fundo no qual se desenvolve a *Oresteia* é o da maldição dos Átridas, condenados à cisão do tecido ético na forma de uma interminável luta fratricida. Há versões acerca da origem da maldição. De um modo geral, reza a lenda que o rei Euristeu, falecido no campo de batalha, havia deixado o trono para ser disputado entre os irmãos gêmeos Atreu e Tiestes. O primeiro sagrou-se vencedor, e Tiestes é banido da cidade de Micenas. Ao descobrir que sua esposa Aerópe era amante de seu irmão, Atreu o convida para um banquete macabro. Tiestes, horrorizado ao descobrir que o rival havia servido os membros de seus próprios filhos, lançou uma maldição contra Atreu e toda a sua descendência.

Do ponto de vista antropológico, a maldição decorre de uma temática recorrente nos mitos fundadores: os *duplos*. Na forma dos irmãos rivais - como Caim e Abel e Rômulo e Remo - a disputa transforma-se em maldição porque descamba para um conflito de dimensões totais, atravessando gerações e se desenvolvendo tanto como conflito familiar quanto político ou social. As duas primeiras peças da trilogia narram o cumprimento da maldição. Tanto em “Agamenon” quanto em “Coéforas”, o cenário é o de um conflito terrível em que os Átridas fazem jorrar o sangue de outros Átridas¹⁰. A violenta crise instala-se a partir do declínio da ordem sacrificial, que perdeu sua capacidade de estruturar a sociedade. Essa é a razão pela qual, desde o princípio da peça, o primeiro sacrifício engendrou efeitos paradoxais,

¹⁰ Cfra. ÉSQUILO. *Oréstia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991. Tradução: Mário da Gama Kury.

trazendo tanto o sucesso quanto uma série de infortúnios. Trata-se do evento no qual o rei Agamenon imolou a própria filha, Ifigênia, à deusa Ártemis, com o objetivo de remediar o malogro que se abatia sobre sua expedição bélica, presa nos Áulides por forças superiores à vontade humana. Ventos tempestuosos impediam a navegação e, com a escassez de alimentos, a insubordinação crescia. A desordem militar, simbolizada pelos ventos conflitantes que impediam a formação de uma unidade de comando, chegou ao seu paroxismo pela exigência de que o chefe da expedição pagasse o preço pelo malogro. Só o amargo remédio sacrificial, disse o profeta Calcas, poderia acalmar a fúria da deusa Ártemis, e assim trazer a ordem “cósmica” na forma do retorno dos “ventos favoráveis”. Agamêmnon resolve o problema da insurreição político-militar desviando a violência para um bode expiatório. Sacrificando a própria filha, o chefe salva a si próprio e soluciona a crise, como atestam os ventos caóticos que, encontrando um ponto de convergência na violência unânime, impulsionaram as naus para o sucesso militar. Sob a liderança do sacrificador, as tropas, vitoriosas na guerra contra Tróia, retornaram triunfantes à Argos.

O ato que garantiu o sucesso do empreendimento bélico será, paradoxalmente, a causa dos malogros que se abaterão sobre Agamenon. Longe de afastar o malogro da violência, como se esperaria da função apaziguadora do sacrifício primitivo, a imolação da princesa trouxe exatamente o que se pretendia evitar. Ao retornar, Agamenon é assassinado por sua esposa, Clitemnestra, em *vendetta* pela morte da filha. O assassinato do rei, realizado com o apoio do povo, transformou-se em regicídio porque a cidade, na forma do coro, não viu no ato de Agamenon nenhuma justiça, sacralidade ou pureza, apenas um crime abjeto, merecedor de toda reprovação.

Ao que parece, o evento sacrificial já continha em si um desdobramento dialético desfavorável. A ação do rei, que queria afirmar a negação da crise, acarreta na afirmação do seu contrário, na ação da rainha que, também querendo negar a negação do ato

de Agamenon, inicia uma nova crise que é o desdobramento da original. Voltando-se contra o seu negador, a origem negada retorna vitimando o sacrificador, Agamenon, como a primeira vítima a tombar em substituição à vítima original, Ifigênia. A inversão dialética corresponde à ambivalência da violência: Agamenon é tanto sacrificador quanto assassino, um salvador providencial e criminoso vil. De um lado, foi bem sucedido na guerra e no comando das tropas, de outro, foi mal sucedido porque sofreu a reação de Clitemnestra, com apoio do povo. Essa duplicidade de efeitos resulta do caráter ambíguo do evento originário, que levou Ifigênia à morte. Enquanto tal, ele é, de um lado, um sacrifício “legítimo”, enquanto fármaco necessário segundo as circunstâncias que fugiram do controle; de outro, é “ilegítimo” e condenável, porquanto um crime voluntário do Rei, cometido em conjunto com a aristocracia guerreira. Trata-se, portanto, de uma confusão entre necessidade e contingência na forma do sacrifício/assassinato, cuja diferença se estabelece de acordo com quem exerce o *juízo* sobre o acontecimento.

Curiosamente, o próprio regicídio que vinga a morte de Ifigênia padece da mesma ambivalência. Esta segunda contradição quer diferenciar-se da primeira, mas acaba por repeti-la. A rainha reveste o assassinato de Agamenon com o mesmo caráter sacro que antes negara ao marido e rival: tratar-se-ia não de um assassinato vil e doloso, mas de um legítimo sacrifício oferecido a Zeus Subterrâneo e às Erínias. Por sua vez, a cidade, que sofria a perda dos entes queridos em batalha, estava ávida por encontrar uma válvula de escape para suas frustrações. Essa dialética resulta da *simetria trágica*, que estabelece uma identidade e uma contrariedade entre os dois sacrifícios/assassinatos. Pois Agamenon também sacrificou/assassinou a filha com o apoio (ou ao menos sem resistência explícita) das tropas, e o fez por imposição da necessidade, já que lamenta ter de fazê-lo. Logo, desde o plano em que se observe a ação das personagens, seus atos são inevitavelmente justos e injustos, vale dizer, *trágicos*.

Se Clitemnestra e a cidade consideram legítimo o sacrifício do rei, por sua vez, Orestes e Electra, filhos de Clitemnestra e Agamenon, condenam a ação como injusta. Com o mesmo dolo com que a rainha assinou o rei, os filhos assassinam a mãe¹¹. O matricídio também é cometido com o apoio da cidade que se volta contra a heroína a quem recém haviam apoiado. A perfeita simetria com que os personagens executam seus rivais, o *dolo contra dolo*, indica a reciprocidade da vingança que se estabelece com o nivelamento das relações. Mas o apagamento das diferenças que coloca *malícia* contra *malícia*, na acepção que a palavra dolo apresenta em sentido psicológico (má intenção) e comportamental (dissimulação), decorre, nesse sentido, de um *dolo* que se poderia qualificar de *fundamental*. Se Ésquilo nos diz que todos os males que se sucederam decorrem do primeiro sacrifício, o de Ifigênia, então isso significa que o ato trazia em si o desdobramento dialético que acarretaria a crise. A cidade, pela voz uníssona do coro, considerou o ato impuro porque também continha um dolo, mas em sentido religioso, enquanto mentira que se contrapõe à Verdade (Aletéia)¹². Foi a fraude do primeiro sacrifício, o ardil de Agamenon, que propiciou que o ato sagrado se degenerasse, por assim dizer, em assassinato profano.

A contradição está desde o início da tragédia porque resulta do pecado original de Agamenon. Diferentemente de Abraão, seu correlato da tradição judaico-cristã – que operou a passagem da vítima humana, seu filho Isaac, à animal –, Agamenon permaneceu fiel ao mundo arcaico que já não podia se sustentar sua “verdade”. Do ponto de vista de quem lhe censura, ele deveria ter sacrificado um animal, como era de costume em casos de batalhas, e, se

¹¹ A rainha assassinou Agamenon valendo-se de um ardil, mas também foi assassinada por seu filho graças a um estratagema similar.

¹² Como se pode apreender de uma das fábulas coletadas por Esopo, o Dolo (ou Dolus na versão latina) era um deus maléfico (daimon) que simboliza o espírito da imitação maléfica (fraude) que se opõe à Verdade (Cfra. a Fábula 530 de Esopo, em *Aesop's Fables*. Trad. Laura Gibbs. Oxford University Press (World's Classics): Oxford, 2002).

preferiu a filha, foi por pura hipocrisia. Mas o lamento de Agamenon talvez possa indicar alguma sinceridade quanto à necessidade do ato, engendrado por “forças superiores” que, na forma da crise militar, se opunham à contingência de sua vontade, pois a solução para a cólera de Ártemis foi revelada da boca do profeta Calcas. Embora sem ser explícito quanto à morte de Ifigênia, o adivinho vaticinou que só um *remédio muito amargo* para o comandante das tropas poderia salvar a expedição.

Talvez Hegel visse nisso a inversão dialética dos contrários. A lógica do todo que suprime a parte, no caso de Agamenon e Ifigênia, se repetirá entre Clitemnestra e Agamenon e depois entre Orestes e Clitemnestra. Essas inversões trágicas constituem o problema político que Hegel quer resolver. Nesse ponto, as teses de Girard nos ajudam a compreender esse movimento. A lógica do todo que exclui a parte, contra a qual Hegel se opõe, é a “verdade” que confere unanimidade à violência do sacrifício, que por sua vez emula ritualmente o mecanismo da vítima expiatória. Mas o “todos contra um” do mecanismo expiatório só é eficaz quando se acredita unanimemente na “verdade-mítica” da culpa do bode expiatório¹³. Se Ifigênia foi vingada por sua mãe é porque tal unanimidade não estava garantida. Para Clitemnestra e o coro, o ato é reprovável e sua legitimidade posta em xeque. Com a perda da capacidade de cumprir a tarefa de conter a violência e reconciliar os antagonistas, o sacrifício, ao ser repetido, tornou-se cada vez mais profano. Do sacrifício-assassinato de Ifigênia sucedem-se então os assassinatos-sacrifícios de Agamenon e Clitemnestra. O conteúdo ambivalente do primeiro evento-ato, que pendia mais para o sacrifício do que para o assassinato, será sucedido por atos-eventos cada vez mais profanos.

A lógica do todo contra a parte, ainda forte no primeiro sacrifício, opera a sua dissolução dialética nos atos profanos que

¹³ Sobre o tema Cfr. GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário: pesquisas com Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*. Tradução Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

dividem a cidade. O coro apoiou o quase sacrifício cometido por Clitemnestra e, depois, apoiou o quase sacrifício cometido por Orestes. Mas como já não havia unanimidade, o conflito entre os atos contrários diluiu-se na forma da desestruturação trágica. A cidade divide-se em partidos antagônicos que denunciam a fraude da “justiça” do outro, perpetuando o mesmo tipo de injustiça que denunciam, numa sucessão de violências, de dolo contra dolo, ilegitimidade contra ilegitimidade.

Entre o evento-sacrificial-necessário e o ato-criminoso-voluntário existe uma divergência de narrativas que se estabelece sobre o que é uma “violência pura”. Com a perda da eficácia da lógica do sacrifício, que corresponde ao problema político de Hegel (a lógica do todo que exclui a parte), a violência sagrada tornou-se profana, engendrando uma situação de *todos contra todos*. A sucessão de crimes engendrada corresponde ao que Hegel denomina de “juízo negativamente infinito”¹⁴. Essa negatividade só será superada na última peça, que retrata o drama da perseguição e julgamento de Orestes. Cuidemos dela.

2. A CRISE OU O NEGATIVO

Na medida em que os conflitos colocam a sociedade em risco de desintegração, a própria crise dispara os mecanismos que levam à sua solução. A profecia de Calcas, que revelara o remédio sacrificial contra a cólera da deusa, é um deles. No caso da última peça, não é diferente. A violência da crise acaba encontrando um alvo preferencial, dentre todos os demais, por meio do qual opera a passagem de uma situação de uma *guerra de todos contra todos* para uma de *todos contra um*¹⁵. A vítima, desta vez, é Orestes, o alvo da violência do todo que suprime a parte. O herói padece da

¹⁴ HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado.— São Paulo: Loyola, 1995. I - Ciência da Lógica, p. 309.

¹⁵ Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

mesma ambivalência que apresentam todos os participantes do conflito, contaminados pela maldição. Primeiro, ele foi o salvador providencial de sua irmã, Electra, que o aguardava a fim de que colocasse fim à opressão que sua mãe e o amante dela, Egisto, exerciam sobre si. Quando o salvador Orestes assassinou ambos, ele teve o apoio da cidade que, na forma do coro, lamentava sofrer muitas penas. Contudo, houve uma nova inversão dialética. O herói, herdeiro do trono e, por consequência, detentor do poder régio, transmitido por sucessão, passou a sofrer a investida da coletividade, sob a acusação de matricídio.

Orestes confessa o fato, mas, assim como sua mãe e o seu rival no poder, Egisto, ele também acredita que sua conduta foi absolutamente legítima: a vingança da morte de seu pai estaria amparada pela justiça e, ademais, é o cumprimento de uma ordem divina, imposta pelo próprio deus Apolo. Ocorre que a realização do imperativo do deus acabou voltando-se contra Orestes. A inversão é resultado da opinião pública instável em tempos de crise. A cidade dividida se volta contra um dos protagonistas do conflito. O salvador providencial, tocado pelo mal, transformou-se em um maldito.

As mudanças súbitas na opinião da massa, no mundo primitivo, guardam algo de mágico¹⁶. As metamorfoses míticas, comumente associadas ao movimento dialético, preservam esse fundo sagrado. Por essa razão, quem incita a vingança popular contra Orestes é o fantasma de Clitemnestra¹⁷. Enquanto *aparição*, o espectro designa o surgimento de um *fenômeno*. A fantasmagoria é o elemento de transformação. A soma das muitas angústias que afligem a comunidade, que Ésquilo indica na forma poética da

¹⁶ Um estudo do fenômeno da inversão da opinião pública, no caso bíblico de Jó, pode ser conferido em GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Traduzido por Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.

¹⁷ Dirigindo-se ao Corifeu, o fantasma diz: “Agora persegues a fera em sonho e gritas/ como esses cães que nunca deixam seu canil/ para atacar a caça! Dize-me: que fazes?/ Vamos! Levanta-te! Não te deixes vencer/ pela fadiga a ponto de esquecer ofensas!” (ÉSQUILO, *Oréstia*. p. 148, Tradução: Mário da Gama Kury).

fadiga e sonolência, gera o espectro que inicia o contramovimento expiatório. A cidade despertará de seu torpor para realizar a perseguição implacável. Pouco a pouco a discórdia generalizada converte-se, sob a forma da acusação pública, em unidade persecutória.

A desordem e confusão geral obscurecem a inteligência, o julgamento e a percepção dos envolvidos em relação aos acontecimentos. Orestes foi marcado pelo sinal do negativo e aparece aos olhos da massa histórica como um animal raivoso que ameaça ferir os membros da cidade. Aos olhos da massa julgadora, o membro da família real, na condição de amaldiçoado, está contaminando as relações sociais. Por isso, a “fera”, enquanto representa o princípio da reciprocidade vingativa, precisa, em tempo, ser caçada e abatida¹⁸. Aos poucos, os membros iniciam o processo de contágio persecutório. Cada membro incita a seu próximo a reagir aos acontecimentos. É esse o sentido do apelo que, na encenação teatral, o Corifeu, na condição de líder do coro, dirige às Erínias, que deverão realizar a vingança que a própria vítima, de forma fantasmagórica, havia requerido. A incitação espectral indica o aspecto mágico da conversão de um herói em bode expiatório. A vingança de Clitemnestra, vítima de Orestes, torna-se a vingança pública da comunidade, que se compreende como vítima da crise que Orestes, o impuro, encarna enquanto é o último ator do teatro da vingança.

Na peça, Ésquilo tem o cuidado de narrar fechamento do círculo persecutório de forma progressiva. As Eríneas, enquanto simbolizam a massa enfurecida, vão despertando, uma a uma, ao som do coro, que entoia cantos de lamentos acerca das mazelas que recaem sobre a cidade. Na turbulência de um mar de crimes que ameaçam fazer naufragar uma tripulação inteira, o matricídio

¹⁸ “Deixa que o teu fígado sinta as minhas justas censuras, que são o agulhão dos sábios. E sobre este homem exala o teu hálito sangrento, secando-o ao sopro do fogo que irrompe do teu ventre, segue-o, consome-o numa nova perseguição” (ÉSQUILO, *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 191. Tradução: Manuel de Oliveira Pulquério).

cometido por um dos comandantes da nau deixa de ser um crime restrito ao âmbito particular e assume uma dimensão social. A passagem de uma rixa familiar à esfera de ordem pública corresponde ao movimento de busca do responsável pela catástrofe ética que se abateu sobre a cidade. A responsabilização de Orestes, perante a coletividade, faz dele um criminoso universal, que aparece à comunidade como um terrível flagelo¹⁹. Concentrando a soma das contradições, Orestes carrega a opressão que recai sobre a totalidade ética. A acusação de matricídio funciona, nesse caso, como um gatilho que dispara a indignação da comunidade escandalizada que, então, se volta, mimeticamente, contra um criminoso particular que surge, em meio ao mar de iniquidades perpetradas, como o mais ímpio dentre os ímpios.

Quando a instigação atinge seu paroxismo, forma-se um perfeito paralelismo entre conteúdo que a peça reflete no plano simbólico, i.e., a unidade persecutória (“todos contra um”), e a sua encenação ritual. No conjunto, elas formam uma unidade entre narrativa e rito²⁰. Seguindo a lógica da unidade mítico-ritual, a crise teria seu desfecho ordinário no linchamento de Orestes, não fosse a intervenção divina. É que Apolo entra em cena para proteger seu suplicante. A ação do deus quebra a unanimidade mítica. O coro, que situa o pensamento da Pólis, reage à ação do deus, tomando partido pela causa das deusas vingadoras²¹. A situação marca o surgimento de um conflito de prerrogativas divinas e jurídicas. Para as Erínias, Orestes é um criminoso, mas para Apolo ele é um vingador legítimo. A confusão se estabelece

¹⁹ Coro: “Sofremos tanto! Insuportáveis penas!/ Rompendo a rede, a fera foi embora!/ Outra Fúria: “Perdi a presa! O sono me venceu!” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 149; trad. Mário da Gama Kury).

²⁰ “Desperta, e tu, desperta outra companheira,/ como já fiz contigo! Ainda estás dormindo?/ Ergue-te e afasta já o sono de teus membros!/ Não nos deixemos iludir ao persegui-lo!” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 149, trad. Mário da Gama Kury).

²¹ Coro: “Ages como um ladrão, filho de Zeus!/ Sim! Tu, Apolo, um jovem deus, superas/ idosas deusas! Só por piedade/ proteges um indigno suplicante,/ homem sem deus, cruel com sua mãe!/ És deus, e nos roubas um matricida!/ Quem pode ver justiça em tudo isto?” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 149; trad. Mário da Gama Kury).

porque a pretensão vingativa das Fúrias é tão justa quanto a vingança que Orestes exerceu sob o imperativo do deus. Entretanto, enquanto as Erínias querem repetir o esquema da violência sacrificial, Apolo, por sua vez, deseja por termo a ele, e por isso implica Orestes, pelo crime, na crise.

Essa diferença é importante no plano teológico. A velhice das Erínias denota sua ancestralidade mítica. Elas simbolizam a justiça primordial; representam o aspecto temível e terrificante do sagrado primitivo. Já o olímpico Apolo é um jovem deus cuja proteção em relação a seu suplicante, se não pode ser comparada à novidade cristã, já que ordenou a vingança, também não é - guardadas as devidas diferenças - menos do que uma "boa nova" à moda grega. Essas prerrogativas se explicitam quando, na peça, Apolo sai de seu templo com o arco pronto para ser usado contra as Fúrias (e em defesa de Orestes). As duas divindades encontram-se face a face, e a oposição dialética ganha nova consistência. Agora a parte, Orestes, tem um defensor divino com o qual se opõe à coletividade que por sua vez tem o apoio da ira divina da Erínias. Nessa contradição temos a imagem do momento negativo do absoluto de Hegel: o todo está contra a parte e a parte está contra o todo.

O choque das forças contrárias nivela as partes opostas ao mesmo tempo em que explicita a identidade desses contrários. Forma-se uma nova simetria de ações. Apolo denuncia a injustiça das Eríneas enquanto elas fazem o mesmo em relação ao deus. Para proteger seu suplicante da violência das Fúrias, o deus olímpico também faz uso da violência, na forma da ameaça. Apolo acusa as deusas perseguidoras do mesmo crime do qual elas o acusam, i.e., a contaminação ou poluição da ordem. Assim, cada lado condena a ação do outro e considera a sua própria como a única legítima. Se ambos reclamam possuir a razão sobre os acontecimentos, na tentativa de diferenciação, acabam encontrando a própria indiferença.

Mas a identidade dos contrários traz consigo, no plano

teológico, também a afirmação de uma diferença. É que a tragédia grega, em especial a Oresteia, é um derivado do mito que contém uma considerável dose de desmitologização. Ésquilo denuncia o esquema do sacrifício, a lógica do todo que suprime a parte, ao desacreditar a versão dos perseguidores. Pela voz de Apolo, o poeta rejeita, em parte, o mundo mitológico. Tomando partido da vítima perseguida, Apolo rompe mais uma vez a unanimidade que garante a eficácia do mecanismo expiatório, já inepto à reestruturação da ordem desde o sacrifício de Ifigênia.

Do insucesso do sacrifício de Ifigênia - que gerou a crise que as Fúrias querem resolver - à crise sacrificial e, dessa, à perseguição coletiva de Orestes, temos algo como o “trabalho do negativo”. O sangue do sacrifício, outrora benéfico por sua capacidade de conter a contaminação da reciprocidade violenta, tornou-se o seu contrário: crime abjeto, violência profana, verdadeira e fundamental poluição. A queda da estrutura sacrificial, desde o sacrifício de Ifigênia, colocou um momento de ausência de mediação ritual. Disso resultou a situação trágica na qual o ato de vingar a morte do pai, por parte de Orestes, acarreta necessariamente no cometimento do crime de matricídio. Assim, de um lado, Apolo é acusado de ser o causador da desgraça do crime, e, de outro, o deus defende-se alegando que Orestes apenas cumpriu o dever de vingar o pai, e invoca os deuses que protegem o matrimônio enquanto direito divino.

A existência dessa contradição de direitos é o que Hegel denominou, em seus estudos da tragédia, de “colisão trágica”²², porque o ato vingativo é, em si, o cumprimento de um dever mas, também, a violação de um direito. Assumir a *contingência do ato* ou a *necessidade do evento* importa na escolha de um lado ou de outro na trama do ato-evento originário. Vingar a morte de Ifigênia implica no reconhecimento da ação como voluntária,

²² HEGEL, Georg W. F. Estética, IV. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2004, HEGEL, p. 235ss.

negando a justificação pela necessidade. Por sua vez, vingar a morte de Agamenon é reconhecer a necessidade do evento, mas também é negar que havia liberdade para uma ação diversa. É que o estado de crise então impõe, por força do princípio da reciprocidade, que cada escolha realize uma renúncia e cada renúncia realize uma escolha. A omissão de Orestes acarretaria o coroamento da injustiça cometida por sua mãe contra seu pai; mas, de outro modo, o ato de vingar o pai, tanto assassino quanto assassinado, tanto vítima quanto algoz, seria reprimatizar a injustiça perpetrada contra sua irmã, tornando válido o sacrifício/assassinato de Ifigênia, que a ação de Clitemnestra queria invalidar. Logo, desde a lógica do paradoxo, que obedece neste caso ao princípio da repetição vingadora, toda ação é uma omissão e toda justiça é também uma injustiça. Como Orestes realiza a vingança, um imperativo divino, ele atrai para si a violência contrária das deusas subterrâneas, e assim perpetua a injustiça que queria repelir.

A tese de Apolo, nesse sentido, é a de que a calamitosa situação não teria chegado a esse extremo se, desde o princípio, os crimes iniciais tivessem sido castigados. A ausência de punição levou ao acúmulo de crimes que, por sua vez, engendrou a crise que transformou os personagens em títeres do jogo da reciprocidade. Alimentando-se de si mesma, a vingança acaba condenando e absolvendo todos os participantes: vítimas e algozes alternam suas posições e, um a um, os antagonistas sucedem-se tombando um diante do outro. Desde uma visão do conjunto do processo, a um só tempo todos são culpados e inocentes, vingam e são vingados, estão condenados e absolvidos.

Em seu curso de estética, Hegel observou que essa situação de colisão de vontades caracteriza o “trágico originário”: “no interior de tal colisão”, diz Hegel, “os lados da oposição, tomado por si mesmos, possuem *legitimidade*, ao passo que, por outro lado, eles são capazes de impor Conteúdo verdadeiro positivo de sua finalidade e caráter apenas como negação e *violação* da outra

potência igualmente legitimada”. Por essa razão, ambas as potências, “em sua eticidade e por meio da mesma, caem igualmente em *culpa*.²³” São culpados porque simplesmente agem, pois ação é, em sentido dialético, cisão. Hegel explicita a contradição inerente da ação também em sua *Opus magnum*, quando afirma que, “pelo ato, a consciência-de-si torna-se culpa”. Nesse sentido, dado que a consciência é seu agir, “e o agir é sua mais própria essência”²⁴, então, temos que a situação em que “a culpa recebe também a significação de delito”; pois a consciência-de-si, enquanto simples consciência ética, consagrou-se a uma lei ao custo de renegar a outra, violando-a mediante seu ato.²⁵ Essa é a razão pela qual, diz Hegel, “o agir mesmo é essa cisão, [que consiste em] pôr-se para si mesmo e a isso contrapor uma efetividade exterior estranha”. Somente o não-agir seria inocente. Por isso, remata Hegel²⁶, nem mesmo o ser de uma criança é inocente.

Se a crise impõe uma situação em que toda ação é criminosa, então, para que uma vingança não venha a suceder-se por outra, a própria crise busca um alvo para repousar a negatividade total. A soma de todas as ações, que inevitavelmente caem em culpa, volta-se contra bode expiatório que carrega a dor infinita da culpa coletiva. Nesse caso, o assassinato coletivo de Orestes deveria interromper o círculo vicioso. Mas Apolo revela o ardil da transferência de culpa. Se Orestes não é absolutamente inocente, já que é o assassino de sua mãe, também não é mais nem menos culpado quanto os demais participantes da crise²⁷.

²³ HEGEL, G.W.F. Estética, IV, p. 237.

²⁴ HEGEL, Georg W. F. Fenomenologia do Espírito, II, Petrópolis: Vozes, 1992 p. 24. Tradução Paulo Meneses Com a colaboração de José Nogueira Machado, p. 24.

²⁵ HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito, II, p. 24.

²⁶ HEGEL, G.W.F. Hegel, Fenomenologia do Espírito, II, p. 24.

²⁷ Alega Apolo: “Se para aqueles que se matam uns aos outros/ és a tal ponto complacente que te esqueces/ e não os punes nem os marcas com teu ódio,/ declaro iníqua essa perseguição a Orestes./ Percebo que teu coração quer castigar/ apenas um dos crimes, enquanto se omite/ da maneira mais clara em relação ao outro” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 153; trad. Mário da Gama Kury).

Na peça, a contradição acerca da verdade da culpa e do direito chega então a um impasse. Se, de um lado, a unanimidade que garante a eficácia do sacrifício foi obstada pela intervenção de Apolo, de outro, a suspensão (*epoché*) do direito não poderá perdurar sem uma maneira de resolver o conflito. Será pela intervenção de um terceiro imparcial, não contaminado pelas partes interessadas, que o conflito será dirimido. É Palas Atena, deusa da Justiça e da Sabedoria, a quem Apolo recorre, enviando Orestes para a cidade de Atenas. Lá, diante do templo, as partes apresentarão seus argumentos e a deusa, com sua balança, pesará os lados e decidirá o litígio.

3. PALAS ATENAS E AS OPOSIÇÕES RECONCILIADAS

Prestes a ser executado, Orestes é salvo pela intervenção providencial de Palas Atena. Insurgindo-se contra a primazia da acusação sobre a defesa, da força esmagadora que uma multidão exerce sobre o resultado de uma controvérsia, a deusa alega que há duas partes em litígio, mas apenas uma delas, os acusadores, é que têm voz. A intervenção surte efeito; os acusadores cedem à deusa: “Então procede a um inquérito e dá uma sentença justa” – responde o Corifeu. A persuasão de Palas marca a passagem do esquema mítico para o judicial. O procedimento de investigação dos fatos substitui a resolução baseada na acusação unívoca que transfere a culpa coletiva ao bode expiatório amaldiçoado. Para tanto, a deusa volta-se ao acusado para ouvir a sua versão. O perseguido, ora investigado, alega estar livre de mácula pela prescrição de seu crime²⁸.

Mas o caso de Orestes impõe um dilema à deusa. Se Atena inclinar-se para o direito de Orestes, declarando a perseguição

²⁸ Orestes: “Não sou um ser maldito, nem estou aqui/ ao pé de tua imagem com mãos maculadas,/ e disso posso dar-te uma prova cabal./ [...] Há muito tempo me livre de minha mácula/ nos lares por onde passei e nas viagens/ que fiz por tantas terras e através dos mares (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 163; trad. Mário da Gama Kury).

iníqua, terá de encontrar uma alternativa à crise²⁹, pois a absolvição do acusado acarretará na retribuição das Fúrias. Como a declaração da verdade acerca da controvérsia necessita, portanto, de uma instância de mediação que contenha a pressão das partes, na impossibilidade de um regresso ao sacrifício, é o sagrado que se reestruturará na forma do sistema judiciário. A deusa funda o Areópago, o principal tribunal de Atenas. Com a mediação institucional, a violência entre rivais estará “contida” no rito judiciário, que absorve o conflito e impede que ele extravase.

A luta transforma-se em litígio³⁰. Entre a instauração do procedimento judicial e o seu fim, reina a pura expectativa entre as partes. Enquanto os cidadãos dirigem-se à urna para votar, a batalha entre os dois direitos, que assume a forma da contradição entre as duas divindades antagonistas, reaparece pela última vez na peça. Apolo vaticina que a violência das Fúrias só triunfará, de agora em diante, quando for justa: “quando não tiveres ganho de causa, em vão vomitarás o teu veneno sobre os teus inimigos”³¹. Por sua vez, se a causa da defesa triunfar sobre os acusadores, o coro prevê o colapso da ordem³². Pois as Fúrias alegam que ódio ao criminoso é o pilar que sustenta a ordem social. A absolvição de Orestes significa que a violência não estará concentrada em um indivíduo, mas diluída perigosamente pelo corpo social, multiplicando os crimes indefinidamente. Sem a agremiação de

²⁹ Palas: “Mas estas criaturas que te perseguiram/ sem dúvida são detentoras de direitos/ merecedores de toda a nossa atenção;/ se lhes negarmos a vitória em sua causa/ todo o veneno do seu ódio cairá/sobre esta terra como um mal intolerável/ trazendo-nos intermináveis amarguras./ Nesta situação, quer eu lhes dê ouvidos,/ quer não as favoreça, terei de sofrer/ inevitáveis dissabores” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p.1 64 trad. Mário da Gama Kury).

³⁰ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 164; trad. Mário da Gama Kury.

³¹ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 222. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

³² “Coro: “Prognosticamos para muito breve/ o advento de uma grave subversão/ devida a novas leis, se triunfar/ a causa torpe deste matricida!/ Logo seu crime justificará/o desrespeito de todos os homens,/ e talhos incontáveis de punhais/ lícitamente dados pelos filhos/ serão a recompensa de seus pais/ antes de se passarem muitos anos!/ Isso acontecerá porque as Fúrias,/ cuja incumbência é vigiar os homens,/ terão cessado displicentemente/ de provocar rancor contra assassinos./ A partir deste dia soltaremos/os freios que até hoje contiveram/ os homicidas de todos os tipos” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 165; trad. Mário da Gama Kury).

“todos contra um”, o terror gerará uma crise sem consolação expiatória: “então há de chamar, sem ser ouvido, no meio do invencível turbilhão e a divindade rirá do homem arrogante, ao vô-lo inesperadamente feito joquete de males sem remédio, incapaz de se elevar à superfície da onda”³³.

Mas a oposição entre Apolo e as Erínias não gera a mútua anulação dos contrários. Palas, enquanto simboliza a razão grega, reconhece a necessidade da conciliação. O Tribunal, sendo somente a racionalidade, a persuasão e o debate de versões, não pode imperar sozinho; é preciso que a força do mecanismo expiatório forneça a sua sustentação. Tal como uma muleta ajuda um sábio ancião a manter-se em pé para realizar o ofício de recomendar prescrições legais aos mais jovens, o terror sagrado não pode ser simplesmente negado, mas atualizado em um sistema que o integre à razão. Atena está ciente disso quando afirma que não convém “expulsar da cidade todo o Temor; se nada tiver a temer, que homem cumprirá aqui os seus deveres?”³⁴ Os cidadãos precisam “olhar com temor e sentimento de justiça esta venerável instituição” para nela encontrar “um baluarte salvador”, um “guarda que vela pelo sono da cidade”³⁵.

Com a recomendação de uma dose de temor para o bom funcionamento da Justiça, Palas Atena inicia o movimento dialético de reconciliação do político, enquanto necessidade da violência do todo contra a parte (Diferença), com o jurídico, enquanto razão universal que reconhece a validade dos direitos que foram feridos (Identidade). Ambas as esferas, do positivo e do negativo, são importantes para a organização da totalidade ética. Mas para a alquimia dialética funcionar, é preciso um momento de obscuridade inicial, em que os elementos da identidade e diferença estão misturados, para depois passarem pela *separatio*, que

³³ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 212; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

³⁴ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 174; trad. Mário da Gama Kury.

³⁵ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 220; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

purifica os elementos ao estabelecer a distinção entre eles, gerando o positivo e o negativo que, uma vez distinguidos, podem ser reconciliados na síntese que forma a unidade da identidade e da não identidade.

O momento inicial é representando pela igualdade de votos no Julgamento. A sentença ambígua tanto condenou quanto absolveu Orestes, dando ganho e perda de causa para ambos os lados simultaneamente, reconhecendo tanto a identidade quanto a diferença. A confusão é resolvida pela *separatio* da deusa, que, por meio do famoso *voto de Minerva*, decide a favor de Orestes, mas não expulsa as Fúrias da cidade. Com isso, de um lado, a deusa estabelece a esfera do Direito, que, enquanto identidade, confere validade tanto à lei que protege as relações maritais, para o partido de Apolo e Orestes, quanto à lei que protege as relações entre o filho e os pais, para o partido das Erínias e Clitemnestra. De outro lado, a deusa estabelece a esfera da política, que, enquanto diferença do todo sobre a parte, tem sua necessidade reconhecida sem que, apesar disso, se deva ceder à violência o governo do mundo. Disso resulta a separação da esfera do Direito, como lei divina universal que está na identidade, da esfera do político, como a potência subterrânea do sacrifício.

Resta operar a reconciliação. O descontentamento do coro revela que a esfera do Direito impediu que a crise fosse resolvida no mecanismo expiatório, permanecendo a necessidade de diferir a violência. Palas usa de sua persuasão para tentar abrandar o descontentamento das Erínias: “Não vos considereis vencidas, pois da urna/ saiu uma sentença ambígua, cujo efeito/ é pura e simplesmente dar força à verdade/ mas sem vos humilhar.”³⁶ Como conciliar, entretanto, Direito e Política? Inevitavelmente, a absolvição de Orestes entra em colisão com a fúria subterrânea. Sem uma válvula de escape, a violência ameaça contaminar a cidade, espalhando o ódio incontido: “Ai! Ai de nós! Nosso mortal

³⁶ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 179; trad. Mário da Gama Kury.

veneno vai ser a arma de cruel vingança! As gotas, destiladas uma a uma por nossos corações, custarão caro a este povo e à sua cidade”³⁷.

Palas Atenas oferece um trono às antigas divindades, mas elas permanecem inconsoláveis porque, pela *separatio* que promoveu de Atenas, a violência sacrificial perdeu sua função: “Gememos sem saber o que fazer” – dizem as Fúrias.³⁸ Palas Atena, enquanto simboliza as oposições reconciliadas, precisa dar nova função à violência. As Fúrias, como elas mesmas admitem, são forças cegas: “Eis-nos aqui; lentas para pensar/ mas decididas para executar”³⁹ Só a sabedoria da deusa mantém, na *síntese*, o Direito e a Política, pois sabe separar a injustiça da injustiça para dar vazão à violência sagrada: “apenas eu entre todas as divindades/ sei a maneira de abrir o compartimento/ onde os raios divinos estão encerrados/ (aqui, porém, eles não nos são necessários)⁴⁰.” Em razão disso, Palas então lança mão de um último e decisivo argumento. As fúrias não serão apenas honradas, ocupando um lugar meramente figurativo na estrutura da cidade, mas ganharão, sob a sabedoria de Atena, uma importante função: caberá a elas agirem quando a deusa Atenas permitir.

Todavia, como a violência tende a exceder os limites da razão, Palas precisa encontrar um modo de conter a violência que pode se voltar contra o próprio tribunal recém-criado. Como a razão não pode enfrentar diretamente a violência, Palas terá de vencê-la pela astúcia. Se a absolvição de Orestes implica na insatisfação das Fúrias, então é necessário encontrar uma nova válvula de escape:

Mas, quanto a vós, quero pedir-vos um favor:/ não empunheis esses sangrentos agulhões/ que dilaceram peitos jovens, e sem

³⁷ “Coro: [...] Ah! Nossa vingança!/ Caindo sobre vosso chão, a praga/ será a ruína deste território!” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p.178s; trad. Mário da Gama Kury).

³⁸ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 178s; trad. Mário da Gama Kury.

³⁹ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 159; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁰ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 180; trad. Mário da Gama Kury.

vinho/ os embriagam em furores delirantes./ Também espero que não seja vosso intuito/ exacerbar, como se os homens fossem galos,/ a cólera no coração dos cidadãos/ e neles instilar a sede de homicídios/ que lança irmãos insanamente contra irmãos/ até levá-los ao extermínio recíproco;/ deixai que eles preservem sua valentia/ para lutar contra inimigos estrangeiros,/ sempre ao alcance de quem traz no coração/ um desejo febril de glória verdadeira,/ mas não queremos ter notícia em tempo algum/ de pássaros lutando na mesma gaiola⁴¹.

Apenas quando o ódio é canalizado para o inimigo estrangeiro é que as Fúrias, que até então permaneciam inflexíveis quanto a terem de abdicar de suas prerrogativas originais⁴², aceitam finalmente morar na cidade: “Abrandas meu rancor e renuncio ao ódio” – diz o Corifeu. Imediatamente ele pergunta: “Que bênçãos deveremos invocar agora para tua cidade em nossos hinos? Dize⁴³!” Palas responde imediatamente: “Aqueles que trazem vitórias sem tristeza⁴⁴.” Contra um alvo estrangeiro, a violência não traz *miasma*, a mancha de sangue que polui cidade. Manchada seria a vitória alcançada por uma facção numa guerra civil. Ela contamina a cidade ao retomar o jogo da vingança e das perseguições. Seria esse o caso se ocorresse o linchamento de Orestes, que negaria a validade de seu direito. Todavia, pela guerra, as Erínias - enquanto representam a metade da cidade que está insatisfeita com a decisão absolutória - têm uma válvula de escape extraordinária: o inimigo estrangeiro que pode ser odiado irrestritamente. A canalização de violência contra alvos extramuros permitirá, por sua vez, que os conflitos internos sejam administrados de forma mais eficaz pela instituição judiciária recém-fundada. Em perfeita cooperação funcional, o excedente de violência será canalizado contra os criminosos, sob a tutela da

⁴¹ ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 181s; trad. Mário da Gama Kury.

⁴² ÉSQUILO, *Oréstia*, p.181; trad. Mário da Gama Kury.

⁴³ ÉSQUILO, *Oréstia*, p.183; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁴ ÉSQUILO, *Oréstia*, p.184; trad. Mário da Gama Kury.

instituição judiciária, do mesmo modo que a insatisfação dos veredictos será diferida por meio da guerra, formando-se um *sistema* em que um componente beneficia-se dos resultados do outro. Desse modo, mesmo quando, por força dos critérios jurídicos e legais, a absolvição de um acusado venha a desagradar parte da comunidade, como no caso de Orestes, o escândalo não terá força suficiente para derrubar o sistema de justiça.

4. A METAMORFOSE: DIALÉTICA E VIOLÊNCIA

Com a fundação do Alto Tribunal, as forças subterrâneas, sob a razão da deusa⁴⁵, terão um assento privilegiado na administração da justiça: “Grande poder têm as augustas Fúrias/ junto aos deuses do Olimpo e mais ainda/ às divindades do profundo inferno”. A nova função é estrutural: “Para os mortais são elas que, sem dúvida/ e plenamente, dão a uns razões/ para cantar e a outros para o pranto⁴⁶.” Como o *Pólemos* de Heráclito, a violência das Fúrias é o princípio da diferenciação, distribuindo a uns felicidade, a outros tristeza. Assim reorganizada, a violência sofre uma transformação. As Erínias tornam-se, também elas, o seu inverso estrutural: passarão ser chamadas *Eumênides*, as *benfazejas*. A metamorfose é o resultado do processo dialético que gerou a reorganização da totalidade ética. O sistema operou o seu próprio aperfeiçoamento. Na negação da negação, a violência expulsa a si própria por meio da guerra e do sistema judiciário, diferenciando o conteúdo ético antes compacto do mito. O mundo mítico-sacrificial desaparece na medida em que a função das forças subterrâneas é “superada e guardada” nas novas instituições criadas.

⁴⁵ “Que os descuidosos da veneração dos deuses {ímpios}/ sejam ceifados sem nenhuma piedade,/ pois como um jardineiro sempre cuidadoso/ gosto de ver os mortais justos prosperarem/ como uma plantação livre de ervas daninhas” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 184; trad. Mário da Gama Kury.).

⁴⁶ “Para os homens, é manifesto que são elas que tudo irrevogavelmente dispõem, a uns dando canções, a outros uma vida com olhos enfraquecidos de lágrimas” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 232 Trad. Manuel de Oliveira Pulquério).

A concentração de violência contra o estrangeiro é o ponto de inflexão que reverteu o mau infinito que ameaçava destruir a totalidade ética. Na passagem da violência maléfica para a benéfica, encontramos a própria epifania religiosa. Ela obedece, uma vez mais, ao princípio da unanimidade violenta, ora restabelecido:

Livramo-vos da morte prematura/ que ceifa impiedosamente os jovens./ [...] Jamais possa a discórdia insaciável/ vociferar possessa na cidade,/ e o pó da terra nunca mais absorva/ o sangue escuro de seus próprios filhos/ por causa de paixões inspiradoras/ de lutas fraticidas oriundas/ da ânsia irresistível de vingança/ que leva os homens à destruição!/ Possam as criaturas, ao contrário,/ trazer contentamento umas às outras,/ unânimes no amor e no rancor!/ Esta é a cura de males sem número/ que afligem a existência dos mortais⁴⁷.

O remédio para os males da cidade é “que odeiem com um só coração⁴⁸.” Trata-se, nas palavras de Palas Atenas, da *descoberta da via dos desejos amistosos*⁴⁹. O paradoxo da violência é que ela divide mas também reúne. Sob a unanimidade do ódio, os desejos conflitantes tornam-se amigáveis: a guerra é paz, a vingança (pública e legitimada) é justiça. Se a guerra opera o retorno ao universal, como pensava Hegel, é porque ela cria as condições para a harmonização das vontades conflitantes: os rivais desprendem-se de suas particularidades e se ligam a uma causa maior. Paradoxalmente, a unanimidade pacífica liga-se à unanimidade guerreira. Uma vez diferida a violência, o “bom infinito” pode se estabelecer como o puro jogo recíproco de amor: “Se vosso amor responde ao seu amor/ e fordes veneradas para sempre,/ mostrar-vos-eis unânimes ao mundo,/ levando minha terra - esta cidade -/ pelos caminhos retos da justiça⁵⁰.”

⁴⁷ ÉSQUILO, *Oréstia*, p.185s; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁸ ÉSQUILO, *Oréstia*, p.233; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

⁴⁹ ÉSQUILO, *Oréstia*, p.186; trad. Mário da Gama Kury.

⁵⁰ ÉSQUILO, *Oréstia*, p.186s; trad. Mário da Gama Kury.

À GUISA DE CONCLUIR: HEGEL E A RECONCILIAÇÃO TRÁGICA

Se para Hegel o Estado é o lugar da eticidade onde as contradições da vida política encontram resolução de maneira definitiva, então, a tragédia das Eumênides é a forma desta realização, da vida absoluta na eticidade de um povo. Em seu ensaio sobre o direito natural, Hegel reconhece no processo de resolução da Oresteia a *imagem do absoluto*⁵¹; enquanto tal, ela fornece a chave que nos auxilia a entender a inspiração trágica de sua filosofia.

Já em *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural*, Hegel intui que a violência tem um papel importante na conservação da ordem política, pois concebe a guerra como um mecanismo que “conserva a saúde ética dos povos⁵²”. Na relação negativa que se estabelece entre os povos, diz Hegel, firma-se a individualidade de cada totalidade ética. Na necessidade desse momento negativo, a guerra indiferencia porque reduz ao nada a determinidade e a fixidez nas relações, evitando que permaneçam em uma “paz duradoura” ou, contra Kant, até mesmo “perpétua”⁵³. No plano interno da oposição na totalidade ética, a guerra opera a negação da negação porque, de um lado, renova os sentimentos construídos pelo negativo e, de outro, organiza a totalidade ética, equilibrando as relações de tensão entre os estamentos⁵⁴.

Nesse sentido, a guerra, enquanto permite o retorno ao universal, forma a *relação das relações* que se opunham como determinidades que geram contradições sem fim. A segurança que o estamento militar garante à totalidade ética permite, com efeito, o desenvolvimento do estamento econômico, que pode fruir da

⁵¹ HEGEL, Georg. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

⁵² HEGEL, Georg. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 59.

⁵³ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 59s.

⁵⁴ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 60s.

posse de seus bens e do Direito, tal como, em *Eumênides*, a guerra propicia o nascimento da esfera jurídica na forma do Alto Tribunal. Por via reflexa, a guerra evita o crescimento da desigualdade que a acumulação econômica produz, equilibrando a tensão no sistema⁵⁵. De modo análogo, em *Eumênides*, opera-se a passagem da confusão estéril das particularidades, que como absolutos formavam uma *oposição essencial* umas em relação às outras, para uma síntese superior na qual, diferenciadas em suas funções, atuam integradas ao conjunto ético.

Talvez por isso a eticidade e a tragédia do ético indiquem, na observação de Hegel, o jogo do absoluto como tragédia. A eticidade, enquanto indiferença absoluta e, ao mesmo tempo, oposição consistente, tem a oposição reprimida e, na indiferenciação, produz a reconciliação. Essa reconciliação consiste no “reconhecimento da necessidade e no direito que a eticidade outorga a sua natureza inorgânica e aos poderes subterrâneos na medida em que lhes cede e lhes sacrifica uma parte de si mesma”⁵⁶. Hegel assimila o movimento trágico ao sacrifício e, de forma implícita, ao processo alquímico⁵⁷. A “força do sacrifício”, diz ele, consiste na “intuição e objetivação da implicação com o inorgânico”. Por meio dessa intuição (“*in dem Anschauen*”) ou contemplação “se dilui esta implicação”. Da dissolução alquímica, ou mistura dos contrários, advém a *separatio* que gera a purificação: “se separa o inorgânico e, reconhecido como tal, se assimila pelo mesmo na indiferença”. Neste movimento, o vivente, ao relegar o que sabe ao reino inorgânico, reconhece o direito do inorgânico, enquanto ausência de articulação científica, como uma parte de si mesmo, e, sacrificando-o à morte, simultaneamente se purifica⁵⁸. Esse processo que compreende a crise e a reconciliação,

⁵⁵ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 67ss.

⁵⁶ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

⁵⁷ Sobre as fontes herméticas da filosofia de Hegel, dentre elas a alquimia, cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. New York: Cornell University Press, 2001.

⁵⁸ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

tal como visto na Oresteia, é a imagem do absoluto, ou, como diz Hegel, a *representação*, no aspecto ético da tragédia, que o absoluto joga eternamente consigo mesmo: engendrando-se eternamente na objetividade e, conseqüentemente, entregando-se nesta figura à paixão e à morte, mas também se elevando de suas próprias cinzas à majestade⁵⁹.

Essa compreensão da tragédia introduz também o que será a perspectiva histórico-sistemática de Hegel: a compreensão da história como o movimento trágico do absoluto. A tragédia do ético fornece a antevisão do todo como movimento eterno que ganha uma forma objetiva, que caduca, morre e renasce. Nisso assistimos o absoluto produzindo-se a si mesmo. Enquanto representação do absoluto, ou renascer majestoso da vida das cinzas da morte, *Eumênides* apresenta a concepção de destino que encontramos também na especulação de Hegel quanto à razão na história. Na procissão que encerra a peça é selada a união entre o destino (Parcas) e ciência absoluta (Zeus): “O povo preferido por Atena/ acaba de ganhar a paz aqui/ para a felicidade de seus lares,/ e assim vemos selar-se a união/ entre as Parcas e Zeus onividente!⁶⁰” As potências divinas, intrincadas, separam-se, opondo-se numa luta e, ao fim, reconciliam-se. É precisamente nisto, diz Hegel, que a *tragédia* reside: na natureza ética que “separa de si e se opõe como um destino a sua natureza inorgânica, a fim de que ela não se engaje numa intricação com esta, e, pelo reconhecimento deste destino no combate, é reconciliada com a essência divina, enquanto que ela é a unidade das duas⁶¹.”

Esse movimento constitui, para Hegel, a própria *divindade*. Embora tenha, em sua figura e objetividade visível, uma natureza imediatamente duplicada, o divino é o absoluto ser-um dessas duas naturezas. O movimento do conflito absoluto das duas naturezas se

⁵⁹ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74s.

⁶⁰ ÉSQUILO, *Oréstia*, p.187; trad. Mário da Gama Kury.

⁶¹ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 76.

apresenta na natureza divina, que se compreende como a *bravura* com a qual, no conflito, ela se liberta da morte (da outra natureza). Lutando com a outra natureza, nessa libertação, ela dá sua própria vida, que está vinculada a outra (natureza), e, a partir dela, ressurge absoluta, porque nessa morte, que é um autosacrifício pelo qual se desprende da segunda natureza, a morte é reprimida⁶². Nesse caso, o movimento divino se apresenta a outra (natureza) de modo que a pura abstração desta natureza - que é uma potência simplesmente subterrânea, ou a negatividade pura - é suprassumida por meio da reunião viva com a natureza divina. Nessa união com a natureza divina, que é o ser-um ideal no espírito, a segunda natureza tem o seu interior iluminado pela divina, e, resplandecendo-a, é convertida em um corpo vivo reconciliado⁶³.

A comédia, por sua vez, exclui o destino, pois ela “separa as duas zonas do ético” de modo que numa delas as oposições e o finito resulta sem essência, e na outra o absoluto constitua uma ilusão. Para Hegel a comédia expressa, sem dúvida, a *Ideia absoluta*, mas de forma alterada. A “relação autêntica e absoluta” só pode se dar no destino, ou seja, quando uma das zonas do ético resplandece *seriamente* na outra, formando uma relação material, para que venham “a constituir reciprocamente seu destino sério”. A “relação absoluta se alinha, assim, na tragédia”⁶⁴.

A filosofia de Hegel, por ter essa influência trágica do “trabalho do negativo”, guarda um pouco da dimensão mítica, pois a tragédia, na medida em que desenvolve temas míticos, apresenta as ações criminosas de forma “mítica”, pois as transgressões aparecem como necessárias à ulterior reconciliação. Talvez por isso existam aquelas ambiguidades que o professor Thadeu Weber bem notou nos textos de Hegel. Elas favorecem uma tendência

⁶² HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

⁶³ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

⁶⁴ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 79s.

necessária. É que a recorrência desse processo (de oposição e reconciliação) na mitologia e na religião, que para Hegel são representações do absoluto, pode ter fornecido a imagem incipiente do sistema que ele desenvolveu filosoficamente. Pois, para Hegel, a *imagem* da tragédia da vida ética é exatamente o que veio a ser no processo legal do povo de Atenas, no desenlace das Eumênides e de Apolo em relação a Orestes, antes de lograr a organização ética. De um lado, estão as *forças* do Direito, que consistem na diferença, e, de outro, Apolo, “*deus da luz indiferente*”⁶⁵, ou o princípio da indiferenciação. Ambas as forças estão implicadas no crime de Orestes. O povo, humanamente (no Aerópago), depositou na urna votos em número igual, reconhecendo a subsistência de ambas, uma ao lado da outra. Mas a mistura dos contrários idênticos, no receptáculo de morte que recebe as pedras da violência, por si só não soluciona o conflito; pois não se determinou nenhuma relação entre as forças, nem qualquer proporção entre elas. Para o sucesso da operação alquímica, restava ainda acrescentar um ingrediente especial que não é dado de maneira humana, pelo Tribunal, mas de modo divino, por meio da *Atena do povo de Atenas* que restituiu a Apolo o homem que foi, pelo próprio deus indiferenciador, implicado na diferença⁶⁶. Ao separar as potências da diferença e da indiferença que estavam confundidas pela implicação na crise - já que ambas haviam tomado parte no crime e estavam interessadas no destino do delinquente - Atena empreende a reconciliação, pois faz das Eumênides honradas, pelo povo, “como potências divinas”. Mas trata-se, como bem notou Hegel, da subjugação da natureza pela razão. Tal como no Estado ético hegeliano, a violência não é totalmente expulsa ou negada, mas integrada no todo orgânico na forma da necessidade da pena estatal e da guerra, da mesma forma a permanência das *Benfazejas* está condicionada, na peça, à

⁶⁵ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

⁶⁶ HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75s.

localização de seu templo, erigido na parte inferior da cidade. Desse modo, a natureza selvagem desfrutará da intuição de Atena, entronizada no alto da colina fortificada, e por meio de sua sabedoria divina será pacificada⁶⁷.

BIBLIOGRAFIA

ESOPPO, *Aesop's Fables*. Trad. Laura Gibbs. Oxford University Press (World's Classics): Oxford, 2002.

ÊSQUILO. *Oréstia*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991. Tradução: Mário da Gama Kury.

-----. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 191. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. New York: Cornell University Press, 2001.

GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Traduzido por Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.

-----. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário: pesquisas com Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*. Tradução Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

-----. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

-----. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

HEGEL, Georg.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado.— São Paulo: Loyola, 1995. I - Ciência da Lógica

-----. *Estética*, IV. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2004,

-----. *Fenomenologia do Espírito*, II, Petrópolis: Vozes, 1992 Tradução Paulo

⁶⁷HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 76.

Meneses Com a colaboração de José Nogueira Machado

-----. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía practica y su relacion constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Aguilar, 1979. Trad. Dalmacio Negro Pavon

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É realizações, 2015, Trad. Agemir Bavaresco Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*. Volume I. traduzido por Cecília Camargo Bartolotti. São Paulo: Loyola, 2009, p.174.

-----. *Ordem e História: volume II: o mundo da pólis*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009

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

