

ÉSQUILO COMO REPRESENTANTE DA *TRAGÉDIA DA VIDA ÉTICA* NO JOVEM HEGEL*

AESCHYLUS AS REPRESENTATIVE OF THE *TRAGEDY OF THE ETHICAL LIFE* IN YOUNG HEGEL

William Paniccia Loureiro Junior¹

<https://orcid.org/0000-0003-2086-5792>

Resumo: O presente artigo discorrerá sobre a estrutura daquilo que é comumente denominado de *A tragédia ética do absoluto* (*Die Tragödie im Sittlichen*), presente no ensaio *Sobre as maneiras científicas de se tratar o direito natural*, datado de 1802, escrito jenense atribuído à fase de juventude de Hegel. Esta exposição almeja trazer à tona, em sua originalidade, aquilo que o jovem pensador alemão concebeu como a relação do absolutamente ético consigo mesmo, isto é, da imbricada relação do negativo que nega a si como parte necessária da posição concreta do positivo. Para tanto, Hegel se apoia na tragédia grega a fim de melhor exprimir sua dinâmica conceitual, em especial, sobre o *Julgamento de Orestes*, presente na tragédia *Eumênides*, de Ésquilo. Qualificando-a como a encenação mais bem acabada de todo o processo do absoluto ético, de seus conflitos internos à sua reconciliação como povo organizado em si e para si.

Palavras-chave: Direito Natural. Jovem Hegel. Absoluto Ético. Ésquilo. Eumênides.

Abstract : This article will discuss the structure of what is commonly called *The ethical tragedy of the absolute* (*Die Tragödie im Sittlichen*), present in the essay *On scientific ways of treating natural law*, dated from 1802, an Jenese writing attributed to the youth phase of Hegel. This exhibition aims to highlight, in its originality, what the young german thinker conceived as the relationship of the absolutely ethical with itself, that is, the intertwined relationship of the negative that denies itself as a necessary part of the concrete position of the positive. To do so, Hegel relies on Greek tragedy in order to better express his conceptual dynamics, in particular, on the *Judgment of Orestes*, as seen in the tragedy *Eumenides*, by Aeschylus. Qualifying it as the best finished staging of the entire process of the ethical absolute, from its internal conflicts to its reconciliation as a organized people in and for itself.

Keywords: Natural Law. Young Hegel. Absolute Ethical Life. Aeschylus. Eumenides

* Este artigo é uma adaptação de parte do terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado: Cf. LOUREIRO JUNIOR, W. P. As críticas do jovem Hegel às teorias do contrato social: a problemática da gênese do Estado fundamentada no direito privado. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2019.

¹ Doutorando em Filosofia, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP / Guarulhos, Brasil. wplj03@gmail.com / <http://lattes.cnpq.br/4535944129436502>.

Introdução

O presente artigo discorrerá sobre a estrutura do conceito de *Tragédia da Vida Ética* (*Die Tragödie im Sittlichen*), elaborado pelo jovem Hegel em Jena. Pretendemos demonstrar a perspectiva hegeliana de um absoluto ético (*Sittlichkeit*)² enquanto *povo*, exposição esta que, em linhas gerais, está *pari passu* com a demanda de uma explicitação, ainda que parcial, da gênese do sistema hegeliano, com a finalidade de responder a pergunta: de que modo a tragédia, em especial a de Ésquilo, na vida ética de um povo, sinaliza a relação da positividade com sua negação interna?

Esta imbricada relação pode ser melhor delineada se retomarmos alguns ensaios de juventude do filósofo alemão. É em Jena que Hegel formula a ideia de identidade (*Identität*) da identidade (*Identität*) e diferença (*Unterschied*), a reconciliação (*Versöhnung*) entre ideia e realidade, entre história e razão, isto é, pensar a união da cisão – e pela cisão –, o real em sua totalidade com o ideal e irreal. Logo, põe-se a necessidade de tomar a razão como mestra de seu tempo, como algo que deverá suprasumir (*Aufhebung*) o momento imediato, como unidade do uno e do múltiplo. Isto será expresso, sobretudo, em sua perspectiva do Estado moderno enquanto âmbito propício para a promoção do absolutamente ético (*Sittlichkeit*), reflexão que leva o jovem autor suábico a enxergar o preterimento do direito público em relação ao direito privado como a marca histórico-lógica da modernidade em contraposição ao mundo antigo (a imediatidade do todo ético). O Estado não pode se denominar Estado – como assevera Hegel em um escrito que começou a ser esboçado em Frankfurt (1799-1800) e finalizado em Jena, a saber, *A Constituição Alemã* (*Die Verfassung Deutschlands*) – enquanto se identificar como um aglomerado de pessoas que coexistem sob um ordenamento estatal em função de defender seus interesses e proteger seus bens, o que, com efeito, solapa a perspectiva de um Estado racional de fins universais que expressa ontologicamente, enquanto Estado-povo, a totalidade ética absoluta. Ora, o Estado não tem por finalidade a proteção dos interesses privados dos indivíduos, porém, deverá, no entanto, reconhecer e absorver essa liberdade negativa e abstrata da esfera da economia e do direito em seu Ser.

É digno de nota o exame crítico levado a efeito pelo jovem Hegel no tocante à uma visão mecanicista de Estado.

² Evitaremos o uso consagrado da tradução de *Sittlichkeit* por Eticidade ou Moralidade Objetiva, optando, não raro, por absoluto ético ou absolutidade ética. Acreditamos que, em larga medida, esta tradução está intimamente relacionada aos textos de maturidade de Hegel. Porém, em Jena, sua filosofia se encontra em devir e, deste modo, buscamos traçar a separação necessárias de certas determinações para o léxico hegeliano.

A alternativa de Hegel, em resumo, só é possível sob uma concepção de filosofia que estaria em busca de conceber uma unidade na multiplicidade, identificando a necessidade lógica de todas as determinações dos particulares. Nestes termos, Hegel afirma que “deve ser visto como tarefa da verdadeira filosofia resolver as oposições que se apresentam e que ora são apreendidas como espírito e mundo, como corpo e alma, como eu e natureza etc.” (HEGEL, 2009, p. 36) e complementa que a “sua única ideia, que tem realidade e objetividade verdadeira para ela, é o ser suprassumido da oposição”³. Ou seja, devemos estar atentos à uma concepção do absoluto como processo – como veremos, processo trágico – da história, que funda a integração da história fenomenal no desenvolvimento da razão absoluta, em sua manifestação ética, na superação, negação e conservação de seus elementos.

Filosofias da reflexão e o poder de unificação

Por conseguinte, Hegel, no artigo de juventude *Fé e Saber (Glauben und Wissen)*, adota uma concepção de filosofia que pode ser expressa como *poder de unificação*. A filosofia deve superar as contradições existentes, tendo como fim último reconciliá-las. Superar as contradições, no que tange o direito natural, significa superar aquilo que o autor denomina de *filosofias da reflexão (Reflexionsphilosophien)*, ou seja, filosofias que se caracterizam por ratificar conceitualmente as cisões presentes na modernidade: sujeito e objeto, subjetivo e objetivo, fé e saber, entre outras.

Unificar as oposições representa também a possibilidade de se conhecer o absoluto pela razão e de se formular sua exposição sistemática. É no conflito necessário entre as oposições determinadas – a negação da negação – que o universal é posto como afirmação verdadeira.

Em posse de tal perspectiva, o jovem Hegel diz que “filosofias imperfeitas, por serem imperfeitas, pertencem em geral imediatamente a uma necessidade empírica e, por isso, é possível compreender a face da sua imperfeição a partir delas e nelas mesmas” (HEGEL, 2009, p. 21). Esta imperfeição se expressa exatamente na incompletude dessas filosofias que se restringem ao finito e, por isso, tendem, segundo Hegel, a absolutizar sua própria finitude, não reconhecendo os opostos, enquanto ser-outro de si, e aniquilando-os em função de se autodeterminarem como verdades últimas da realidade:

³ Ibid., p. 36.

O princípio firme deste sistema da cultura [*Bildung*], de que o finito é em si, para si, absoluto e é a realidade única, encontra-se, portanto, de um lado o finito e o singular, eles mesmos na forma da multiplicidade (...) porque o finito é capaz de ser apreendido pelo entendimento como um singular; do outro lado está justamente essa finitude absoluta na forma do infinito (HEGEL, 2009, p. 25)

Se as *filosofias da reflexão* absolutizam sua finitude, elas não podem penetrar no domínio da realidade enquanto tal. Permanecendo limitadas à imediatidade do saber, imperiosamente, sujeitas à ação do *entendimento*: o fator essencial desta cisão.

Por isso, é preciso, para salvar o absoluto das cisões da modernidade – percebe-se, assim, o sentido de novidade usualmente empregada aos escritos de Hegel em ena –, uma razão que se mostre superior ao *entendimento* (*Verstand*) absolutizado – e absolutizante – pela tradição filosófica analisada. Consequentemente, o pensamento que não perpassa as etapas constitutivas do absoluto em sua marcha racional, na verdade, não passa de uma elaboração unilateral de como se tratar o direito natural, não alcançando sua totalidade, seu movimento em si, devendo ser criticada – ou seja, devendo ser exposta em suas contradições internas.

Uma supressão (*Aufhebung*) crítica⁴, em que a própria formulação da crítica enquanto tal é a exposição da especulação enquanto filosofia, com efeito, sob os termos de levar a efeito uma análise da política (antiga) e da economia (moderna), visando uma reconciliação racionalmente ética em sua concretude da vida absolutamente integrada em um povo, ao mesmo tempo que afasta, em Jena, o jovem de seus períodos anteriores – a nostalgia do mundo grego na condenação irrestrita do mundo romano-cristão, em Berna, por exemplo, embora não desapareça do ensaio completamente, surge enquanto caracterização de momentos de existência distintos e necessários –, também o anui de estabelecer um modelo de pensamento próprio, distanciando-se do modelo schellingiano de pensamento⁵.

O mundo moderno é, antes de Jena, condenado severamente por Hegel enquanto um mundo da cisão por excelência contra o mundo antigo, da bondade e da beleza em

⁴ No artigo *Fé e Saber*, como defende María Paredes Martín (2007), o jovem Hegel assume que a faculdade da reflexão, desde de Kant, é limitada ao entendimento prático e, em vista disso, a crítica – que é crítica à reflexão do entendimento filosófico – é essencialmente filosofia (verdadeira), pois ocupa-se da superação de sua unilateralidade em busca de uma validação objetiva de si ao provar sua imanência positiva. Ou seja, haveria uma circularidade entre crítica e filosofia: “a crítica filosófica supõe a filosofia, mas esta, por sua vez, exige a crítica filosófica” (PAREDES MARTÍN, 2007, p. 23).

⁵ Acerca do distanciamento manifesto da filosofia hegeliana em relação à filosofia schellingiana, Bourgeois defende que, por um lado, a chegada de Hegel em Jena marca a tomada de posição em que a filosofia verdadeira “não é mais, para ele, a filosofia de Kant e Fichte, mas a filosofia especulativa de Schelling” (BOURGEOIS, 1986, p. 9). Todavia, de maneira concomitante, o ensaio sobre o direito natural também é decisivo em marcar o afastamento de ambos: pois, em linhas gerais, Hegel erige seu edifício especulativo, endossando que “absoluto é identidade, que é ‘identidade da identidade e da não-identidade’ (...) como reflexão, um instrumento *orgânico* – um *momento* – de si mesma como especulação” (BOURGEOIS, 1986, p. 14).

florescimento. Tal perspectiva juvenil esmorece, paulatinamente, no decorrer dos anos seguintes. Em pouco tempo, no artigo sobre *A Constituição Alemã*, Hegel afirma a igualdade de necessidade de ser das duas esferas, particularidade econômica e universalidade política, e a subordinação da primeira à segunda. Porém, é no ensaio sobre o direito natural que essas questões encontram uma formulação mais densa. Em posse da ideia de crítica enquanto especulação, Hegel reexamina a relação entre a antiguidade e a modernidade não apenas como uma relação entre coexistências em conflito (determinando à sujeição da última à primeira), mas enquanto reconciliação⁶ – ou reunião – concreta da autoridade do todo e também da liberdade do indivíduo, que *A Constituição Alemã* suscita mas não assume necessárias.

A faculdade da reconciliação (*Versöhnung*) emerge, então, como demanda ontológica da Razão (*Vernunft*).

Tragédia da vida ética

Apesar das contribuições do ensaio *Fé e Saber* para aclarar as linhas primevas do pensamento dialético hegeliano, é em seu ensaio a respeito do direito natural, datado de 1802, que encontramos a concepção da vida ética de um povo como tragédia.

Hegel se debruça sobre o pensamento trágico, retomando o drama grego, com o intuito de encontrar as possibilidades de superação das cisões modernas, enfocando, de modo inovador⁷, *A tragédia ética do absoluto (Die Tragödie im Sittlichen)*, presente no ensaio *Sobre as maneiras científicas de se tratar o direito natural: Seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften)*, publicado no *Jornal Crítico de Filosofia (Kritisches Journal der Philosophie)*, datado de 1802. Ou seja, o jovem Hegel empreende um exame do que, na vida ética absoluta de um povo, relaciona-se com sua negação interna, a

⁶ Concordamos, neste ponto, com a afirmação de Habermas (2000) de que Hegel “apoia-se tacitamente em seu diagnóstico da época do Esclarecimento; somente esse diagnóstico o autoriza a pressupor o Absoluto, a estabelecer a razão (diferentemente das filosofias da reflexão) como *poder de unificação* (2000, p. 35).

⁷ Segundo Miguel de Beistegui (2000), a retomada dos estudos de tragediógrafos gregos se deve ao fato de que a filosofia alemã buscava uma forma de ultrapassar o abismo herdado da *Filosofia Crítica*, ou seja, a tragédia cumpriria a função de servir de ponte para que os problemas do formalismo kantiano pudessem ser solucionados já que a pista para possibilidade de sua superação estaria, então, na própria filosofia kantiana: a “(re)construção do edifício crítico pela mediação do papel ‘dos julgamento (*Beurteilungen*) estéticos” (2000, p. 1). Segundo Beistegui, a *Crítica do Juízo* sustentaria, em certa medida, a vontade da filosofia em construir esta passagem (*Übergang*): “a terceira *Crítica* se ocupa do belo e do sublime apenas na medida em que o juízo estético se encarregaria da promessa de realizar a passagem” (*ibid.*, p.3).

relação do negativo que nega a si – em sua autodivisão (*Selbstentzweiung*) e autoconciliação (*Selbversöhnung*) – como parte necessária da posição concreta do positivo, modelada, sobretudo, no conceito de *sacrifício*⁸ do absoluto. Isto posto, o exame da leitura que Hegel projeta sobre o *Julgamento de Orestes*, presente na tragédia *Eumênides*, de Ésquilo, é significativo. Qualificando-o como a encenação mais bem-acabada de todo o processo do absoluto ético concreto, de seus conflitos internos à sua reconciliação como povo organizado em si e para si após julgamento no Areópago.

Projetando no julgamento de Orestes - leitura que Hegel faz da trilogia esquiliana após passar a exame o direito natural em sua natureza empirista, no primeiro capítulo, e em sua natureza formalista, no segundo capítulo – a necessidade de se identificar a identidade da diferença do Estado enquanto povo como identidade concreta, totalidade – antiga – do universal e do particular, e da identidade enquanto indiferença do Estado abstrato – moderno – em seus momentos constitutivos, a realização da identidade (o Estado enquanto autoridade propriamente política) e da diferença (a sociedade civil-burguesa) é posta como algo antecipado pelo mundo antigo. Ora, a determinação da intuição levada a efeito pelo *conceito*, ou a subsunção da intuição sob o conceito, o indivíduo como tal face à natureza (que ele racionaliza sob os auspícios do entendimento prático), é a negação da vida ética natural, isto é, todo o campo da natureza ética que Hegel trata – sua autodeterminação enquanto intuição (determinação indiferenciada e não mediata, indiferente e identidade), enquanto conceito (determinação diferenciada) e, assim, enquanto conceito da intuição (ação de um sobre o outro) – cristaliza-se na dialética entre a problemática moderna (da diferenciação em absolutização) e a problemática antiga (da identidade da indiferença), prevista, segundo ensaio sobre o direito natural, pelo mundo grego, mas em germe, isto é, não reconhecida por ele e nele presente – de modo não trágico – apenas podendo ter realidade apenas como algo *cômico*.

⁸ Todo o processo de diferenciação e unificação, conforme descrito no ensaio sobre o direito natural, é tomado por Hegel como *sacrifício*, isto é, enquanto ela, a totalidade ética, “cede e sacrifica uma parte de si mesma” (HEGEL, 2007, p. 97) ao total abandono em relação a si mesma e ao Estado, representaria, a rigor, precisamente a própria morte desta parte, pois é pelo sacrifício que a possibilidade de reconciliação está posta, isto é, momento que se prova necessário para o resultado do processo: “o inorgânico separado e reconhecido como tal, por aí ele mesmo acolhido na indiferença; mas o vivo, enquanto, o que ele sabe como uma parte dele mesmo, ele o põe neste ser inorgânico e o sacrifica à morte, reconheceu o direito de uma tal ser [inorgânico e morto], e, ao mesmo tempo, purificou-se desse último” (*ibid.*, p. 97).

Especulativamente falando, isolar de Si o inorgânico, isto é, aniquilá-lo em relação consigo mesmo nesta espécie de abandono absoluto de Si levada a efeito pela vida ética absoluta, permite que o Si, em sua contradição mais íntima, reflita, neste processo de autodiferenciação e volte-se sobre si mesmo a fim de se autopurificar.

O artigo sobre o direito natural, ao sistematizar a vida em sua dimensão ético-política, funda especulativamente, em sua concretude, a inserção do indivíduo na comunidade popular, que é a vida ética verdadeira no próprio indivíduo e no povo ao mesmo tempo. O mundo das necessidades, do trabalho liberal, da atividade econômica (sistematizado pelo estamento do burguês), tem significado, no limite, por ser idealidade autodiferenciada de uma totalidade substancial originária em sua potência histórica de desenvolvimento. Sob o circunspecto do jogo entre universal e particular até aqui descrito, a existência da infinitude negativa do particular – que a si mesmo torna idealidade em sua abstração – é processo e resultado – o sujeito é a substância do ético – do absoluto em seu agir contra si mesmo, ou seja, sua plena realização. É isto que Hegel denomina de *Tragédia da vida ética*.

Se o ensaio jense pode ser resumido como uma formulação e aprofundamento da questão da significação positiva do negativo da vida ética em sua construção racional sob a ótica do conflito da totalidade em si e para si, na intenção de pavimentar o caminho para que uma reconciliação entre as cisões possa emergir, então, a construção de um Estado de cunho racional, em Hegel, só pode vir a se realizar enquanto algo absolutamente ético, de forma que, em função disto, também figure como algo de absolutamente livre.

A última seção do terceiro capítulo do artigo sobre o direito natural, então, versa especificamente sobre o sentido verdadeiro do negativo da vida ética e sua restituição de volta ao seio do positivo como negativamente universal – a relação entre os estamentos – e como negativo propriamente particular – a relação dos estamento articulados com o Estado verdadeiro – que, por fim, desembocará na retomada da crítica às teorias que tratam do direito natural – tendo definido as bases para o exame especulativo do indivíduo moderno ou da verdadeira existência individual, bastará expor a absolutização, nestes moldes, realizada pelo direito natural moderno –, determinando, deste modo, especulativamente a relação do Estado com os indivíduos enquanto tais, isto é, o negativo *singular* da vida ética⁹.

Na medida em que o sacrífico do absoluto é, de início, apresentado pela negação da qual ele mesmo se opõe a si – como um *destino* – em que ele se diferencia *em* si mesmo e *de* si mesmo progressivamente, assevera, ao mesmo, tempo, na tradução da tragédia grega, a perspectiva de uma cultura grega concreta que, a rigor, contém em si uma positividade rica de negatividade a ser levada a efeito em seu devir histórico.

⁹ Segundo a lógica de leitura proposta por Bourgeois para a compreensão desta última seção do terceiro capítulo sobre o direito natural, temos que “A caracterização como algo de trágico da relação ética do universal e do singular, do povo e do indivíduo, é ela mesma estabelecida em três tempos: primeiro, a *definição* de tragédia do ético; depois sua *oposição*, a comédia do ético; por fim, a *verificação* da essência trágica do ético em seu ser verdadeiro” (BOURGEOIS, 1986, p. 447).

Em outras palavras, há uma intuição trágica – intuição, pois ainda se mantém nos escritos da antiguidade, isto é, no âmbito do absoluto em sua imediatidade, ou verdade ética natural – do absoluto, em que o resultado do processo em si pode ser visto como germe em seu início.

A interpretação levada a efeito por Hegel, então, reveste a tragédia grega do sentido original e revelador da verdade do absolutamente ético, precisamente por sua aproximação intuitiva do absoluto e seu devir – o divino¹⁰ e indiferente – que ele afirma:

A imagem desta tragédia, determinada de maneira mais precisa para o [aspecto] ético, é a solução disto que foi o processo das Eumênides, como as forças do direito, que está na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, concernente a Orestes, diante da organização ética, o povo de Atenas (HEGEL, 2007, p. 98)

Ora, a tragédia do absoluto, ou “a tragédia que é o absoluto” (BOURGEOIS, 1986, p. 459), está afirmada prontamente de início como tragédia originária, em sua gênese mesma, constituindo o ser do absoluto na representação ético-política esquiliana.

Por enquanto, então, no terceiro capítulo do artigo sobre o direito natural, a caracterização do ser do absoluto como identidade da identidade e da diferença – a manifestação (diferenciadora) como identidade de indiferença (a diferença que põe sobre si a unidade) e a relação (a identidade que retorna à diferença) da unidade e da multiplicidade: o absoluto é a antinomia de si mesmo enquanto identidade, seu ser em-si é ele mesmo diferença ou infinidade (seu fenômeno). Dito de outro modo:

O absoluto é identidade e diferença, absolutidade e infinitude, essência do fenômeno e fenômeno da essência; seu fenômeno é identidade de si mesmo e diferença de si mesmo (...) cada fenômeno é indiferente e relação. A identidade, sinônimo do ser, é, em todos os níveis, *imediatamente* a diferença dela mesma e a da diferença, a diferença está *pressuposta nela*, não sendo *posta por ela* graças um processo ou mediação¹¹

Esta concepção do absoluto em seus diversos momentos constitutivos, afirmação construída por Hegel desde o início do texto, neste percurso valorativo do todo sobre as partes

¹⁰ Termos de conotação religiosa, resultado das investigações hegelianas a respeito da religião, ainda utilizados por Hegel no ensaio sobre o direito natural, nesta conjugação entre o mundo cristão e o mundo helênico, será, em sua grande maioria, descartado, visto que foge ao escopo do presente trabalho. A divisão que assumimos, então, o tocante ao *divino* e o *não-divino* ou *corpóreo* é esta a ser plasmada na interpretação hegeliana do processo de Orestes, jamais perdendo de vista a característica especulativa que marca o ensaio, a identidade da identidade e da não-identidade ou diferença.

¹¹ *Ibid.*, p. 461.

e das partes como constituição por excelência do todo, terá, em sua definição final, a afirmação segundo a qual o sacrifício tornar-se-á a expressão máxima e a concretização da negatividade absoluta que Hegel descortina e implanta no seio do absoluto, uma alteridade – forçada pela total entrega, sacrifício, morte e reconciliação – do inorgânico.

O ponto essencial retratado por Hegel é sua concepção de absoluto, nova até o presente momento, como sendo originariamente não mais simples positividade, mas *negação de si*, isto é, *ação*: não mais pura substância, mas sobretudo, *sujeito*.

O universal contém e está contido no singularizado, sendo imediatamente diferença de si mesmo e identidade independente de qualquer processo mediador. Todavia, antes, o singular e a indiferença absoluta estão naturalmente relacionados em todos os níveis: desde a simplicidade do imediato e natural – substância simples original – até o final da marcha (trágica) do absoluto.

Sendo princípio e, ao mesmo tempo, resultado, agora, a negatividade, não mais pressuposta no positivo, mas apartada e em *eterno* jogo com ele, satura o positivo de negatividade em si e de si: o sacrifício ou auto-negação. Algo idêntico a si mesmo, o positivo é o negativo integrado em seu ser, o diferente ele mesmo: o “divino, na sua figura e objetividade, tem imediatamente uma natureza duplicada, e sua vida é o absoluto ser-um destas [duas] naturezas” (HEGEL, 2007, p. 98).

A posição do negativo ao positivo revela – pois é oposição que o positivo joga contra si mesmo – identidade de si e de seu ser-outro, assumida, por isso, como algo absolutamente necessário. Ele é movimento, processo, segundo o qual a identidade se nega em relação a si na exteriorização de seu ser em outro – o inorgânico – que é, em último caso, ela mesma: removendo qualquer caráter possível de um absoluto que não esteja em movimento, Hegel defende, no cerne desta identidade diferenciada, o sujeito como substância em seu sentido verdadeiro, e afirma, ademais, aquilo que já estava introduzido deste o início do artigo, a saber, a *ressurreição* da identidade absoluta é a diferença e somente através da diferença ela pode autenticamente *renascer*, pois, como dissemos, o singular é totalidade e a totalidade é o singular.

Ora, este *ser-reunido* é a negação da negação, ou a auto-negação, que é também seu destino.

O combate ao destino – o combate a si mesmo como ser-outro – é a afirmação própria que se afirma através deste ser-outro como algo de si mesmo, ou Si mesmo, reconhecido e reconciliado: ele – o ser-outro de si – não pode ser algo não-reconhecido, não pode ser

qualquer coisa diferente disto. Reconciliação (*Versöhnung*) é, acima de tudo, reconhecimento (*Anerkennung*).

Logo, o absoluto, em sua plena objetividade, é intrinsecamente conflito absoluto entre duas naturezas que são uma e mesma. Com efeito, adicionando o fato de que uma natureza, na separação – que é sacrifício da primeira e morte da segunda – “ressuscita igual e absolutamente a partir e fora”¹² de si, podemos concluir o seguinte: o inorgânico que ressuscita do lado exterior e se volta contra e para o interno da primeira natureza ou o orgânico: a qualidade especialmente especulativa consiste justamente na apreensão deste movimento do divino ou indiferente que se expõe em momentos neste complexo movimento:

Aparecendo igualmente à outra [natureza], o movimento divino se expõe de tal sorte que a pura abstração desta [natureza], que seria uma potência simplesmente subterrânea, [uma potência] negativa pura, é suprassumida pela reunião viva com a natureza divina (...) e faz dela seu corpo vivo reconciliado¹³

O absoluto, por conseguinte, como identidade verdadeira e absoluta da *re-união* suprassumida entre as duas naturezas, expõe aquilo que é o divino em si – isto é, a suprassunção do puro negativo em si e para si – e indica, ao mesmo tempo, com a definição de corpo vivo, a unidade do divino e do não-divino. A alma e a manifestação corpórea dela: a unidade ética e sua diferenciação no elemento último da realidade. Ou seja, a hierarquia remodelada em que, na vida ética absoluta o momento relativo não é mais dominado pelo primeiro, mas reconhecido como momento necessário e parte integrante de si – corpo vivo reconciliado.

A tragédia esquiliana traduz os conceitos lógicos e históricos apresentados por Hegel até aqui. O conflito que o absoluto produz ele mesmo, contra si, que ao mesmo tempo é ele próprio em seu ser verdadeiro, engendrado em diferentes níveis, estão todos expressos no processo das Eumênides.

Nas *Eumênides*, a questão do conflito trágico entre a universalidade substancial consciente de si surge de modo pleno no instante do julgamento de Orestes: enquanto o povo de Atenas, que é a própria organização ética em si em sua disposição ao julgamento, se reúne em audiência, o herói é tido como parte unilateral do conjunto a ser julgado e sua tormenta, as

¹² *Ibid.*, p. 98

¹³ *Ibid.*, p. 98

Erínias, a outra parte unilateral deste conjunto. Destarte, a igualdade do número de votos significa, sobretudo, que:

O qual, de maneira humana, enquanto o Areópago de Atenas, deposita na urna das duas forças votos em número igual, reconhece a subsistência de todas as duas uma ao lado da outra, entretanto, assim, não regula o conflito e não determina nenhuma relação e nenhum vínculo entre estas forças¹⁴

O reconhecimento do lugar necessário do negativo na essência mesma do positivo, levada a efeito pela organização ética ou povo, reside na equivalência dos votos dos sujeitos na urna: reconhecimento da subsistência uma ao lado da outra; reconhecimento da correlação como necessária. Contudo, o conflito não é regulado, o vínculo entre Orestes e as Erínias, ainda que reconhecidamente necessário, fica estanque e sem resolução se a tragédia cessasse na disposição dos votos do povo ateniense apenas.

Ora, a diferença da relação negativa da correlação (vida propriamente econômico-jurídica) e da relação positiva da correlação (vida propriamente política) manifesta a solução ético-política de uma espécie de indiferenciação dessas duas relações correlacionadas neste reconhecimento recíproco dentro de um Estado racional.

Apolo, por um lado, é o deus da indiferença, sobretudo como representante da indiferença ética, transparecendo como a auto-negação das diferenças individuais elas mesmas – ou seja, sua identidade –, contrapondo-se às Erínias, do outro lado, definidas como as potências do direito, a própria diferença.

O julgamento de Orestes condensa tudo que fora exposto por Hegel até aqui que, como não poderia deixar de ser, culminará na afirmação de que o Estado deve separar de si ao mesmo tempo em que reconhece a esfera econômica-jurídica.

Assim, o deus da vida ética – eminentemente político –, Apolo, exige de Orestes que vingue a morte de seu próprio pai, Rei Agamémnon, contra sua mãe, Clitemnestra, esposa do rei e amante de Egisto, pois ela havia tramado a morte do rei em função do que fora feito com sua filha, Ifigênia: oferecida em sacrifício pelo pai para que os gregos pudessem navegar rumo à guerra. Os assassinatos culminam no dia em que, vitorioso após a guerra travada contra Troia, Agamémnon regressa.

Assim, a demanda de reparação advém do próprio Apolo, não sendo exclusivamente um ato singular de Orestes: Apolo implica Orestes *na diferença* ao mesmo tempo que, do

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

outro lado, Orestes afirmara o indiferenciado por meio de um ato político: a negação de sua singularidade por meio do matricídio, ato necessariamente unilateral.

Ao afirmar o momento do universal pela negação do individual, o indivíduo afirma ao mesmo tempo a si mesmo e o que é contra si mesmo, dado que o segundo momento identifica-se diretamente com o primeiro momento: ao diferenciar-se da diferença – identificação com a unidade política –, Orestes a exalta. Contudo, como vimos, é preciso que a totalidade popular, efetividade da vida ética absoluta, se realize no indivíduo e, com efeito, o momento ético imediato e o momento ético indiferenciado devem se reconciliar em sua identidade, reconhecendo, assim, o valor positivo do primeiro estamento, propriamente político e o segundo estamento, apolítico. Este é, a rigor, o sentido ético da tragédia esquiliana: o povo ateniense – vida ética absoluta da totalidade popular – demanda igualdade à Apolo e às Erínias – a potência subterrânea, tanto momento da vida ética absoluta e momento da vida ética relativa, econômico-jurídica, que restitua Orestes – o indivíduo, substância simples e complexa, dedicado à vida política, implicado na diferença e reconciliado ou restaurado no final do processo ou julgamento – plenamente.

A igualdade numérica dos votos, que ocasionou o perdão de Orestes, é a prova, para Hegel, de que os momentos da vida do herói são reconhecidos de maneira proporcional. É o reconhecimento da subsistência das particularidades, uma ao lado da outra, do matricídio à vingança das Erínias.

Apolo instiga Orestes contra Clitemnestra, pois vingar o próprio pai contra a própria mãe, negar o particular é, deste modo, de antemão, a afirmação de Orestes sobre o universal e, simultaneamente, não podemos perder de vista que é o próprio Apolo que submete Orestes na diferença.

Contudo, Orestes é forçado a contrapor a identidade que erigiu com a vida universal – política ou indiferente –, momento da obra em que Orestes é reconhecido como criminoso, passando a ser perseguido e atormentado pelas Erínias logo nos últimos trechos da *Coéforas*.

Ambos os momentos, no desfecho da tragédia, segundo Hegel, reconhecem, como dissemos, que são inevitáveis, reconhecem a necessidade de um para a subsistência do outro. Desse modo, a contradição que travam entre si, dentro do herói, efetiva a compreensão do sacrifício do universal como um estágio que, por sua natureza, demanda o momento em que possa – nas palavras de Hegel – renascer das cinzas. Esse renascer é possibilidade, posto que a necessidade destes dois momentos anteriores exige que a imbricação termine: a supressão de ambos e a restauração dos estados.

As Erínias, sob esta ótica, que se voltam violentamente contra o ato político ou indiferente de Orestes, acabam sendo transfiguradas em potência divinas amigáveis, isto é, *Eumênides*: reconduzidas ao seio da *pólis* e, sob um altar dedicado à elas, fora e abaixo da Acrópole, quando – irritadas pelo resultado do julgamento, elas – ameaçam o próprio povo de Atenas, sendo acalmadas pela deusa Atena, que reconhece o poder que delas provém e promete erguer um templo na cidade em sua homenagem, convertendo-as em prol do todo.

Atena – a vida ética relativa em sua *subordinação* como simples momento à vida ética absoluta no Estado – é a expressão final da trilogia: é seu o último voto a ser depositado na urna, ou seja, o verdadeiro vínculo entre os unilaterais julgados pela assembleia ateniense. Deusa da sabedoria, antes de tudo, é Atena que afirma a cidade em sua auto-diferenciação, indicando ao lugar preciso – submisso – das Eumênides – Erínias *convertidas* – para que elas podem ser veneradas, contendo a selvageria natural destas enquanto diretamente reguladas pela universalidade política.

Mas, de modo divino, enquanto Atena de Atenas, restitui totalmente o homem que foi, pelo próprio deus, implicado na diferença, a este e, com a separação das forças que tinham todas as duas partes no crime, empreende assim a reconciliação¹⁵

A intervenção da deusa Atena, que julga, após o povo ateniense – e a seu lado – o destino do herói, é a manifestação de reconciliação que Hegel anseia.

As Erínias revelam-se, metaforicamente, como a *vida ética relativa*, a vida burguesa. O ponto basilar é que as Erínias não são destruídas por Atena: seu resultado, então, não é o de negá-las de forma absoluta – ainda que sejam denominadas como forças que ameaçam toda a estrutura da cidade, forças subterrâneas à cidade, isto é, gerada pela cidade e à ela pertencente –, mas isto também não implica que sejam assumidas como se fossem entidades inelutáveis: é o ato de acolhê-las no berço ateniense, provendo na cidade-estado um lugar para que se alojem, com a fundamental ressalva: sempre hierarquicamente abaixo do Areópago.

De uma maneira tal que as Eumênides seriam honradas por este povo enquanto forças divinas e teriam agora sua permanência na cidade, se bem que sua natureza selvagem desfrutasse da intuição de Atena tendo seu trono no alto, sobre a colina fortificada, em face de seu altar erigido na parte baixa da cidade, e por aí seria pacificada¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶ *Ibid.*, p. 99

Este é o cerne da reconciliação hierarquicamente estabelecida da tragédia: o primeiro momento deve reconhecer a positividade do segundo, enquanto o segundo momento passa a reconhecer que o primeiro é seu fundamento e mestre.

Ora, com efeito, Hegel apresenta dois modos de intervenção do povo de Atenas: em primeiro lugar, de modo humano, diferenciado como a multiplicidade dos números de votos no Areópago e, em segundo lugar, enquanto a própria Atena de Atenas, isto é, enquanto identidade. A origem do conflito está posta, pois mesmo em seu momento político, a administração do Estado não pode se desprender da perspectiva essencial do direito que consiste, como sabemos, em privilegiar a diferença e a absolutizar o indivíduo. Porém, se a vida ética encontra lugar dentro deste mesmo indivíduo, ainda que por meio da fixa oposição de seus momentos, característica do entendimento, o Estado racional manifestará, por isso, a incapacidade do direito (algo do humano) em decidir sobre o problema político em si, que é do âmbito da relação ética (divino) do político.

Em outros termos, o que temos é uma retomada do que expusemos antes: o problema perpetuado pelo direito na modernidade e que está presente nas teorias que versam sobre o direito natural. Como supracitado por Hegel, a reconciliação constitui-se em uma dupla faceta: o da maneira humana, enquanto o Areópago de Atenas, e o da maneira divina, enquanto Atena de Atenas. Assim, sabemos que o conceito de direito, para Hegel, não é universalizável por definição – que o texto hegeliano revela, ponderando pontualmente ao lado da tragédia de Ésquilo, é justamente o que as citações configuram e que regem as personagens de Orestes e das Erínias: a integração do mundo privado na totalidade do Estado, a integração das Erínias na parte baixa da cidade –, voltando-se contra sua origem e sendo por ela subsumido.

Ora, ao indicar que a resolução do conflito não pode ser outra que não o trabalho de Atena, isto é, a cidade mesma por si enquanto unidade divina – não unicamente em sua plena corporeidade como no empate inicial dos votos –, Hegel defende que a afirmação do Estado pelo individual e do indivíduo pelo individual não pode ser o lugar da real existência deste Estado, pois a unidade – Orestes perdoado e as Erínias reconhecidas e transformadas – dos momentos distintos não é mais individual em sua determinação, dado que a vida ética é o Estado ele mesmo que, ainda que dividido em estamentos igualmente necessários, dividido exclusivamente em indivíduos, determinam organicamente sua identidade. De maneira equânime, a identidade organicamente reconciliada quem determina também a necessidade hierarquizada de reconhecimento em suas diferenças na totalidade concreta e,

consequentemente, Hegel termina por pavimentar o caminho para que toda teoria moderna que se proponha a tratar do Estado coloque-se sob o crivo da especulação.

É esta percepção que, segundo Hegel, priva as teorias contratualistas de alcançarem o domínio da totalidade ética. O que Hegel reprova não é unicamente os atores privados das relações econômicas – estes possuem suas funções específicas e não devem ser extirpados –, mas, ao contrário, sua absolutização ilegítima levada às últimas consequências pela modernidade. A busca pela harmonia, ou pela unidade, encontra sua solução racional no Estado racional.

O princípio universal da racionalidade ética, em que o Estado racional é identidade de sua diferenciação em si mesmo e seu próprio ser-outro, excluído dele em favor desta diferenciação e reconciliado posteriormente, interpretado na tragédia esquiliana, ilustra perfeitamente a organização do Estado racional moderno: a relação de hierarquia dos estamentos da vida ética absoluta sobre a vida ética relativa.

Ora, o povo é a substância absoluta das subjetividade individuais, seja – como demonstram as análises precedentes – enquanto afirmação moral, como no caso da forma universal do Eu do burguês, ou seja real como no caso do cidadão-soldado, subdividido em estamentos, cujo sentido verdadeiro dessas etapas é o de se afirmar, assim, a totalidade do conteúdo existente dentro de um povo organizado organicamente.

Assim sendo, então, a vida ética absoluta de um povo afirma-se nele mesmo, seu agir tem por objetivo a totalidade popular presente em suas singularizações, em que cada um é um ser positivo e é, também, *um ser* com algo de puramente negativo.

Na obra *Sistema da Vida Ética (System der Sittlichkeit)*, Hegel afirma que a vida ética é

Determinada de um modo tal que o indivíduo vivo enquanto vida seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja uma só coisa com a consciência absoluta e que a própria consciência absoluta seja consciência empírica (...) este ser-igual completo só é possível por meio da inteligência ou conceito absoluto, segundo o qual o ser vivente se põe como contrário de si mesmo, como objeto, e este próprio objeto se põe como vitalidade absoluta e absoluta identidade de um e de muitos (HEGEL, 2018, p. 62)

Assim sendo, a substância é sujeito; o positivo é negação de si; o ser determinado – seja *ser* como determinação empírica ou formalista ou sob qualquer outro aspecto no sentido considerado desde o início da presente dissertação – é *ato*, agir em movimento contra si mesmo; o ato é negativo; o absoluto é, por fim, o espírito enquanto tal. Em certo sentido, o que representou nossa tentativa em expor o imbricado conteúdo – por vezes, demasiadamente

obtusos – deste ensaio hegeliano, acompanhando a dinâmica entre universal, particular e singular, que permeia, à sua maneira, a *identidade da identidade e da não-identidade* (enquanto parte essencial e reconciliada dentro da identidade) é o foco principal da dissertação ora apresentada, plasmada como a manifestação ética do absoluto e sua ulterior subjetivação enquanto substância ética.

Como sintetiza Marcos Lutz Müller

Este núcleo trágico da vida ética, que exprime a autonegação do próprio absoluto e o sentido purificador do seu sacrifício, é a chave especulativa pela qual Hegel, sem abandonar a primazia clássica do agir político sobre o trabalho, a propriedade privada e o direito, rompa com a sua dominância exclusiva, reconhecendo que estes são, do ponto de vista da modernidade política, dimensões igualmente essenciais da comunidade ética, enquanto, certamente, subjugado a acolhidos na eticidade absoluta (MÜLLER, 2003, p. 62)

A tragédia do ético é, em certo sentido, então, o fato de se ter a necessidade de se estar em eterna busca de uma forma de *Versöhnung* que é por si mesma gerada, pois sendo o absoluto universal, não pode manifestar-se objetivamente de outro modo que não através dos particulares enquanto tais, do *Eu*.

Hegel insere, desde Jena, a necessidade premente de se tomar – ou de se pensar – o absoluto como *Eu*, enquanto início e fim, simples e complexo. A absolutidade ética (*Sittlichkeit*) se efetiva na totalidade enquanto povo, cujo acesso se dá pela mediação positiva da autonegação em que o negativo se afirma absoluto através do sujeito (no próprio sujeito) enquanto tal, enquanto ser real e, ao mesmo tempo, ser abstrato. A limitação indelével do sujeito individual resulta na força que este fomenta sobre si mesmo, a força do negativo em absolutização no indivíduo – a título de exemplo, como vimos, os membros do primeiro estamento se sacrificam aniquilando suas singularidades determinadas no combate como prova de pertencimento – no seio da positividade de um povo, ou seja, o *espírito de um povo* em sua formulação jenense ainda, enquanto manifestação da vertente positiva do próprio negativo. A *positividade da relação consigo do negativo*, que aparece no ensaio como o elemento mais rudimentar e, ao mesmo tempo, mais fundamental, escrito anos antes da *Fenomenologia do Espírito* de 1806.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013.
- ALZNAUER, M. (org.). *Hegel on Tragedy and Comedy*. New Essays. Nova Iorque: State University of New York, 2021.
- ARANTES, P. *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- _____. *Formação e Desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- BALIBAR, É. *Violence et Civilité: Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris: Galilée, 2010.
- BARKER, D. W. M. *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2009.
- BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BOBBIO, N. *Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- _____. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. São Paulo: UNESP, 1991.
- BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 1999.
- _____. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803)*. Comentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna. Paris: Vrin, 1986.
- _____. *La raison moderne et le droit politique*. Paris: Vrin, 2000.
- _____. *Etudes hégéliennes (raison et décision)*. Paris: Vrin, 1992.
- CHÂTELET, F. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- COMAY, R. *Mourning sickness: Hegel and the French Revolution*. California: Stanford University Press, 2011.
- COSSETIN, V. L. F. *A Dissonância no Absoluto : Linguagem e Conceito em Hegel*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

- HEGEL, G. W. F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural: su lugar en la filosofía practica y su relacion constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madri: Aguilar, 1979.
- _____. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel: de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*. Paris: Vrin, 1990.
- _____. *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.
- _____. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2009.
- _____. *La Constitucion de la Alemania*. Madri: Aguilar, 1972.
- _____. *On Christianity Early Theological Writings*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- _____. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HYPPOLITE, J-F. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- _____. *Crítica da razão pura*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo, Martins Fontes, 2015.
- KERVÉGAN, J-F. L'institution de la liberte. In: HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- _____. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. São Paulo: Manole, 2006.
- LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1981
- LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MÜLLER, M. L. *O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo*. *Filosofia Política*, Rio de Janeiro, série III, n. 5, 2003.

PAREDES MARTÍN, M. C. “Saber” y “creer” en la primera metafísica de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 4, n. 7, p. 21-47, dez. 2007. Disponível em: <
<http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/14>>. Acesso em: 10 de fev. de 2017.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VAZ, H. C. de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2014.