

ESCOLA DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS CRIMINAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS CRIMINAIS

WILSON FRANCK JUNIOR

CRISE MIMÉTICA E EVOCAÇÃO DE ORDEM: UMA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA
JUSPOLÍTICA DE HEGEL A PARTIR DA ANTROPOLOGIA DE RENÉ GIRARD.

Porto Alegre

2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO
RIO GRANDE DO SUL – ESCOLA DE DIREITO – PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS CRIMINAIS**

WILSON FRANCK JUNIOR

**CRISE MIMÉTICA E EVOCAÇÃO DE ORDEM:
Uma interpretação da filosofia juspolítica de Hegel a partir da
antropologia de René Girard.**

Porto Alegre

2018

WILSON FRANCK JUNIOR

**CRISE MIMÉTICA E EVOCAÇÃO DE ORDEM:
Uma interpretação da filosofia juspolítica de Hegel a partir da
antropologia de René Girard.**

Tese de Doutorado apresentada à faculdade de
Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul, como requisito para obtenção do
título de Doutor em Ciências Criminais.

Orientadora: Profa. Dra. Ruth Maria Chittó Gauer

Porto Alegre

2018

Ficha Catalográfica

F822c Franck Junior, Wilson

Crise mimética e evocação de ordem : uma interpretação da filosofia juspolítica de Hegel a partir da antropologia de René Girard / Wilson Franck Junior . – 2018.

494 p.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Ruth Maria Chittó Gauer.

1. Teoria mimética. 2. Evocação de ordem. 3. Violência. 4. Teoria hegeliana da ordem. 5. Antropologia das instituições ético-políticas. I. Gauer, Ruth Maria Chittó. II. Título.

WILSON FRANCK JUNIOR

**CRISE MIMÉTICA E EVOCAÇÃO DE ORDEM:
Uma interpretação da filosofia juspolítica de Hegel a partir da antropologia
de René Girard**

Tese de Doutorado apresentada à Escola de Direito
da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande
do Sul, como requisito para obtenção do título de
Doutor em Ciências Criminais.

Aprovada em ____ de _____ de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Ruth Maria Chittó Gauer (orientadora)
Escola de Direito – PUCRS

Prof. Dr. Fábio Roberto D'Avila (examinador)
PPGCCRIM

Prof. Dr. Giovani Agostini Saavedra (examinador)
PPGCCRIM

Prof. Dr. Luiz Fernando Barzotto (examinador externo)
UFRGS

Prof. Dr. Thadeu Weber (examinador externo)
Escola de Filosofia - PUCRS

PORTO ALEGRE
2018

Ao Mediador.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é o resultado do amor infinito de minha mãe, Karina Franke, da ajuda incondicional de minha irmã, Juliana Franck, e dos carinhosos conselhos de meu pai, Wilson Gottfried Franck, aos quais devo eterna gratidão.

Esta tese é o desfecho de quase cinco anos de investigação, em sua maior parte realizada em regime de dedicação exclusiva, e não teria sido concluída sem a ajuda financeira provida por meio de uma bolsa de pesquisa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)*, razão pela qual agradeço ao Ministério da Educação e à sociedade brasileira pela oportunidade concedida.

Esta tese repercute os ensinamentos de grandes mestres. Toda minha gratidão aos professores Fabio Roberto D'Avila, Luciano Feldens, Álvaro Oxley Da Rocha, Gabriel Gauer, Giovanni Saavedra, Thadeu Weber e Luís Fernando Barzotto.

Esta tese nasceu de uma inspiração encontrada junto às aulas de História das Ideias Jurídico-Penais do PPGCrim da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul, e somente foi possível graças à confiança de minha zelosa orientadora. Meu agradecimento muito especial, portanto, a essa excelsa instituição de ensino, que faço na pessoa da Professora Dra. Ruth Maria Chittó Gauer, querida mestra e orientadora.

Esta tese é produto do trabalho sério e dedicado pela busca da verdade, e não teria sido concluída sem a ajuda, o conforto e o carinho recebidos ao longo desses anos. Agradeço de coração aos amigos Milton Gustavo Vasconcelos, Bruno Dutra, Natan Pinheiro Filho e família, Jocelia Diedrich, Felipe Bertoni, Lucas Cordão, Ravi Cordão, Douglas Tessari, Célio Olmiro Oléa, Jackson Alexandre, Victor Melo, aos companheiros do Círculo das Letras e do Grupo de Estudos Constitucionais M. Cassiano, e aos amigos de ontem e de hoje da Secretaria de Assuntos Jurídicos do Tribunal de Justiça do Piauí, que faço nas pessoas da Des. Eulália Pinheiro e do Des. Erivan Lopes, respectivamente.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. (This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001")

κεκρυμμένα από καταβολής
(São Mateus, 13: 35)

RESUMO

A tese desenvolve uma interpretação da filosofia juspolítica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel com base na teoria mimética de René Girard. O objeto material é a teoria hegeliana da ordem, e o objeto formal é a perspectiva antropológica da teoria mimética. A tese utiliza o método hermenêutico proposto por Eric Voegelin, que consiste da análise de símbolos participativos que articulam experiência e realidade. O objetivo é a apreensão da ideia juspolítica, de Hegel, a partir da dimensão da experiência de participação na busca da ordem, tendo como teoria de base uma proposta antropológica da unidade da cultura. A hipótese geral é de que a filosofia juspolítica de Hegel é uma evocação de ordem cujo objetivo é a superação da crise mimética por meio da criação de um abrigo contra a violência (*cosmion*). As hipóteses específicas desenvolvem o conteúdo da hipótese geral e estão divididas em quatro eixos de análise. No eixo da experiência, introduz-se a hipótese de que a evocação de ordem é um projeto de superação da crise e da desordem mediante a Teosofia. No eixo Onto-Teo-Lógico, desenvolve-se a hipótese de que o saber lógico, por meio do qual Hegel pretende superar o estado de crise, é a forma atualizada do conjunto de antigos símbolos, narrativas, representações e saberes derivados do processo fundador da cultura, segundo a hipótese da gênese da cultura de René Girard. No eixo ético, a hipótese é de que a crise mimética é o problema que Hegel pretende resolver, tendo como paradigma a Revolução Francesa. No eixo Juspolítico, expõe-se a hipótese de que as instâncias éticas que compõem a ideia de Estado de Hegel (a família, a sociedade-civil, a justiça criminal, a guerra e o poder político central) são desenvolvimentos institucionais do mecanismo da vítima expiatória, e como tal desempenham a função de produção de ordem na sociedade. Aplicou-se a teoria do evento fundador para completar a hipótese do sistema lógico-real, de Hegel, assim como se desenvolveu a teoria girardiana do sacrifício como base das instituições culturais, completando, desde o plano da unidade da cultura, as teses de Hegel acerca da eticidade. A tese conclui que a evocação hegeliana do *cosmion* de ordem é a atualização do sistema da vítima expiatória, e que seu objetivo é a criação de um abrigo contra a violência e desordem, superando a crise mimética.

Palavras-chave: Teoria mimética. Evocação de ordem. Violência. Teoria hegeliana da ordem. Antropologia das instituições ético-políticas.

ABSTRACT

The thesis develops an interpretation of the jus political philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel based on the mimetic theory of René Girard. The material object is the Hegelian theory of order, and the formal object is the anthropological perspective of mimetic theory. The thesis uses the hermeneutic method proposed by Eric Voegelin, which consists of the analysis of symbols of participation that articulate experience and reality. The main aim is the apprehension of Hegel's political idea, based on the experience of participation in the search for order and on a theoretical background of an anthropological proposal of the unity of the culture, capable of updating the theses of Hegel concerning the order and disorder in humankind. The general hypothesis developed is that Hegel's political philosophy is an unfolding of the founding event of culture, in the form of the evocation of order, whose objective is to overcome the mimetic crisis by creating a shelter against violence (cosmion). Specific hypotheses develop the content of the general hypothesis and are divided into four axes of object analysis. On the axis of experience the thesis develops the hypothesis that the evocation of order is a project of overcoming crisis and disorder through Theosophy. In the onto-logical axis the specific hypothesis is that the logical knowledge, through which Hegel intends to overcome the state of crisis, is the updated form of the set of old symbols, narratives, representations and knowledge derived from the founding process of culture, according to René Girard's theory of the genesis of the culture. In the ethical axis the hypothesis is that the mimetic crisis is the problem that Hegel intends to solve, having as paradigm the French Revolution. In the political axis the specific hypothesis is that the ethical instances that make up the idea of the State of Hegel (family, civil society, criminal justice, war and central political power) are institutional developments of the expiatory victim mechanism, and perform the function of order production in society. The thesis concludes that the evocation of Hegelian order is the updating of the expiatory victim's system to create a shelter against violence and disorder, overcoming the mimetic crisis.

Keywords: Mimetic Theory. Evocation of order. Violence. Hegelian theory of order. Anthropology of ethical and political institutions.

RESUMEN

La tesis desarrolla una interpretación de la filosofía juspolítica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel sobre la base de la teoría mimética de René Girard. El objeto material es la teoría hegeliana del orden, y el objeto formal es la perspectiva antropológica de la teoría mimética.

La tesis utiliza el método hermenéutico propuesto por Eric Voegelin, que consiste en el análisis de símbolos participativos que articulan experiencia y realidad. El objetivo es la aprehensión de la idea juspolítica de Hegel a partir de la dimensión de la experiencia de participación en la búsqueda del orden, teniendo como teoría de base una propuesta antropológica de la unidad de la cultura, capaz de actualizar las tesis de Hegel sobre el orden y el desorden en el hombre y en la sociedad. La hipótesis general desarrollada es que la filosofía juspolítica de Hegel es un desdoblamiento del evento fundador de la cultura, en la forma de evocación de orden, cuyo objetivo es la superación de la crisis mimética por medio de la creación de un abrigo contra la violencia (cosmón). Las hipótesis específicas desarrollan el contenido de la hipótesis general y se dividen en cuatro ejes de análisis del objeto. En el eje de la experiencia la tesis desarrolla la hipótesis de que la evocación de orden es un proyecto de superación de la crisis y del desorden mediante la Teosofía. En el eje on-teo-lógico, se formula la hipótesis de que el saber lógico, por medio del cual Hegel pretende superar el estado de crisis, es la forma actualizada del conjunto de antiguos símbolos, narrativas, representaciones y saberes derivados del proceso fundador de la cultura, según la hipótesis de la génesis de la cultura de René Girard. En el eje ético, la hipótesis es que la crisis mimética es el problema que Hegel pretende resolver, teniendo como paradigma la Revolución Francesa. En el eje Juspolítico se propone la hipótesis de que las instancias éticas que componen la idea de Estado de Hegel (la familia, la sociedad civil, la justicia criminal, la guerra y el poder político central) son desarrollos institucionales del mecanismo de la víctima expiatoria y desempeñan la función de producción de orden en la sociedad. La tesis concluye que la evocación de orden hegeliano es la actualización del sistema de la víctima expiatoria, que busca la creación de un abrigo contra la violencia y el desorden, superando la crisis mimética

Palabras clave: Teoría mimética. Evocación de orden. Violencia. Teoría hegeliana de la orden. Teoría genética de las instituciones ético-políticas.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| I. Introdução geral | 9 |
| II. Objeto formal: A teoria mimética da cultura e comportamento humano | 9 |
| a) A teoria mimética: conceitos fundamentais | 16 |
| i) O Romântico e o romanesco: o desejo mimético e a psicologia das mediações | 17 |
| ii) Do caos à ordem: crise mimética, violência sagrada e a origem da cultura | 25 |
| iii) A Emergência do Signo linguístico: O Bode Expiatório como a Origem das Significações: | 28 |
| iv) O significante originário e o processo lógico de Hegel | 32 |
| b) Violência sagrada e evocação da ordem. | 36 |
| i) O Logos de Heráclito: A Filosofia Jus-Política interpretada a partir da Violência Originária | 36 |
| c) Evocação de Ordem: o <i>cosmion</i> como racionalização do evento fundador | 43 |
| d) Balanço | 47 |
| III. Objeto material e método: a evocação hegeliana de ordem e a hermenêutica simbólica de Eric Voegelin | 48 |
| a) Apresentação da ideia de ordem em Hegel | 50 |
| CAPÍTULO 1 | 55 |
| O EIXO DA EXPERIÊNCIA: HEGEL, FILÓSOFO-MÍSTICO | 55 |
| 1.1 Aspectos gerais da teosofia hermética | 59 |
| 1.1.2 Salvação pelo conhecimento | 67 |
| 1.2 O Simbolismo iniciático na Fenomenologia do Espírito | 71 |
| 1.3 O homem divino ou Daimônico | 75 |
| 1.4 As palavras mágicas que evocam a forma do Absoluto | 77 |
| 1.5 Da crise surge o evocador: o Eu dividido de Hegel | 92 |
| 1.6 O Rito de iniciação: o jogo místico dos Eus | 98 |
| 1.7 Balanço | 122 |
| CAPÍTULO 2 | 124 |
| EIXO ONTO-TEO-LÓGICO: HEGEL E A CIÊNCIA SAGRADA | 124 |
| 2.1 Restaurar o mais antigo das antigas coisas | 124 |
| 2.1.1 Especulação e estética: o espetáculo do Absoluto | 128 |
| 2.1.2 A Imagem do Absoluto no Aspecto Ético: A Tragédia da Vida Ética | 136 |
| 2.1.2.1 Estética e Conceito: o processo mito-lógico na imagem ética do Absoluto | 143 |
| 2.1.2.2 A passagem do entendimento ao dialético-negativo: queda da ordem mítica e crise sacrificial em Agamenon e Coéforas | 149 |
| 2.1.2.3 O momento Dialético-negativo: o auge da crise e a preparação para a reconciliação | 153 |
| 2.1.2.4 O momento especulativo-positivo: Palas Atenas e as oposições reconciliadas | 153 |
| 2.1.2.5 O poder mágico que converte o negativo em positivo: a metamorfose das Erínias | 159 |
| 2.1.3 A Mitologia da razão | 163 |
| 2.1.4 Dialética e Magia: ciência da (re)criação de ordem | 166 |
| 2.1.5 A articulação conceitual do sagrado: Tríade, Triângulo, Trindade, Trimurti | 166 |
| 2.1.2 O círculo absoluto | 191 |
| 2.1.3 Alquimia: arte sagrada | 191 |
| 2.2 Balanço | 198 |
| CAPÍTULO 3 | 209 |
| EIXO ÉTICO: ORDEM E DESORDEM | 209 |
| 3.1 O diagnóstico hegeliano da crise mim(ética) | 209 |
| 3.1.1 O Desejo: a crise no Eu | 210 |
| 3.2 A solução hegeliana | 240 |
| 3.2.1 A restauração da ordem | 240 |
| 3.2.1.1 A Rosa na Cruz do Sofrimento: a reconciliação no presente | 248 |
| 3.2.1.2 A Pedra Filosofal: a Alquimia Ética | 253 |
| 3.2.1.3 A Coruja de Minerva e a Árvore da Vida: a renovação do mundo ético | 256 |
| 3.2.1.4 A Pedra da Ordem: as três fases da Obra ética | 260 |
| 3.2.1.5 A Efetividade da Ideia: a consumação do Círculo | 265 |

| | |
|--|-----|
| 3.2.1.6 O Telos da Evocação: um Império Dominante | 278 |
| 3.2.1.7 A Purificação (mim)ética: a vontade (re)ordenada | 289 |
| 3.2.2 A totalidade ética: um reino de mediações | 296 |
| 3.2.2.1 A Moralidade: a mediação abstrata | 296 |
| 3.2.2.2 A restauração do Modelo de vontade | 301 |
| 3.2.2.3 O Ético e o mimético: <i>A Mimetividade</i> | 303 |
| 3.3 Balanço | 308 |
| CAPÍTULO 4 | 309 |
| EIXO JUSPOLÍTICO: A OBRA DE RECONCILIAÇÃO | 309 |
| 4.1 Primeira fase da obra: a unidade imediata da família | 309 |
| 4.1.1 O casamento | 311 |
| 4.1.2 Transformação do egoísmo: o bem de família | 314 |
| 4.1.3 Mímesis de aprendizado: a educação dos filhos | 314 |
| 4.1.4 Dissolução Familiar (a crise na família) | 316 |
| 4.1.5 A unidade espiritual básica e Sacrifício | 319 |
| 4.1.6 Transição da Primeira para a segunda fase da Obra | 326 |
| 4.2 A segunda fase da obra: as contradições da sociedade civil | 328 |
| 4.2.1 O individualismo mimético da sociedade civil moderna: o problema Hobbesiano | 331 |
| 4.2.1.1 Superando o problema hobbesiano: O desejo (re)mediado | 343 |
| 4.2.2 O sistema de carências e satisfações: o desejo “contido” | 344 |
| 4.2.2.1 Do negativo ao positivo: o Sacrifício e a emergência do sistema de trocas | 348 |
| 4.2.3 A mediação na ordem jurídico-penal: violência contida | 354 |
| 4.2.3.1 A Eiticidade do Direito Penal | 355 |
| 4.2.3.2 O Direito e sua negação: o tratamento lógico da violência | 361 |
| 4.2.3.3 A desambiguação dos universais “crime” e “pena”: o vir a ser da diferença na violência | 364 |
| 4.2.3.4 O Direito de Herói | 369 |
| 4.2.3.5 A Fundação mítica do Direito | 374 |
| 4.2.3.6 A injustiça ou o Mal | 377 |
| 4.2.3.7 O crime: ofensa à vontade universal | 379 |
| 4.2.3.8 A Punição: violência universal | 381 |
| 4.2.3.9 Pena e Estado: O Espírito exige sacrifício | 382 |
| 4.2.3.10 Logos e o pólemos: a mediação do Direito Penal, astúcia da razão contra a violência | 389 |
| 4.2.3.11 Uma teoria “absoluta” da pena: a unidade entre retribuição e prevenção | 393 |
| 4.2.4 Balanço | 401 |
| 4.2.4.1 Transição da segunda para a terceira fase da obra | 402 |
| 4.3 Terceira fase da obra: a reconciliação | 402 |
| 4.3.1 A divindade do Estado | 402 |
| 4.3.1.2 Espírito Objetivo e misticismo judaico | 409 |
| 4.3.1.3 A Unidade mística do Estado | 412 |
| 4.3.1.4 O fundamento místico da Monarquia | 421 |
| 4.3.2 Articulação real e diferença interna | 424 |
| 4.3.2.1 Monarquia Constitucional - violência contida (<i>Katechon</i>) | 428 |
| 4.3.3 O Sacrifício Guerreiro: formação do Estado | 433 |
| 4.3.3.1 O Direito absoluto do Espírito do mundo: Violência sagrada | 439 |
| 4.3.4 O sagrado atualizado | 445 |
| 4.3.5 O sagrado revelado | 451 |
| 4.3.6 O Alfa e o Ômega da ordem | 464 |
| CONCLUSÃO | 468 |
| REFERÊNCIAS | 481 |

INTRODUÇÃO

I. Introdução geral

A presente tese constitui uma interpretação da filosofia político-jurídica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e o desenvolvimento antropológico de suas teses. Tem como objeto formal, por um lado, a teoria mimética de René Girard e, por outro, como objeto material, a evocação hegeliana da ordem.

Insere-se e encontra motivação no atual estado da ciência do Direito, que, condicionada pelo predomínio do ramo prático da filosofia, tem relegado à filosofia especulativa e à ontologia uma importância menor ou acessória no conjunto das ciências que integram seu campo de investigação. Tal cenário é compreensível, uma vez que decorre de uma exigência própria da função pacificadora que o Direito é chamado a desempenhar. É natural e mesmo necessário que a dogmática jurídica, que se propõe a resolver as contradições internas do sistema jurídico, predomine, de fato, objetivamente sobre as investigações filosóficas, que interrogam pelo saber que está além da experiência do fenômeno jurídico imediato e procuram pela essência e substância do Direito.

Se a dogmática jurídica conhece os problemas (jurídicos) e busca resolvê-los, provendo *ordem no sistema*, a filosofia do direito, por sua vez, procura pela *ordem do sistema*, atividade especulativa que envolve mais do que a teorização do fenômeno jurídico, isto é, mais do que aquilo que se mostra em leis e instituições. Uma investigação sobre a natureza do Direito já implica na atividade de desvelamento do fundamento dos seus fenômenos; e, em sentido mais profundo, na busca da Ordem na qual a ordem jurídica encontra seu significado por participação. Por isso, a tese aqui desenvolvida insere-se no campo da investigação filosófica: busca, de um modo geral, descobrir o fundamento da ordem jurídico-política.

Essa busca não é novidade; antes, segue a tradição dos antigos pensadores. Como afirma Eric Voegelin, a filosofia nasce como experiência de “amor ao ser por meio do amor ao Ser divino como a fonte de sua ordem.” Sendo assim, o “Logos do ser é o objeto próprio da investigação filosófica, e a busca da verdade concernente à ordem não pode ser conduzida sem um diagnóstico dos modos de existência na inverdade”.¹ Sem dúvida, a tensão entre ordem e desordem é intrínseca ao sistema jurídico, que a manifesta parcialmente em leis, jurisprudências, doutrinas, etc. Mas essa tensão transcende esse nível, pois o problema da ordem jurídica não poderia sequer ser postulado sem que antes se admitisse a existência da

¹ VOEGELIN, Eric. *Ordem e História I: Israel e a Revelação*. 3ª ed. São Paulo, Edições Loyola, 2014, p. 31-32.

razão, e, com ela, de uma ordem racionalmente inteligida, que a consciência apreende por participação, de modo mais ou menos exato, na realidade. Sendo assim, é natural que a luta pela justiça se dê em face de uma realidade injusta, apreendida racionalmente como tal, de modo que o desejo de justiça se insere no âmbito da procura por algo que está além do que o Direito manifesta, isto é, pela própria razão que conforma o que está positivado em leis e determinado em decisões. Não por acaso, a busca da ordem, em todos os seus aspectos (na consciência, na realidade social, política e jurídica) intensifica-se em períodos de crise. É contra a corrupção da Pólis ateniense, vale lembrar, que se forja o ouro da filosofia de Platão, pois a atividade filosófica é a resistência da alma frente à sua destruição pela sociedade desordenada. A ordem da sociedade depende, como ensina o pai da ciência política, da verdadeira ordem do homem; e a verdadeira ordem do homem, por sua vez, depende da constituição da alma, de sua ordem e desordem.

Assim como Platão, Georg Wilhelm Friedrich Hegel também teve uma importante intuição acerca da necessidade de colocar o problema da ordem da sociedade num quadro mais abrangente, ou melhor, omnicomprensivo. Identificando na modernidade um período crítico, Hegel a considera um momento de tomada de consciência, e, como tal, propício à emergência de uma ordem político-jurídica racional. Nesse contexto, oferece sua *Filosofia do Direito* como a exposição da efetividade da razão: sua ideia de Estado, desenvolvida na obra, é o instrumento capaz de pôr fim ao sofrimento de toda uma era.

A atividade de diagnosticar a crise e oferecer uma ideia capaz de superá-la é o que se denomina, nesta tese, de *evocação de ordem*. O diagnóstico e solução propostos pela filosofia de Hegel constituem, portanto, o objeto material desta investigação.

Deve-se, desde já, advertir sobre um ponto importante em relação à natureza do objeto material. A compreensão da evocação hegeliana de ordem pressupõe o conhecimento de que o Direito não é alheio ao político, e de que o bom funcionamento da sociedade depende da consciência racionalmente ordenada, *do espírito que se sabe como espírito*. É que Hegel é um autor sistemático; interpretá-lo sem levar em consideração a sistematicidade de sua filosofia seria perder de vista sua intuição acerca da participação do Direito e da política em um todo racionalmente inteligível. A inteligência filosófica não deve, portanto, apenas entender os vários componentes do todo, mas compreendê-los em sua unidade, lógica e real. Em razão disso, esta tese propõe, sem prejuízo da acentuação do ponto de vista antropológico, uma abordagem interdisciplinar do objeto material, respeitando sua própria natureza holística.

Embora com algumas ressalvas, aceita-se neste trabalho, pois, uma conquista imorredoura do projeto filosófico de Hegel: a noção de que os objetos devem ser inteligidos em sua articulação sistemática. Deve-se partir desse marco se não se quiser apenas descrever

o aparente com uma nova teoria, mas buscar a conexão “oculta” operando por trás dos fenômenos. Trata-se, em suma, de descobrir a *Ideia*, de desvelar a *razão de ser* dos objetos, *razão* esta que, como diz Hegel, ao entrar

em sua efetividade na existência externa, surge numa riqueza infinita de formas, de fenômenos e de configurações e reveste seu núcleo com a casca colorida, em que a consciência inicialmente se aloja, a qual apenas o conceito atravessa, a fim de encontrar a pulsação interna e sentir ainda sua batida mesma nas configurações externas².

Encontrar a semente que a casca do fruto esconde, ouvindo a pulsação interna da origem manifestada em seus desdobramentos, é o mesmo que escutar o *logos*, a palavra criadora que é o próprio coração da ordem humana, cultural e social. Esse fundamento por trás da aparência, tradicionalmente concebido como o Ser, é o que Rudolf Otto³ define como *mysterium tremendum et fascinans*. O desejo de viver na realidade, naquilo que é o mais sagrado e substancial, inclina o espírito à inquirição sobre a própria estrutura da realidade, sobre o que é o *Real*.

Essa busca é uma atividade inerente ao ser humano; e Hegel acreditava que ela havia chegado ao fim com a formulação de seu Sistema de Ciência. A história da busca pelo autoconhecimento terminaria, pois, com Hegel e seu anúncio da descoberta do fundamento da ordem existencial. A “meta”, diz o filósofo, “é a revelação da profundidade, e essa é o conceito absoluto.” Como tal, o “saber absoluto” enquanto “espírito que se sabe como espírito”, diz Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, é “a ciência do saber que-se-manifesta”. Essa ciência coincide, obviamente, com a “história conceituada”. Uma vez alcançado o conceito (o saber do Absoluto), restaria a “recordação e o calvário do espírito absoluto”, e “a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono.”⁴

Do Gólgota ao trono, o ciclo de morte e ressurreição constitui o próprio movimento do Absoluto hegeliano: a desordem da realidade é como uma ilusão, pois é um momento, e apenas um momento, no progresso da razão. A crise ética, que se confunde com uma crise da consciência, termina, pois, com o advento de um reino ideal, exposto conceitualmente em sua *Filosofia do Direito*: “aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a

² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses ... [et al.] São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010, p. 42. (Prefácio).

³ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 220.

história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mundo, apreendido em sua substância na figura de um reino intelectual.”⁵

É desta dimensão de tensão entre ordem e desordem que esta tese cuida, especialmente da atividade filosófica de tornar presente, às consciências, o saber do fundamento em sua manifestação, a Ideia enquanto chamamento à existência de uma comunidade política: a *evocação de ordem*.

Esse objeto, contudo, é interpretado e desenvolvido antropologicamente à luz da teoria mimética. Pois, assim como Platão, Hegel e Eric Voegelin, poucos teorizaram tão bem a dinâmica desta tensão (ordem e desordem) quanto o filósofo, antropólogo e crítico literário René Girard. Diferentemente da visão filosófica, mais metafísica, o catedrático da universidade de Stanford e *imortal* da *Académie française* formulou um conjunto de explicações empíricas sobre o comportamento e cultura humana que lhe renderam a fama de o novo “Darwin das ciências Humanas”⁶ Apesar da crescente importância de sua *teoria mimética* no campo das humanidades e de seu desenvolvimento notável em diversos âmbitos das ciências empíricas, ela tem sido pouco explorada na Filosofia do Direito. Esta tese pretende romper esse quadro. Ela é uma aposta no poder explicativo da teoria girardiana e, de modo especial, na fecundidade ainda inexplorada de suas possíveis contribuições no debate acerca da natureza do Direito.

Para isso, fundamental que se tenha como objeto de pesquisa uma filosofia não menos complexa, como a de Hegel, que pretendeu expor/desenvolver, conceitualmente, a realidade em um sentido global. Não se trata, contudo, do estudo da filosofia hegeliana em si mesma. O que se investiga é o produto da atividade cognitiva, complexa o suficiente para simbolizar a articulação entre realidade, experiência e ideia. A simbolização hegeliana da ordem é especial para este fim exatamente porque o projeto filosófico de Hegel constitui-se da apreensão da “origem” do real e de seus desdobramentos. A Ideia, fundamento do qual tudo provém, é concebida como a fonte de ordem na sociedade, no homem e na história, sendo a ordem jurídico-política apenas o reflexo dessa ordem maior, intuída especulativamente pela atividade

⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 44.

⁶ Foi o filósofo Michel Serres, também catedrático de Stanford e imortal da *Académie française* quem, considerando a chave interpretativa girardiana para a matriz da organização social, sugeriu a comparação: “La energía necesaria, productora de desorden, de crisis, de explosiones, de movimientos y de ordenaciones varias, procede de la violencia misma, inagotablemente, según René Girard. En lo que se refiere a los grupos humanos, este último sería a Darwin lo que Georges Dumézil es a Linneo, porque propone una dinámica, muestra una evolución y plantea una explicación universal.” SERRES, Michel. Atlas. Éditions Julliard, 1994. Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1995, Tradução: Alicia Martorell, p. 211. A edição original é de 1994, publicada pela Éditions Julliard.

filosófica e realizada pela ciência. Pois o fim da atividade filosófica é, precisamente, tornar-se científica: ser capaz de realizar o conteúdo representado na religião absoluta, a *reconciliação*.⁷

Ao menos no campo político e jurídico, o projeto hegeliano não é o da mera teoria (descrição) da realidade. Antes, é a tentativa de ordenar a sociedade a partir da razão, *evocando sua ordem*. Por isso, toma-se como objeto material desta investigação a evocação hegeliana da ordem. Enquanto símbolo que designa a participação de Hegel na realidade juspolítica do período moderno, ela pode ser investigada filosoficamente.

No que concerne ao problema que norteia a presente investigação, esta tese pretende responder a seguinte questão: a filosofia de Hegel (entendida como uma evocação de ordem) comprova a tese de René Girard acerca da crise mimética, da violência sagrada e da ordem cultural fundada no mecanismo expiatório?

Para respondê-la, traçou-se a seguinte hipótese (geral): *a evocação hegeliana de ordem constitui-se da tentativa de criação de um abrigo contra a crise mimética por meio da racionalização da violência (sagrada)*.

Assumindo-se como premissa a teoria da cultura de René Girard, o objetivo principal é demonstrar, do ponto de vista antropológico, como o evento fundador transforma-se em ideia de ordem. Para realizar esse objetivo, esta investigação parte da teoria de René Girard (objeto formal), toma a evocação de ordem hegeliana como objeto material e propõe a reconciliação entre as teses do pensador da primeira reconciliação (que opera a gênese do cultural) e do pensador da última, cuja evocação põe fim à história da busca da ordem.

Estruturalmente, este estudo divide-se em capítulos que seguem os três eixos de análise. O *eixo da experiência* expõe compreensão hegeliana da crise e da necessidade de superá-la, tendo como base principal os textos de juventude e a *Fenomenologia do Espírito*. Demonstra-se que Hegel concebe seu projeto filosófico como evocação da forma do Absoluto para curar a antítese e sofrimento do mundo moderno.

O *eixo Onto-Teo-Lógico* apresenta a lógica hegeliana, estabelecendo sua relação com a tradição hermética, e a relação desta com o sagrado.

O *eixo ético* cuida da crise (mimética) e sua solução. Como tal, subdivide-se em dois pontos de análise: a) a teorização da crise mimética como drama histórico vivenciado na Revolução Francesa (o diagnóstico de Hegel); b) a restauração da ordem mediante a evocação da ideia política, o Estado racional (a solução de Hegel)

Por fim, o *eixo Juspolítico* abrange especificamente a teoria do Direito e do Estado de Hegel. Expõe a função de contenção da crise mimética desempenhadas pelas instituições que

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 44.

compõem a totalidade ética (a família, o comércio, o sistema judiciário-criminal e o poder central), assim como explica a origem das mesmas no rito de sacrifício.

Enquanto interpretação e desenvolvimento antropológico das teses de Hegel, esta tese não tem por finalidade a crítica da filosofia hegeliana, mas a busca da verdade. Tradicionalmente, a unidade do ser e do conhecer é a meta da investigação filosófica, sendo a ciência, como produto do conhecimento, um fim em si mesmo. A atividade científica não demanda, portanto, qualquer justificação em razão de sua instrumentalidade. Antes, justifica-se por si mesma enquanto esforço para desvelar o que está encoberto à consciência.

II. Objeto formal: A teoria mimética da cultura e comportamento humano

Os motivos que determinam a escolha de uma hipótese, de uma teoria de base e de um objeto material dizem respeito à própria busca da verdade. Deve-se justificar a opção por determinada teoria de base (objeto formal), portanto, com fundamento na própria natureza do objeto investigado, demonstrando-se, previamente, sua adequação e aplicabilidade.

A aplicação da teoria girardiana no âmbito da Ciência da ordem (juspolítica) impõe uma série de desafios. Embora o pensador da mimesis tenha, de fato, realizado incursões em vários campos do saber – já que pretendia formular uma teoria da cultura em geral – suas teses orbitam especialmente em torno de um problema antropológico. Sua teoria é, basicamente, uma explicação da cultura e do comportamento humano. Interpretar, a partir dessa antropologia, os mecanismos de ordem a fim de inseri-los no marco do *sagrado* (entendido como violência que contém violência), abriria um novo campo de investigação interdisciplinar no âmbito das ciências criminais, a exemplo de tantos outros campos científicos que vêm promovendo fecundos diálogos com a teoria girardiana. Nesse caso, uma compreensão “mimética” do comportamento e dos objetos culturais poderia servir, por exemplo, de fundamento para a construção, no plano abstrato e jurídico, de uma ordem jurídica “justa”. Tratar-se-ia, neste caso, de uma ideia de Direito Penal à luz da teoria mimética.

Mas se assim se procedesse, perguntando-se pelo que *dever ser*, deixar-se-ia de lado a pergunta sobre o próprio ato de criação de uma ideia juspolítica. Adentrar-se-ia no grande empreendimento humano da busca da justiça sem jamais se questionar acerca desse ato de participação, tampouco de sua fundação. Um ponto fundamental da reflexão filosófica seria esquecido: que existe um estado prévio que fornece as condições para a recriação da ordem. Trata-se de *recriação* de ordem porque uma ordem original e fundadora deve estar na base de todo o processo ordenador, já que seria impossível estabelecer a ordem, apenas com ideias,

em pleno estado de violência. Por isso, a teoria mimética compreende os elementos ordenadores da sociedade (o Direito e as instituições éticas) como produtos engendrados na grande matriz da civilização: o rito sacrificial. Enquanto *lugar* das experimentações culturais, das criações e transformações das instituições, o sacrifício não apenas é a instituição fundamental, da qual todas as outras são decorrências, senão que se apresenta como a própria condição para a investigação acerca da ordem jurídico-política. Trata-se de uma ordem que *predomina* sobre as ideias de justo e o bom, pois somente a partir de uma ordem que contenha a violência endógena é que os homens poderão perguntar-se pela *boa Pólis*, sobre a natureza do justo e do injusto. Seguindo esse princípio genético da teoria mimética, pode-se não apenas investigar as estruturas do Direito, mas, fundamentalmente, a própria criação das ideias que subjazem às transformações da ordem da sociedade, conferindo-se unidade ao processo cultural na medida em que se apreendem as estruturas jurídico-políticas e as ideias de ordem desde uma base comum. Portanto, o âmbito da pergunta científica sobre a origem deve relacionar-se com o âmbito da pergunta científica acerca da natureza das instituições (políticas e jurídicas) e do papel das ideias de ordem que as conformam.

Uma teorização nesse sentido, todavia, esbarra no obstáculo do próprio alcance das ferramentas epistemológicas que a teoria mimética proporciona. No âmbito da criação de textos jus-filosóficos, ela necessita de uma teoria das ideias de ordem que lhe forneça auxílio teórico. Girard é, sobretudo, um pensador da origem da cultura. A transformação cultural na forma de ideias ou evocações demanda o auxílio de uma filosofia política e de uma história das ideias políticas. As investigações de Eric Voegelin, nesse sentido, revelam-se úteis na medida em que permitem compreender a função não apenas cognitiva de uma ideia política, mas seu papel constitutivo: a ideia política como evocação de ordem, como criação de um *cosmion*, analogia cósmica que funciona como arranjo de forças para constituição de uma unidade política.⁸

A primeira tarefa, para concretização desse objetivo, é a de realizar uma conexão entre os conceitos de crise mimética e evocação de ordem (como criação de um *cosmion*). Iniciar-se-á com uma introdução dos conceitos e hipóteses fundamentais da teoria de Girard, que compreenderão, de um lado, o desejo mimético, a rivalidade mimética e a crise mimética, e, de outro, a hipótese da emergência da ordem cultural (do signo linguístico, dos rituais, das

⁸ A dimensão evocativa de criação de um *cosmion* constitui o trabalho dos filósofos da ordem, segundo a teoria voegelina. A sua função é a de promover a reinterpretação política da sociedade, em analogia aos cosmos, como (re)arranjo das forças sociais para a criação de uma unidade política. Cfr a introdução de Voegelin à “História das ideias políticas” (Apêndice A) em VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. Volume I: helenismo, Roma e cristianismo primitivo. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 292 e ss

instituições político-jurídicas e do *logos* originário) a partir do mecanismo expiatório. Em um segundo momento, conjugar-se-á a teoria girardiana com alguns conceitos e abordagens da filosofia de Eric Voegelin, em especial o de *evocação de ordem*, de *ideia política* no sentido de “racionalização da função de abrigo” do *cosmion*, e do “complexo realidade-linguagem-coisa”. A partir desses pressupostos (que constituem o objeto formal), apresentar-se-á uma interpretação da filosofia política de Hegel como evocação de ordem. Para tanto, recorrer-se-á, para além da hipótese do evento fundador, ao *método* hermenêutico de Eric Voegelin: os *símbolos expressam participações na realidade*. Tomar-se-á, portanto, a obra de Hegel como simbolização da participação na crise da modernidade e tentativa de restauração da ordem, por meio da evocação da forma do Absoluto, corporificada no Estado Racional hegeliano.⁹

a) A teoria mimética: conceitos fundamentais

A tese deve principiar com uma introdução à teoria mimética. A razão disso é muito simples. Em primeiro lugar, em se tratando da teoria que se opta para fornecer a principal chave de interpretação da filosofia de Hegel, seus conceitos fundamentais deverão ser inicialmente apresentados como pressupostos (objeto formal)¹⁰.

Em segundo lugar, como poderá ser constatado, o método que Girard desenvolveu ao longo de sua obra requer uma especial atenção. Embora seus textos sejam muito claros, a dinâmica que Girard emprega em suas análises textuais denota um particular gosto por paradoxos, o que por vezes não é entendido por críticos e mesmo pelos intérpretes de sua obra. Girard é conhecido por ser um exímio explorador da *fecundidade dos paradoxos*,

⁹ Cabe informar, para o fim de cumprir com a exigência de apresentar um resultado de pesquisa inédito, que a tese aqui desenvolvida não se confunde com a de William Clark WOLF (*Violence, divinity, and the limits of rational community: Hegel's Philosophy Of Right according to René Girard's theory of the sacred*. A thesis submitted to the Department of Theology. University of Scranton). Até então a tese de Wolf é a única que se propõe a interpretar a Filosofia do Direito de Hegel de acordo com a teoria do sagrado de René Girard. A tese aqui desenvolvida, contudo, embora guarde identidade de propósitos com aquela e, em parte se valha da contribuição que ela ofereceu, apresenta maior amplitude no objeto formal e material. Partindo das notáveis contribuições de Wolf, a tese aqui desenvolvida apresenta também resultados que vão além da identificação da violência sagrada na Filosofia do Direito de Hegel (tese que Wolf desenvolveu, com mérito, no campo da Teologia política, e que se aceita como correta), quais sejam: identifica na filosofia juspolítica de Hegel uma evocação de ordem, e esta uma atualização do sagrado; insere a filosofia de Hegel na tradição hermética, e esta no sagrado; interpreta a dialética do senhor e do escravo à luz da teoria do desejo mimético; identifica a crise mimética na explicação hegeliana do terror revolucionário; apresenta a Filosofia do Direito de Hegel como projeto de alquimia política, investigando o simbolismo hermético presente na obra e explicando sua relação com o sagrado; expõe a função de contenção de crise mimética desempenhada pelas instituições que compõe a totalidade ética, demonstrando como cada uma delas nasce do rito de sacrifício.

¹⁰ Mas não será por isso necessário uma longa exposição, pois a obra de Girard não é objeto direto da presente investigação, e, se porventura o fosse, demandaria um estudo crítico próprio. Se optássemos em apresentar as discussões e críticas a respeito da teoria mimética, a introdução deste trabalho seria demasiadamente extensa e, por desviar-se do objeto, desnecessária. Isso não significa de modo algum o desconhecimento das principais discussões e críticas, apenas que optamos por problematizá-las em tempo oportuno, isto é, no decorrer da interpretação a que nos propusemos, ou seja, quando necessárias em vista do escopo desta pesquisa. Para um estudo crítico geral, por exemplo, vide ANDRADE, Gabriel. René Girard: um retrato intelectual. São Paulo: É realizações, 2011.

problematizando a ambivalência de certas relações e conceitos. Exatamente por isso, é costumeiro que se ouça, entre o círculo de estudiosos girardianos, que para se acompanhar o raciocínio de Girard é preciso aprender a pensar “*duas coisas ao mesmo tempo*”: a teoria mimética obriga a raciocinar não em sentido dialético, mas por antinomias¹¹, forçando a conciliar elementos polarizados (sem promover sínteses) que parecem paradoxais à primeira vista, mas que são, no fundo, gerados por um único mecanismo fundamental, o fator mimético. Apesar da aparente simplicidade, os conceitos da teoria mimética são dinâmicos, contendo em si mesmos a concepção da complexidade que se encontra nas ciências quando se falam em “sistemas complexos”¹². A maioria de seus conceitos requer uma leitura em duplo sentido, microscópica e macroscópica, a partir do ponto de vista daquele que realiza a ação assim como do ponto de vista daquele que vê a ação se desenrolar; do ponto de vista daquele que oculta o processo e do ponto de vista daquele que o revela¹³. Por isso, convém ressaltar alguns pontos fundamentais de sua teoria. Isso será particularmente útil para que se possam fazer, no decorrer desta pesquisa, remessas ao método, aos conceitos e ao significado dos termos da teoria mimética, ora apresentados, sem precisar retomá-los integralmente.

Apresentem-se, aqui, portanto, os conceitos fundamentais da teoria mimética. Nesta explicação prévia, contudo, abordar-se-ão estritamente aqueles conceitos que se relacionam diretamente com a leitura proposta. Iniciar-se-á com a apresentação das hipóteses do desejo mimético e da ordem cultural. Em um segundo momento, com a finalidade de formar uma base de interpretação, será realizada uma aproximação conceitual entre teoria de Girard e a filosofia de Eric Voegelin.

i) O Romântico e o romanesco: o desejo mimético e a psicologia das mediações

A teoria mimética compartilha da ambição dos grandes filósofos monistas (Hegel, Marx e Freud)¹⁴, pois pretende explicar uma variada gama de comportamentos humanos à luz do mimetismo. Girard concilia vários pontos de vista sobre um mesmo fenômeno, reduzindo-os à mimesis, o que dá origem a interpretações diversas sobre o comportamento humano. De um lado, tem-se o que se poderia chamar de *mundo romântico*, caracterizado pela concepção autotélica do desejo; de outro, os *mundos romanescos*, que retratam o desejo inautêntico, radicalmente mediado pelo outro. Vejam-se as suas diferenças.

¹¹Cfr. a introdução da obra GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Evolução e conversão*, 2011, p. 32.

¹²VINOLO, Stéphane. *Do mimetismo à hominização*, 2011, p. 19.

¹³VINOLO, Stéphane. *Do mimetismo à hominização*, 2011, p. 19.

¹⁴Da mesma opinião, ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*, 2011, p. 299.

A primeira obra de Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)¹⁵ contém o insight original daquilo que veio a ser chamado posteriormente de *teoria mimética*. Como uma pedra angular que sustenta todo um edifício, o pensamento girardiano decorre da *teorização* de uma forma genuinamente humana de desejar: *o desejo mimético*. Trata-se de uma *descoberta* e não propriamente de uma especulação filosófica: ao analisar minuciosamente os clássicos dos mais importantes escritores da tradição literária ocidental, num período que compreende Cervantes no século XVII à Proust no século XX, passando por Stendhal, Flaubert e Dostoiévski, Girard constata um dado fundamental na literatura moderna: uma reflexão sobre a centralidade do desejo humano.

Daí haver dois tipos de reflexão, a romântica e a romanesca. Nos “romances românticos” os personagens são absolutamente autônomos e autotélicos em sua forma de desejar. Desejam espontaneamente os objetos e formam com eles uma relação direta ou linear, apenas rompida pelo *outro* (rival) que se antepõem como obstáculo à apropriação dos mesmos. Nos “romances romanescos”, por sua vez, o desejo deixa de ser linear e assume a forma geométrica de um triângulo. Pondo em evidência que o centro do desejo radica originalmente no outro tomado como modelo, na literatura romanesca a “autenticidade” do desejo é relativizada. Trata-se de uma intuição literária de um *desejo segundo o outro*.

Esse desejo é, em alguma medida, indeterminado. Indeterminado em si, pois é para *o outro*, tomado como modelo, que ele se volta e a partir do qual se determina. É um desejo idolátrico porque é cópia do desejo de um ídolo, que designa ao imitador, através de seu “próprio” desejo, os objetos desejáveis. O confortante e tipicamente moderno “amor à primeira vista”, amor *romântico* por excelência, é uma mentira que romancista romanesco denuncia, trazendo à tona a perturbadora “verdade romanesca”: “desejamos conforme os olhos dos outros” – para usar as palavras de um dos grandes mestres do cânon romanesco, William Shakespeare.

Na reflexão romanesca do desejo, a instabilidade do *self* requer a permanente busca de modelos que exerçam a mediação das preferências e gostos: o personagem Dom Quixote, de Miguel de Cervantes, renunciou à sua preciosa individualidade ao não desejar senão a partir do que o lendário cavaleiro Amadis de Gaula lhe indicava; Sancho Pança, homem humilde, passa desejar os objetos “superiores” a partir do momento em que começa a conviver o seu mestre, Dom Quixote, a quem adotou como modelo. Do mesmo modo, Emma Bovary, de Flaubert, deseja segundo as heroínas românticas que lia em sua adolescência; Julien Sorel, de

¹⁵GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução Lila Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2009.

Stendhal, e Raskólnikov, de Dostoievski, imitam a Napoleão, “o modelo quase lendário de todos os grandes ambiciosos do século XIX”¹⁶.

Na reflexão romanesca, o mediador que designa os objetos de desejo transformando-os em desejáveis aos olhos do imitador. Os objetos não possuem valor *em si*, mas valem tanto quanto maior ou menor for o prestígio do mediador e do quanto ele os deseja. Um exemplo moderno desse fenômeno é a publicidade. A celebridade funciona como o modelo que empresta valor ao produto, transmitindo felicidade por possuí-lo ou usá-lo. O consumidor deseja aquele mesmo estado de graça que o modelo parece possuir, e ele tende a enxergar na apropriação ou consumo do produto (objeto) a consumação da felicidade.¹⁷ O ídolo, portanto, é o mediador das preferências e gostos do imitador, mas não é menos mimético do que ele, já que exhibe seus objetos aos olhos dos outros porque não tem realmente certeza do seu valor. A exibição dos mesmos é uma tentativa de atrair valor por meio da concorrência de outros desejos, como uma confirmação do acerto da “escolha inicial”¹⁸.

Que o modelo tenha seu desejo “inicial” intensificado pelo reflexo dele próprio nos olhos de seu imitador, de modo que cada um dos sujeitos sustente os seus gostos e preferências um no outro, é facilmente perceptível em ambientes de competição. Mas o que gera esse fenômeno? A imitação dos desejos alheios. Quando o objeto for único e não puder ser multiplicado, a tendência à rivalidade parece, como o fim dramático de uma tragédia Grega, inevitável. E isso porque a imitação, que num primeiro momento tende a estreitar a relação entre os indivíduos pelo fato de compartilharem os mesmos gostos e interesses, pode converter-se rapidamente em rivalidade. Tanto mais o imitador se aproxima do objeto, mais o modelo tende a protegê-lo da investida do rival. O imitador não poderá ver nisso senão a confirmação do “acerto” de sua “escolha”. A convergência dos interesses gera então a rivalidade que por sua vez é o estímulo que retroalimenta os anseios.

A rivalidade torna-se mais acirrada quanto mais simétrica for a relação entre os rivais. Veja-se. O modelo deseja o objeto; o imitador, porque o imita, passa a desejá-lo também. O desejo de um reforçará o do outro. O mediador, por deter ou estar mais próximo ao objeto,

¹⁶GIRARD, René. *Dostoievski: do duplo à unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 2011, p. 84. GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução Lila Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2009.

¹⁷Outro exemplo, no mundo dos negócios jurídicos, é o fato de que um mesmo parecer jurídico (produto) apresenta diferentes credibilidades (desejabilidade) segundo variar o parecerista (modelo) que o firma. Um folclórico caso ilustra muito bem essa relação. Reza a lenda que um famoso jurista foi contratado para emitir um parecer em um caso muito complexo. O cliente, ao receber o documento assinado, quis desfazer o negócio por não aceitar o fato de que o mesmo possuísse apenas 4 laudas, com que o famoso jurista, rasgando a folha para destacar a assinatura e entregar o documento sem a firma, prontamente respondeu-lhe: “isto é apenas papel e tinta, o que realmente vale é a minha assinatura!”

¹⁸A obra *o Eterno Marido*, de Dostoiévski, capta muito bem esse aspecto da dinâmica do desejo e talvez seja o melhor exemplo trabalhado por Girard. Cfr. GIRARD, René. *Dostoievski: do duplo à unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 2011.

atuará simultaneamente como “modelo e obstáculo” do desejo do imitador. Ao mesmo tempo em que designa o que deve ser desejado, o ídolo também impede ou interdita o seu acesso. Essa obstrução, por sua vez, reforça o valor da coisa: a rivalidade aumenta o desejo.

A crescente disputa por objetos denomina-se *rivalidade mimética*. Quando ela atinge seu ápice, as diferenças entre os rivais são apagadas pela progressiva e dupla mediação, já que ambos se tornam, simultaneamente, modelo e obstáculo um para o outro. Como é a rivalidade que acende o desejo, nessa altura da dupla medição o objeto de disputa sai de cena, ofuscado pela fascinação que um rival exerce sobre o outro. A contenda se torna então questão de honra. A sua solução mediante a superação do adversário torna-se o único e fundamental objetivo. A relação triangular assume então a forma de um círculo vicioso. A má reciprocidade domina a cena e estimula mimeticamente outros indivíduos que poderão mimeticamente tomar parte no conflito, escolhendo um dos “lados” na relação de antagonismo.

A proliferação dos desejos assim como o contágio mimético dos conflitos opera tanto em uma dimensão micro quanto macro do social. A mimesis pode multiplicar os rivais formando uma força centrípeta de destruição, uma crise violenta que divide a sociedade. Assim, da mesma forma que a convergência de desejos leva a um círculo vicioso que constitui a principal fonte da rivalidade humana, a imitação é o motor quase secreto desse processo. Ela intensifica e transforma pequenos ódios e rancores em intermináveis contendas individuais e coletivas.

Tem-se, portanto, dois efeitos contraditórios derivados de um único e mesmo fenômeno. Uma é a mimesis *positiva* (agregadora), que tanto permite o aprendizado do discípulo em relação ao mestre quanto o compartilhamento comunitário de símbolos e valores culturais. Diz Girard: “Se os homens, de repente, parassem de imitar, todas as formas culturais se dissipariam”¹⁹. Essa *imitatio* não é nova. Conhecida desde a antiguidade por Aristóteles²⁰, que afirmava que o homem difere dos animais por sua maior propensão à imitação, ela também foi teorizada, antes de Girard, pelo sociólogo francês Gabriel de Tarde, na sua clássica obra de 1890, *Les lois del'imitation*²¹. Mas a filosofia e a sociologia apenas observaram essa dimensão positiva da imitação. Não se perguntaram se a imitação poderia

¹⁹GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978, p.15.

²⁰Aristóteles, Poética, 4: “First, the instinct of imitation is implanted in man from childhood, one difference between him and other animals being that he is the most imitative of living creatures, and through imitation learns his earliest lessons; and no less universal is the pleasure felt in things imitated.” (ARISTÓTELES, *Poetics*. Tradução do grego de S. H. Butcher. Disponível em: <http://www.kennedydominican.joyeurs.com/GreekClassics/AristotlePoetics.htm>.

²¹TARDE, Gabriel de. *Les lois de l'imitation*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/lois_imitation/lois_imitation.html Acesso em: 20 de maio de 2018.

levar ao conflito. A contribuição de Girard foi haver teorizado sobre essa dimensão *negativa* da mimesis, o seu lado sombrio e violento.

Mas convém distinguir a intensidade da rivalidade mimética conforme a distância que os sujeitos apresentem entre si nos vértices da representação gráfica de um triângulo do desejo. Quanto mais distante física e espiritualmente estiver o modelo em relação ao seu imitador, menores serão as chances de conflito, já que os indivíduos pertencem a “mundos diferentes”. Nesse caso ocorre uma *mediação externa*. Se o modelo for então apenas imaginário, como na imitação de Don Quixote em relação ao fabuloso cavaleiro Amadis de Gaule ou a do cristão em relação a Jesus Cristo, o conflito torna-se quase impossível, exceto pelo autoengano. Nesses casos a mediação é pacífica, criadora de cultura²².

Na *mediação interna*, por sua vez, a distância é pequena demais para permitir a paz entre os sujeitos. Ela favorece a concorrência entre os desejos que acarreta em conflito. A título de exemplo, considere-se o discípulo que admira seu mestre e aprende rapidamente com ele, imitando-o em todos os aspectos profissionais e até mesmo pessoais. Eventualmente eles poderão se tornar rivais. O mundo profissional a que pertencem poderá ser “pequeno demais”. As disputas esportivas, artísticas, profissionais e intelectuais podem se transformar em desejo por glória e levar a animosidades e rivalidades ferozes.²³ Pense-se, no mundo intelectual, no caso de Schopenhauer. Tentando competir com Hegel, ele escolheu o mesmo horário para lecionar que o do seu rival, na Universidade de Berlim, mas apenas viu suas aulas vazias enquanto as de Hegel mantinham-se lotadas. Ao fim de um semestre, Schopenhauer renunciou à universidade, mas não à rivalidade, que nutriu por vários anos. Pense-se também no caso de Nietzsche, que adotou Wagner como modelo (e cuja esposa ele desejava). Os estados mentais de Nietzsche oscilavam entre a adoração idolátrica e o ódio ressentido, em um balanço tipicamente mimético²⁴.

²²GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução Lila Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2009, p. 25 3 ss.

²³Outro exemplo de mediação interna ocorre quando duas crianças passam a disputar o controle de um brinquedo que “ganha a predileção” de ambas: a experiência logo ensina, e muito bem, que os pais devem presentear os filhos, sobretudo os pequenos, com brinquedos absolutamente idênticos; a existência de qualquer traço que os diferencie será o suficiente para despertar disputas. Uma das mais antigas observações sobre a rivalidade mimética pode se encontrada em Santo Agostinho, quando descreve a inveja de um irmão sobre outro com quem compartilha/compete pelo leite materno: “Certa vez, vi e observei um menino invejoso. Ainda não falava, e já olhava pálido e com rosto amargurado para o irmãozinho colaço. Quem não terá testemunhado isso? Dizem que as mães e as amas tentam esconjurar este defeito com não sei que práticas. Mas se poderá considerar inocência o não suportar que se partilhe a fonte do leite, que mana copiosa e abundante, com quem está tão necessitado do mesmo socorro, e que sustenta a vida apenas com esse alimento?”. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 36.

²⁴Sobre o tema da relação entre Nietzsche e Wagner, vide GIRARD, René. *A conversão da arte*. São Paulo: É realizações, 2011. Um estudo detalhado acerca das oscilações sentimentais de Nietzsche, em perspectiva psicanalítica, pode ser visto em: KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, tradução Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000 [1969].

Há ainda um conceito muito importante que emerge da mediação: o “desejo metafísico”. A natureza mimética acarreta em abertura à transcendência, pois todo desejo é *desejo de ser*²⁵. Quer-se “ter” o que é do outro porque se quer “ser” como o outro. O desejo esconde a vontade de se abrir ao mundo prometido pelos mediadores. Esse desejo metafísico, quando se volta para a divindade, é pacífico. Mas quando preso nas profundezas da mediação interna, leva não apenas à rivalidade com o ídolo, mas à obsessão total. Na medida em que o sujeito deseja *ser* igual ao seu mediador, jamais estará plenamente satisfeito, pois a ninguém é dado tornar-se outra pessoa; poderá, contudo, encontrar uma satisfação com a eliminação ou, porque não, a *canibalização* do modelo. Esse fascínio metafísico pode tornar-se uma força destrutiva, uma fonte incalculável de ressentimento contra todos.

Em Dostoievski, o anti-herói das *Memórias do Subsolo* é o melhor exemplo do *mal ontológico* que o desejo metafísico exerce nos confins “subterrâneos” da mediação interna. Tem-se um personagem *sem nome e que está* desiludido com absolutamente tudo ao seu redor. Insatisfeito, ele sai em uma cruzada contra o mundo.²⁶ A frustração pessoal de ter seus desejos impedidos e sua transcendência obstaculizada, já que não poder ser tão formidável, belo, inteligente, admirado, superior ou fantástico quanto o(s) seu(s) mediador(es), pode levar o sujeito à rivalidade e hostilidade contra todos a sua volta. É uma relação “infernai”.

Para além da crítica literária e da psicologia, a concepção do desejo mimético tem importantes desdobramentos no plano antropológico, especialmente no estudo dos mitos, da tragédia grega e da religião arcaica. Não será necessário retomar em detalhes todas as conclusões nesse tocante, pois o importante é compreender o caráter mimético do desejo e suas consequências enquanto hipótese de investigação.

Hobbes, como outros filósofos, a exemplo do próprio Girard, teorizou acerca da natureza humana. Partindo de uma descrição mecanicista do comportamento, compreendia o homem em permanente disputa com os demais, sempre a rivalizar por prestígio, honra e, sobretudo, poder. Em um “estado de natureza”, essa disputa é uma guerra de todos contra todos. Hobbes valeu-se da analogia a uma *corrida* para designar a condição de rivalidade humana²⁷: todos competem para alcançar a melhor posição e vencer a carreira. Ora, assim como em uma *carreira* profissional as mais elevadas posições são disputadas, na corrida da

²⁵ Acerca do tema: GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*, 2009, p. 109 e ss; GIRARD, René, VINOLO, Stéphane. *René Girard: do Mimetismo à Hominização*, 2011, p. 48.

²⁶ Cfr. GIRARD, René. *Dostoievski: do duplo à unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 2011.

²⁷ HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político*. Tradução e notas Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002 (coleção fundamentos do Direito), p. 57-67.

vida humana todos buscam a melhor colocação, todos *concorrem*²⁸. A corrida, por meio da qual Hobbes explicou as paixões humanas, deve ser lida como uma metáfora de um cenário de *mediação interna*, que “funciona” porque a imitação mútua gera identidade de metas e simetria de gestos. Não por acaso, etimologicamente *concorrência* significa “correr juntos”, assim como *rivais* provém de ribeirinhos, isto é, aqueles que ocupam posições simétricas em cada margem de um mesmo curso d’água²⁹.

A palavra utilizada por Hobbes para designar o desejo que um concorrente tem de ultrapassar o outro na corrida da vida humana é a emulação.³⁰ A *emulatio* era o mesmo termo que Shakespeare, um dos mais miméticos autores do cânon romanescos, utilizava para designar a *mimesis*.³¹ No mundo clássico, o termo aparece também em autores como Cícero, significando a ambivalência da imitação, que tanto pode ser positiva, quando imitação de virtudes, quanto negativa, quando inveja alheia. Para a teoria mimética, a *emulatio* deve ser compreendida, em um ambiente de mediação interna, como simultaneamente positiva e negativa, pois contém em si e gera a partir de si os fenômenos aparentemente contraditórios: a imitação dos virtuosos, a quem se admira e se toma como modelos, pode conter uma dose potencial de inveja, já que secretamente se cobiçam as suas respectivas virtudes (objetos espirituais).³² Em Hobbes, a *emulatio* é uma paixão positiva: é desejo de igualar-se ao concorrente. Mas ela pode transformar-se na paixão da *inveja*, quando à emulação se soma um desejo de impor obstáculos ao rival.

Hegel também compartilhava da ideia de que o estado de natureza é violento e injusto³³. A gradual luta por reconhecimento, descrita na dialética do senhor e do escravo, assemelha-se aos estágios da *mimesis* desenvolvidos por Girard (tese que será desenvolvida em um capítulo próprio). A imitação que leva ao lento apagar das diferenças coincide com as

²⁸GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 31.

²⁹GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 31.

³⁰HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*, p. 61.

³¹PALAVER, Wolfgang. Hobbes and the Katéchon: the secularization of sacrificial Christianity. In *Contagion.*, Innsbruck, vol. 02, Primavera – 1994. Disponível em: <https://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf>. Acesso em 27 de maio de 2018.

³²Girard não ficaria nada surpreso advertência de Cícero, em *Disputationes Tusculanae* (livro IV, § VIII). Cícero diz que a palavra emulação é tomada em duplo sentido, significando tanto a imitação positiva quanto negativa. A exemplo de tantas outras palavras relacionadas à ambivalência da *mimesis*, a *emulatio*, tomada na forma positiva, se dá como imitação das virtudes, na forma negativa, como inveja: “(..) the name “emulation” is taken in a double sense, so that the same word may stand for praise and dispraise: for the imitation of virtue is called emulation (however, that sense of it I shall have no occasion for here, for that carries praise with it); but emulation is also a term applied to grief at another’s enjoying what I desired to have, and am without. Detraction (and I mean by that, jealousy) is a grief even at another’s enjoying what I had a great inclination for.” (CICERO, Marcus Tullius. *Cicero’s tusculan disputations; also, treatises on the nature of the gods, and on the commonwealth*. Tradução C. D. Yonge. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1877, p. 134. Versão on-line disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/14988/14988-h/14988-h.htm>. Acesso em: 20 de maio de 2018.

³³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia de la historia*. 2 ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971, p. 66-68; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O estado natural é violência e injustiça*. In: Textos Dialéticos. Seleccionados e traduzidos por Djacir Menezes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969, p. 53-55.

contradições entre o senhor e o escravo. Como se demonstrará no capítulo X, a dialética hegeliana antecipa conceitualmente a *indiferenciação* mimética. No auge da luta por reconhecimento da revolução francesa, a crise mimética engendra mecanismos de canalização de violência³⁴. Hegel pretende superar essa crise mimética evocando uma ideia de ordem, o Estado de Direito que “contém” a crise.

Com efeito, como se verá, embora Hegel não formule a *luta por reconhecimento* em chave mimética, demonstra-se que ela é o diagnóstico da crescente mediação interna que caracteriza, para Girard, o cenário cultural da modernidade. Apesar de algumas afinidades em diagnosticar a rivalidade nas relações humanas, há, contudo, diferenças entre Girard e Hegel no que concerne ao modo como teorizam a resolução da crise de violência que emerge do desejo e da rivalidade. A “saída” de uma crise mimética, para Girard, é o mecanismo do bode expiatório: uma canalização espontânea de violência, posteriormente consolidada no rito sacrificial. Esse rito passa a ser o modelo que desenvolve ou outros ritos e também, ideias de ordem que funcionam em simbiose cultural. A teoria de Hobbes, nesse sentido, é emblemática ao indicar que a solução da guerra de todos é assinatura de um pacto unânime de “violência”. Trata-se de uma ideia política que perpetua a origem, justificando racionalmente a necessidade do sacrifício, na forma de uma *violência menor* que “contém” as crises. Já para Hegel, a solução (interna) é a *Ideia* que o Estado encarna: Espírito Objetivo que liberta do estado de natureza por meio de uma cadeia de mediações (externas) da vontade. O mecanismo expiatório, contudo, aparece na instituição ética da guerra, válvula de escape da violência interna e meio para constituição da unidade política.

Com efeito, a hipótese de Girard confunde-se como uma explicação da origem cultural: da ordem social, dos mitos e de suas instituições fundadoras. Mas ela também pode explicar, e é essa a aposta desta tese, a filosofia de autores como Hegel, enquanto formuladores de ideias de ordem.

Para tanto, compreenda-se a origem do *sagrado* no mecanismo do bode expiatório.

³⁴No marco de uma disputa mimética desencadeada pela luta por reconhecimento, o fator da *vítima substituta* surge como estabilização das forças antagônicas, de modo que não há superação dialética nesse estágio senão o desfecho fatal que a ordem sacrificial “contém” pela canalização de violência contra um terceiro. O que evita o assassinato entre os rivais é a mediação (externa) do conflito, que, para Girard, é um dos mecanismos de diferimento da rivalidade mimética própria das diferenças entre castas originadas no rito sacrificial, a começar pela casta religiosa cuja obrigação é manter e praticar os atos da religião (HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*. Tradução Maurício G. Righi – São Paulo: É realizações, 2012, p. 343 e ss). Ou mesmo da realeza, que Girard demonstrou ser originada no ritual sacrificial (Cfr. GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*.) O mesmo vale para as autoridades judiciárias investidas na função de julgar conforme a tradição religiosa.

ii) Do caos à ordem: crise mimética, violência sagrada e a origem da cultura

Após sua descoberta acerca do desejo mimético em “Mentira romântica e verdade romanesca”, que compreende a literatura do século XVII ao XX, de Cervantes à Proust, Girard desloca temporalmente o objeto de sua pesquisa e dedica-se, em segunda grande obra, “A violência e o Sagrado”³⁵, ao estudo antropológico do sagrado primitivo, dos mitos fundadores e da tragédia grega. Com essa mudança de objeto, ele pretendia verificar se sua descoberta “literária” poderia ser encontrada no mundo arcaico.

Seus estudos revelaram que não apenas a rivalidade mimética era uma constante entre os primitivos, senão que dirimi-la era crucial para a sua sobrevivência. A esse respeito a tese de Girard é rigorosamente lógica. Se um membro da comunidade deseja um determinado objeto, seja a posse de um “bem” material ou espiritual, desde um relacionamento amoroso com uma “linda” mulher a uma “prestigiada” posição social, outros que o observam tenderão a tomá-lo como modelo, acendendo a chama das paixões miméticas.

A rivalidade desencadeia diversas relações interindividuais de violência (a crise mimética), deixando a todos os membros da comunidade *indiferenciados* pela própria violência recíproca. Todos se tornam rivais e rigorosamente em pé de igualdade frente a seus pares. O conjunto dos conflitos interindividuais forma um cenário caótico, entrópico, um escândalo público. Quando todos desejam os mesmo objetos, a consequência é a escalada de violência entre os rivais ou grupos rivais, um acirramento contagioso do conflito que assume a dimensão total e ameaça a existência da comunidade. Como se trata de pequenos agrupamentos humanos, essa guerra de todos contra todos impele a comunidade a dizimar-se em sua própria violência intestina.³⁶

Na antiguidade, as crises assumiam a forma simbólica de pragas, epidemias, fome, catástrofes naturais (dilúvios, trevas) e toda a sorte de transgressões que pululam nos mitos.³⁷ O mecanismo “encontrado” para resolver a crise que levava o grupo à desagregação ou

³⁵GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Pais: Grasset, 1972. Versão em língua portuguesa: GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. 3ª ed. São Paulo, 2008.

³⁶Cfr: GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.; GIRARD, René. *Aquele por quem o escândalo vem*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011; GIRARD, René. *Veio a Satã cair como el relâmpago*. Tradução de Francisco Díez del Corral. 1. ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002; GIRARD, René. *Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer*. Tradução Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2011, p. 59 e ss. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Traduzido por Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009, p. 59 e ss. 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, p. 23 e ss. GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011.

³⁷O dilúvio, no antigo testamento da Bíblia, as pragas de Tebas lançadas por Apolo contra os “crimes” de Édipo na mitologia grega; as epidemias em Éfeso narradas por Flávio Felistrato, dentre outros tantos exemplos, são simbolização de crises miméticas. (GIRARD, René. *Aquele por quem o escândalo vem*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.p.74.)

extinção é a segunda grande descoberta de Girard: a vítima expiatória. A mimesis que agrega por permitir o aprendizado de comportamentos e o compartilhamento tecnológico também gera o conflito interindividual que, no seu paroxismo, encontra a sua resolução na canalização espontânea de violência contra um membro do grupo, isto é, uma vítima expiatória assassinada aleatoriamente.

Quando presa a um círculo vicioso, a violência não consegue se dissipar sem a ajuda de uma válvula de escape: ela aceita alvos substitutivos quando atinge o ponto crítico de furor social. O *bode expiatório* desponta como vítima substitutiva da coletividade, encarnando todo o *mal social* que sobre si é projetado. A fúria interindividual transferida ao bode expiatório religa o grupo que estava prestes a extinguir-se em sua própria violência. Da violência indiferenciada do “todos contra todos” sucede o “todos contra um”.

O grupo dividido une-se em face de um inimigo comum, “eleito” o mais culpado dentre os culpados e cujo assassinato restaura a paz. A eleição de um bode expiatório se dá, também, por razões miméticas. Falar-se-á disso no próximo capítulo. Por enquanto importa apenas saber que se está muito longe de uma solução racional para a violência da crise. Não há nem pode haver um contrato social quando o frenesi atinge seu clímax: a polarização dos antagonismos encontra um bode expiatório que concentra em si a violência do grupo e faz a ordem emergir a partir do próprio caos. Mas um “contrato social” pode existir como consolidação da resolução sacrificial, na forma de uma violência soberana cuja função precípua é evitar a recaída no caos generalizado.

Para Girard, portanto, o linchamento é o fenômeno que origina a civilização. A própria religião arcaica, no sentido da *religação* comunitária, deriva do mecanismo do bode expiatório em que a vítima é considerada culpada pela crise e responsável pela restauração da ordem. Essa culpa e poder reconciliador, projetados sobre o bode expiatório, o tornam divino aos olhos do grupo reconciliado: “os povos não inventam seus deuses: divinizam suas vítimas” – diz Girard.³⁸ Daí a desafiadora ambiguidade dos deuses arcaicos. A um só tempo são maléficos e benéficos, a depender da associação com o momento anterior ou posterior à emergência do cultural, quando da passagem do mal absoluto da “guerra de todos contra todos” à paz promovida pela “guerra de todos contra um”.

Há nisso tudo um componente psicológico importante. O ódio dos acirramentos dá lugar ao êxtase catártico. A vítima ocupa um lugar “privilegiado” neste processo. Ela é o centro da ordem e da desordem, é vista tanto como causa quanto resolução da crise. Dessa especial condição derivam os poderes mágicos que o grupo, em fervor frenético, lhe confere. A epifania religiosa torna a vítima paradoxalmente poderosa. É uma divindade temível,

³⁸GIRARD, René. *Vejo a Satanás cair como el relâmpago*, 2002, p. 99.

terrivelmente má, mas, ao mesmo tempo, é capaz de atos incrivelmente bondosos. Seus poderes tanto podem envenenar, amaldiçoar e punir como curar, perdoar e salvar. Portanto, é a violência do arrebatamento originário, transferido ilusoriamente ao bode expiatório, que origina o sentimento religioso arcaico. A violência que re-unifica é sagrada, o *sagrado é a violência*. A religião é esse meta-nível de significação simbólica, em parte realidade e em parte ilusão, a um só tempo efetivo e mágico.

Agora se deve ver as intuições nascendo desse mecanismo original. A lógica do sacrifício ritual é a emulação dos efeitos benéficos da canalização de violência originária. Por esse preciso motivo, quando os conflitos interindividuais aumentam ou irrompe alguma crise nos grupos primitivos, os mandamentos religiosos entendiam que se tratava de uma punição ou maldição divina que demandava sacrifícios. Sem a oferta de vítimas, era o próprio mundo que poderia ter fim com a irrupção da ira divina. Acreditando apaziguar os deuses, os antigos apaziguavam a si mesmos.

O ritual de sacrifício substitui o evento fundador assim como a vítima sacrificada substitui a original.³⁹ Enquanto o mito é a narrativa do evento originário, o rito sacrificial é sua imitação institucional, a sua re-atualização cuja finalidade é a emulação perfeita dos efeitos catárticos e apaziguadores da violência fundadora. A própria palavra *sacrifício*, considerada em sua etimologia, explica o mecanismo de epifania da vítima, já que significa originalmente “fazer o sagrado” (“sacer” mais “facere”).⁴⁰ Mas o sacrifício, na hipótese mimética, não é apenas a primeira instituição humana mas a matriz de todas as outras – do sistema judiciário às hierarquias sacerdotais e reais, do sistema de trocas à guerra ritual.⁴¹

Analisaremos estas instituições quando tratarmos das mesmas na teoria do Estado de Hegel, para conferir unidade entre o ético e o mimético. Mais importante é demonstrar como evento fundador se transforma em logos. Pois na teoria de Hegel as instituições são formadas desde uma estrutura lógico-real. A família, o mercado, o Direito, o governo e a guerra são componentes da ideia de liberdade, que permanece “oculta”, regendo seus acidentes. Hegel é quem revela a estrutura metafísica por trás das instituições do Estado, que correspondem ao conceito da ideia de liberdade plenamente desenvolvida. Curiosamente, sua Lógica dinâmica é idêntica aos momentos do eventos fundador da cultura, e a tese a ser desenvolvida é a de

³⁹GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*, p. 77-124. O emprego de animais nos rituais sacrificiais já é um produto posterior do sacrifício humano. Girard considera que a caça e a domesticação surgiram da necessidade de renovar continuamente o assassinato original com vítimas animais substitutas, assim como a descoberta da agricultura deriva da crença do poder mágico e criador de vida do bode expiatório - motivo pelo qual os primitivos enterravam sementes ou frutos com o seu cadáver. (Sobre domesticação animal e caça ritual, Cfr. GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 92 e ss. Sobre as origens da agricultura, Cfr. GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Evolução e conversão*, 2011, p. 141 e ss.)

⁴⁰Cfr. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*, 2008.

⁴¹GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 70 e ss.

que a Ideia por trás do Estado é, na verdade, o próprio evento fundador que transformou-se logos, mediante o qual Hegel evoca sua ideia de ordem.

Como se verá detalhadamente nos próximos capítulos, o gênio de um filósofo como Hegel consiste na profunda intuição acerca da religião e do sagrado. Não por outra razão, o conceito hegeliano é funcionalmente idêntico ao sagrado: transforma violência antagônica em ordem.⁴² Tanto Hegel quanto Girard compreendem que não há “liberdade” sem ordem nem ordem sem contenção da violência endógena. A luta por reconhecimento e a rivalidade mimética precisam encontrar uma solução. Para Girard, ela é fornecida pelas instituições que o sacrifício legou. Para Hegel, é o Estado e a vida ética; mas como o Estado é tomado como manifestação do divino na terra, a violência fundadora reaparece, no Estado, como violência sagrada, violência *lógica* que atualiza o sagrado.

Cabe aqui explicar como o evento fundador se transforma em logos, para explicar a sua posterior apropriação e atualização por Hegel. Iniciemos pela própria teoria da origem da linguagem, desde a qual todas as teorias, os edifícios doutrinários e sistemas filosóficos podem ser construídos.

iii) A Emergência do Signo linguístico: O Bode Expiatório como a Origem das Significações:

Não há cultura no mundo que não afirme como primeiros e fundamentais na ordem da linguagem, os vocábulos do sagrado.⁴³

Demonstrou-se, aqui, que uma crise mimética é caracterizada pela ausência de uma estrutura que determine quem é culpado ou inocente. Ela nivela todos os participantes em um ciclo de violência que expulsa a si própria sobre os cadáveres de vítimas aleatórias. A ordem, portanto, necessita diferir o desejo mimético (mimesis de apropriação) e a vingança privada (vontade arbitrária) por meio da mediação externa (hierarquia) e da economia de violência (sistema judiciário). Ela precisa ser capaz de diferenciar os atores no palco da violência, do contrário restará o reino do puro arbítrio: vingança, assassinatos e linchamentos. A

⁴²Hobbes é igualmente genial quando reatualiza o sagrado transformando a violência profana do estado de natureza em violência organizada, concentrada politicamente nas mãos do poder soberano. No paroxismo da mediação interna, no momento da igualdade absoluta entre os indivíduos, dificilmente haveria paz suficiente para se firmar um acordo. Contudo, o pacto original, a transferência do poder fragmentário dos indivíduos para a constituição de um “deus mortal” que detém o poder absoluto, pode ser visto como o traço evocador da filosofia de Hobbes, uma *ideia de ordem*. Embora Hobbes desconhecesse a verdadeira origem da ordem no mecanismo do bode expiatório (na “eleição” de um culpado) intuiu com maestria a necessidade da violência unânime. Talvez ele esperasse encontra-la no poder absoluto. Evocando a figura do soberano que se constitui como coletividade reunida, é ele próprio o linchador supremo de que a ordem necessita. Assim, embora similares em alguns pontos, tanto a luta por reconhecimento hegeliana quanto a guerra de todos contra todos de Hobbes, em comparação com a rivalidade mimética, possuem diferenças fundamentais no que concerne ao paroxismo da *mediação interna*, identidade ou igualdade absoluta: havendo o descarrilamento para uma crise violência, o contrato social e o Estado racional só podem ser evocados depois que a crise foi “resolvida” pela vítima substitutiva que desponha concentrando em si toda a descarga de violência no apagar das diferenças da crise.

⁴³GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 128.

racionalização da ordem requer, em parte, a existência de um significado ordenador superior, uma violência transcendente que possa ser invocada. Ela necessita de símbolos sagrados. Por isso, uma teoria da origem da cultura depende diretamente de uma teoria do signo linguístico, do mesmo modo que uma teoria da ordem jurídica depende da criação estrutural de um justo e um injusto: uma ordem originada da convenção entre homens em conflito, como a de Hobbes, é ainda dependente de uma “convenção” pretérita, de uma aliança anterior ao pacto “verbal”. Uma ideia de ordem requer um “acordo prévio” ao próprio acordo racional sobre o qual a ordem política e jurídica será edificada, requer, portanto, uma ordem originária que as ideias procuram restaurar. No caso de Hegel, trata-se da reconciliação obtida ao fim de um processo, resultado que evocação procura produzir. Como tal, ela é uma *emulatio* de uma longínqua reconciliação, realizada ao fim de um processo real que gerou o signo da reconciliação (e seu contrário), sem o qual sua evocação da Ideia seria impossível.

Isso exige, inevitavelmente, apresentar uma teoria do signo antes de se promover uma explicação processo de criação de uma ideia de ordem. Neste ponto, um diálogo entre a teoria mimética e a *Desconstrução* é útil para compreender a emergência “lógica” da ordem. Conceitos como o de *escritura*, *suplemento* e *différence* desenvolvidos por Jacques Derrida, aliados à teoria mimética, nos fornecem as ferramentas para compreender a relação entre signo, violência e estrutura. Iniciar-se-á com a compreensão do movimento de expulsão que subjaz ao mecanismo vitimário e ao processo de significação e *emergência* do signo linguístico, os quais devem desembocar numa teoria da significação da violência sagrada.

A violência – ou expulsão – é o elemento que permitirá relacionar a origem da cultura e do signo, servindo de interface para os insights de Girard e a desconstrução de Derrida. Da relação entre violência e linguagem, compreende-se melhor o plano simbólico da violência sagrada, que ganha forma lógica.

Como denuncia Derrida, a escritura opera como expulsão que define e estabiliza os conceitos. Trata-se de uma mimese que repete para substituir o que é inadequado ou remoto, suprimindo a ausência. A operação é violência, pois consiste em uma invasão e expulsão, realizando algo similar ao que o mecanismo vitimário executa: a expulsão da violência interna. A *diferença* como *expulsão* nos remete, pois, à ambivalência própria do bode expiatório. A sua dupla significação, que tanto significa “veneno” quanto “cura”, pode ser compreendida nas investigações de Girard e Derrida desde o sentido da palavra grega *pharmakós*. Embora o *pharmakós* não seja um bode expiatório propriamente dito – o qual requer uma descarga inconsciente de violência mimética – é, contudo, uma vítima ritual, pois figurava enquanto tal em emulação ao evento fundador. O ritual do *pharmakós* realizava-se em um “teatro” de Atenas, para melhor cumprir à finalidade de provocar os seus efeitos

benéficos da catarse coletiva. Um grupo de homens era sustentado pela cidade, e seu destino era servir de bode expiatório no ritual realizado uma vez por ano, em data certa. Na cerimônia, os atenienses alimentavam dois *pharmakoi* – plural grego de *pharmakós* – com guloseimas, depois os espancavam e queimavam. O objetivo era a purificação (catarse). Se primeiro os bajulam, oferecendo comidas, é porque eram dotados de um caráter benéfico, pois estavam prestes a proporcionar a “cura” da pólis. A imolação se dava pelo que representavam de maléfico, e visava a expulsão dos males da cidade. O *pharmakós* era conduzido por toda a cidade antes de sua execução, de forma a recolher em si as impurezas que a cidade queria expurgar (tal como ocorre na exigência do incesto real de alguns rituais sacrificiais).⁴⁴ Do mesmo modo que no sacrifício *dinca*, as genitálias da vítima eram mutiladas e ela era coletivamente atacada em um ritmo progressivo, acompanhando o avançar da cerimônia, que culminava no esfolamento da vítima pelas próprias mãos dos participantes.⁴⁵ Em suas investigações, Derrida, analisando a incidência violenta no discurso, aponta o parentesco das palavras gregas *pharmakós* e *phármakon* e aproveita para demonstrar a ideia de expulsão que elas carregam. Contudo, é com certa estranheza que o filósofo da Desconstrução chama a atenção para a ausência do termo *pharmakós* nas obras de Platão. Será uma omissão involuntária ou ocultação deliberada? A palavra *phármakon*, por sua vez, é empregada pelo filósofo grego, ainda que, em razão da ambivalência do termo, alguns tradutores terminem por obscurecê-lo, interpretando-o de diferentes formas – “‘remédio’, ‘veneno’, ‘droga’, ‘filtro’ etc”⁴⁶.

Platão fala em *phármakon* para se referir, dentre outras coisas, à escritura, recurso que, inicialmente, considera mera imagem da fala, simulacro, imitação. É inferior à oratória porque menos eficaz, como um discurso órfão, distante do pai, caracterizado pela não-presença da memória: veneno para a memória, monumento – sem vida – da memória. Nas palavras de Derrida: “A magia da escritura e da pintura é, pois, aquela de um disfarce que dissimula a morte sob a aparência do vivo”⁴⁷. Na obra Fedro, entretanto, Sócrates termina por sucumbir à escritura, aceitando a ideia de utilizá-la como contraveneno, no sentido de retomada da verdade deturpada pela má escritura. A escritura se evidencia então como *phármakon*: remédio, quando socrático; veneno, quando sofístico. O *Phármakon* é a mesma substância que, tomada de formas diferentes, gera efeitos diversos. O pensamento de Platão está adstrito a uma ideia de verdade: para ele, o signo e o discurso verdadeiro têm presença, um centro,

⁴⁴ ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*, 2011, p. 161.

⁴⁵ ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*, 2011, p. 161.

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Traduzido por Rogério da Costa. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 16.

⁴⁷ DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, 2005, p. 92.

significado transcendental. Aplicando a desconstrução (pós-estruturalismo), Derrida sustenta, a partir da descentralização do signo, que a crença na existência de um centro ressalta um significado para recalcar – reprimir, impedindo que se manifeste – o seu oposto. Se a escritura é um *phármakon*, e, portanto, ambivalente, atribuir a ela uma verdade, um centro, é uma violência ao significado oposto. Isso, segundo o autor, recalca o suplemento e limita o jogo gerador das significações.

O jogo é o movimento das *substituições* no campo da linguagem, algo que só pode ocorrer quando se abandona a noção de centro fixo, para permitir que ele seja constantemente substituído pelo suplemento. O suplemento vem para suprir a falta de centro, ocupa seu lugar temporariamente, até que haja nova expulsão, com a inserção de um novo suplemento. Por isso, Derrida fala em recalque: a expulsão não exclui o exposto, mas o reprime, possibilitando que se revele no futuro, por meio de nova expulsão, a de seu duplo. A escritura, assim, é objeto de eterna repetição e expulsão. O suplemento é expressão da mimese, pois repete para, em seguida, efetuar substituições⁴⁸. Para Derrida, tudo isso ocorre no campo do *phármakon*, que ele assim define: “O *phármakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença (...) Ele mantém em reserva, na sua sombra e vigília indecisas, os diferentes e os diferindos que a discriminação virá aí recortar”⁴⁹. Mantém as ferramentas em reserva, como em uma oficina; não é propriamente do *phármakon* que os elementos são expulsos, nem é nele que se insere o suplemento; mas no *phármakon* todas as possibilidades aguardam e são produzidas.

Agora já se poderá ver no bode expiatório da teoria mimética – tal como o *pharmakós* – um *phármakon*; ele guarda as sementes que permitirão o germinar de signos positivos e negativos, pois é o “lugar” em que ocorre o jogo, o conflito dos opostos – bom/mau, remédio/veneno, sagrado/profano, justo/injusto, vingança privada/ vingança pública, etc.

⁴⁸“O universo de significado para Derrida é pascaliano em sua estrutura, isto é, um círculo cuja circunferência é um lugar nenhum cujo centro está em toda parte. Não há uma primeira e única palavra sobre a qual poderíamos construir uma base racional para os nossos sistemas de significado, nem qualquer palavra final para orientar - ou a partir da qual pudéssemos orientar - o nosso entendimento acerca deles; não há nenhuma entrada privilegiada ou saída do livre jogo dos sinais, nenhuma origem que não seja uma repetição, que já não esteja posicionada por alguma relação de oposição negativa; nenhum julgamento, em suma.” (MCKENNA, Andrew J. *The ends of violence*. Girard and Derrida, p.113: “The universe of meaning for Derrida is Pascalian in its structure, a circle whose circumference is nowhere, whose center is e- verywhere. There is no uniquely first word on which we could build a rational foundation for our meaning systems, nor any last word towards or from which we could orient our understanding of them; there is no privileged entry or exit from the free play of signs, no origin which is not a repetition, which is not positioned by some relative, negative opposition; no last judgment, in a word”.

⁴⁹DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Traduzido por Rogério da Costa. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 74.

iv) O significante originário e o processo lógico de Hegel

Se coube ao mecanismo vitimário um papel determinante no processo de hominização - como a criação de diferenças estruturais da qual depende a ordem social - será preciso ver nele também a possibilidade de teorizar sobre o signo linguístico e conseqüentemente sobre a significação da ordem jurídica.

O processo de coesão sobre o cadáver da vítima assassinada é o momento propício a emergência do signo. Como a polarização contra o bode expiatório tem que ser unânime – e portanto coletiva – o mecanismo vitimário, ao gerar coesão interna às custas de um terceiro, restitui ou inaugura a ordem traçando as fronteiras espaciais e temporais. A ambivalência da vítima, ao mesmo tempo maléfica – causadora da desordem – e benéfica – propiciadora da ordem –, cria as condições ou circunstâncias para polarizar a atenção do grupo para um objeto que se destaca, o qual se diferencia de uma totalidade que permanece indiferenciada⁵⁰. O signo, portanto, não é construído, emerge: ao expulsar a vítima, o grupo cria um "dentro" e um "fora", um "nós" e um "ele". Uma fronteira se estabelece na expulsão da vítima, que se destaca para "fora" da comunidade, a exemplo do rei Édipo, expulso de Tebas em plena crise.

O bode expiatório pioneiro se torna o significante original e originário das significações. Ele não é signo durante o evento fundador, porque ainda não está investido na condição de significante, nem portador de significado, mas passa a sê-lo depois. A vítima é a própria origem da significação, portanto. Essa hipótese diferencia-se do estruturalismo, porque não necessita de no mínimo dois signos para haver um processo de significação. Trata-se de um modelo de explicação que foca a *exceção* na emergência. O arrebatamento destaca um objeto, o único que se ressaltava em meio a massa confusa de uma multiplicidade ainda não contabilizável.⁵¹ O bode expiatório é o primeiro signo que encarna em si a diferença de tempo e espaço. Ele já traz consigo, portanto, a própria possibilidade de diferenciação, a possibilidade de todas as significações. É um significante universal.⁵²

⁵⁰Em sentido antropológico, a vítima seria então o primeiro objeto que despertaria no grupo uma atenção não instintual a funcionar como um significante transcendental de todos os significantes e diferenças conceituais básicas que se formariam partir de si, como antes/depois da violência, dentro/ fora do grupo e centro sagrado/periferia profana: “A partir de um certo grau de frenesi, diz Girard, “a polarização mimética realiza-se sobre a vítima única. Depois de ter se saciado sobre essa vítima, a violência, necessariamente, é interrompida, e o silêncio sucede-se ao alarido. Esse contraste máximo entre fúria e o apaziguamento, a agitação e a tranquilidade, cria as mais favoráveis circunstâncias para o despertar dessa nova atenção. Como a vítima é a vítima de todos, é sobre ela que é fixado, nesse instante, o olhar de todos os membros da comunidade. Conseqüentemente, para além de um objeto puramente instintual, o objeto alimentar, sexual ou o congênera dominante, há o cadáver da vítima coletiva, e é o cadáver que constitui o primeiro objeto para esse novo tipo de atenção.” (GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 124)

⁵¹GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 125.

⁵²Como explica Stéphane Vinolo: “É por essa razão que falamos de “Arquissigno” a propósito do cadáver; ele é o signo primeiro cronologicamente, mas, ao mesmo tempo, estruturalmente. Na verdade, ele surge primeiro no processo de hominização descrito por René Girard, mas é também primeiro de direito, uma vez que traz consigo as condições de possibilidade de qualquer significação.”(VINOLO, Stéphane. *A Emergência do Signo: Girard,*

O bode expiatório é ambivalente como o *phármakon* que Derrida investigou em "A farmácia de Platão"⁵³. Denunciando a ausência proposital da palavra *pharmakós* – o sacrificado nos tempos de crise – na obra de Platão, Derrida demonstra uma desconfiança relativa aos motivos de tal omissão. Girard nos fornece a explicação. É que Platão “*não imagina que a desordem trágica e a violência trágica possam se tornar sinônimos de harmonia e de serenidade*”⁵⁴. Platão é um reformador religioso. Quer a suplantam o sistema mítico, que é perigoso na medida em que revela a ambivalência da violência. Daí a ocultação da origem violenta da escritura pelo termo *phármakon*. Platão não percebe que em um determinado ponto a “má” violência transforma-se em “boa” violência, como o ambíguo *phármakon*, a oficina da (des)ordem.

A violência perpetrada contra o “bode expiatório” *pharmakós* se iguala ao juízo de valores realizado pelos defensores de seu *phármakon* – significando a boa e a má violência. Mas é preciso diferenciar a violência que os mitos misturam. A escritura que opera pelo *phármakon* deve estabelecer uma relação de hierarquia entre signos opostos, fixando a superioridade de um em relação ao outro. Ela deve oferecer ordem. Quem se utiliza do *phármakon* – a oficina que permite toda significação – para confeccionar uma escritura, enfatiza, arbitrariamente, um signo em detrimento de outro, o qual buscará omitir, recalcar, em razão da oposição ideológica. É um exercício da diferença conceitual, através da repressão, violência, expulsão estabilizadora dos conceitos. Ela opera com a mesma lógica do sacrifício na teoria mimética: restaura a ordem, restaurando a diferença. Define uma vítima emissária e grupo que a expulsa.⁵⁵

Essa diferença guarda a ambivalência coexistente. Diferença e diferimento: ação no tempo e no espaço. No aspecto espacial são os traços que limitam e permitem diferenciar do grupo o indivíduo que a ele não pertence, ou o signo que não encontra lugar na escritura, definindo o que está dentro e o que está fora. O Aspecto temporal tem expressão no ritual ou na suplementação da escritura, porque assim transporta a ação passada para efetuar sua repetição no futuro.⁵⁶ A escritura que copia para suplementar, adicionando algo que parece

Derrida e a Antropologia Gerativa de Eric Gans. In: VINOLO, Stéphane. *René Girard: do Mimetismo à Humanização*. São Paulo: Realizações Editora, 2011, p. 172.)

⁵³DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Traduzido por Rogério da Costa. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

⁵⁴GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Traduzido por Martha Conceição Gambini. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 370.

⁵⁵FURTADO, Letícia de Souza. FRANCK, Wilson. *Phármakon: a violência na emergência do signo*. Artigo integrante dos anais do 5º Congresso Internacional de Ciências Criminais, evento realizado em outubro de 2014, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em: < https://www.academia.edu/11691125/PH%C3%81RMAKON_A_VIOL%C3%8ANCIA_NA_EMERG%C3%8ANCIA_DO_SIGNO >. Acesso em: 20 de maio de 2018.

⁵⁶Cfr. FURTADO, Letícia de Souza. FRANCK, Wilson. *Phármakon: a violência na emergência do signo*, op. cit.

faltar ou substituindo o que parece inadequado, aproxima-se muito do que frutifica na suplementação sacrificial. Por isso, como no conceito de *suplemento* de Derrida, a vítima substitutiva deve ser entendida dentro da ambivalência da violência: ela adquire o status de representante em relação à vítima original, é o seu substituto, "toma o seu lugar", mas é, também, um *plus*, uma violência a mais, que engendra uma vítima a mais.⁵⁷ O sacrifício adquire o estatuto de violência suplementar, como a punição substitui a vingança, etc.

O sacrifício tem um caráter de suplemento-adição tanto por trazer uma vítima a mais quanto por renovar os elementos da composição ritual, acrescentando, por sua vez, novos elementos. Como primeira forma de organização sociocultural, a ordem sacrificial precede a ordem jurídica. Esta aparecerá como transformação da antiga ordem sedimentada no mecanismo vitimário. O jurídico é o suplemento do sacrificial, já que qualquer violência transcendente tem de sê-lo não apenas no nível fenomenológico senão propriamente simbólico. Ao procurar pelo direito penal encontrar-se-á a violência que recaiu sobre a vítima originária e encarnou simbolicamente a totalidade violenta que, em última instância, é o próprio lugar das significações de ordem.

Assim, se bem se vê, o signo e o rito devem andar juntos na formulação de uma teoria complexa da ordem político-jurídica. No nível genético a vítima propiciatória não apenas engendra o rito cuja repetição trará a possibilidade de inserção de novos elementos e com isso a garantia da transformação da ordem, mas, também, *servindo como*⁵⁸ *significante transcendental* que estrutura um significado superior (o sagrado) que encarna simbolicamente a violência coletiva. A partir desse ponto de vista, o mecanismo do bode expiatório se revela como o "fundamento oculto" das significações.

Isso nos leva à própria origem do símbolo, que curiosamente correspondem ao processo lógico-real de Hegel. Toda a realidade, pensa Hegel, possui três momentos lógicos: "A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*".⁵⁹ As três formas correspondem aos três momentos "de *todo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral."⁶⁰ Nesse processo, o momento inicial de identidade é negado pelo dialético-negativo, que expõe a contradição interna ao entendimento, e a

⁵⁷Para uma discussão sobre essa e outras questões envolvendo a teoria de Girard e de Derrida, Cfr. Especialmente, o capítulo *A Emergência do Signo: Girard, Derrida e a Antropologia Gerativa de Eric Gans*, em VINOLO, Stéphane. *René Girard: do Mimetismo à Hominização*. São Paulo: Realizações Editora, 2011, p. 159-198.

⁵⁸Isso não significa que a vítima seja o *verdadeiro* "significante transcendental", conceito recusado energeticamente pelo pensamento atual, mas sim que ela serve aos homens com tal. (GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p.127).

⁵⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 159.

⁶⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 159.

negação desta negação ocorre no terceiro momento, especulativo, que é a apreensão deste movimento como um todo: a *compreensão* da unidade entre idênticos e iguais e opostos. Por isso o *conceito* de Hegel é formulado como a *unidade da identidade e diferença*. O final do processo é a realização plena do começo, o fechamento de um círculo. Sendo assim, a Ideia inicial (lógica) termina como Ideia Absoluta, que é a Ideia originária completada como um sistema.

Pois bem, a lógica de Hegel lembra exatamente o sentido do *símbolo originário* dos alquimistas e herméticos da renascença, que apresenta três fases e um “retorno”, e que Raimon Arolia, em seu estudo sobre o simbolismo hermético do sec. XVII, expõe no seguinte modo: “el sentido original del símbolo se expresa em três movimientos: 1) La realidad primera, única y completa. 2) La ruptura de la unidad en dos o varias partes. 3) La reunión de las partes y el retorno a la unidad”.⁶¹

Temos como propriedades do símbolo três aspectos: identidade, diferença e unidade da identidade e da diferença. Esses aspectos formam um movimento lógico: unidade-indivisa, unidade-divida e unidade reconciliada. Essas características do símbolo “originário” derivam do evento fundador da cultura, cuja simbolização reúne em si todos esses momentos: ordem inicial, crise mimética e reconciliação no assassinato fundador. Não por acaso, a palavra *Symbolon* é composta pela reunião de *sym*, que significa juntar e reunir, com *ballein*, que significa arremessar e atirar.⁶² O *símbolo* simboliza a reunião que ocorre no movimento conjunto de se arremessar contra algo ou alguém. O contrário do simbólico é o *diabólico*. *Diábolos* é formado por *dia*, que significa através de ou entre, com *ballein*, significando o movimento de separação entre aqueles que se arremessam e se opõem. A passagem do diabólico ao simbólico, operada pela vítima expiatória, é a própria realidade simbolizada e a condição de toda simbolização, sendo o *simbolizado* a reunião dos dois momentos: o Símbolo dos símbolos. Se toda a realidade é simbólica, se toda a realidade é um processo lógico desses momentos do Símbolo, então temos na vítima reconciliadora a possibilidade real de toda simbolização e de toda lógica.

Como o evento fundador passa a ser repetido ritualmente com a finalidade de obter a reconciliação em face às crises, a repetição torna-se o *meio* para restaurar a ordem, e a reconciliação o *fim* do processo ritual, que se confunde com um retorno à unidade original (perdida). Esse movimento é muito similar ao esquema de Hegel, no qual o Conceito (=Ideia Absoluta) é a Lógica (o logos inicial) desenvolvida como sistema. O *fim* é a reconciliação que está pressuposta desde a origem, o movimento circular que ao retornar a si se completa (como

⁶¹AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, 2008, p. 47-48.

⁶²Cfr. AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, 2008, p. 46 e ss.

um Círculo sobre círculos). O Estado hegeliano, enquanto concretização do Espírito na história, é a realização ética desse *logos*, o *conceito* desenvolvido. Como tal, é a articulação lógica dos momentos do evento fundador. O Estado encarna o sagrado porque é o vingador público “transcendente” aos conflitos interindividuais, a vítima original que, transformada em divindade, é a própria violência originária transferida a um metanível de significação: a única violência a um só tempo simbólica e efetiva, capaz de encerrar a crise do *estado de natureza* e superar o reino do arbítrio, das paixões e do sofrimento. Mais do que a realização da razão, o Estado é a corporificação da vítima expiatória, o reino do *logos* que reconcilia a humanidade.

Voltar-se-á a tratar dessas semelhanças e explicar a razão delas em detalhes. Por ora, basta compreender que o evento fundador apresenta os momentos lógicos do símbolo porque é a vítima expiatória o próprio simbolizado: o deus desmembrado cujas partes foram reunidas, a ressurreição que é o retorno da ordem e a superação da morte e do negativo.

b) Violência sagrada e evocação da ordem.

i) O Logos de Heráclito: A Filosofia Jus-Política interpretada a partir da Violência Originária

(...) não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha *Lógica*. (Georg W. F. Hegel)⁶³

Até aqui, apresentaram-se os conceitos fundamentais da teoria mimética, a hipótese do desejo mimético e da cultura, que se origina sobre o cadáver da vítima original e que traz consigo a possibilidade do processo de significação. O assassinato fundador separa o “bem absoluto” (coletividade) do “mal absoluto” (bode expiatório) e constitui a experiência humana de ordem que subjaz ao processo civilizador.

A ordem, a autoridade e o Direito Penal são possíveis pela existência prévia de símbolos que estabelecem valores superiores inegociáveis, os vocábulos do sagrado. A violência originária propicia, nos mitos de fundadores, essa simbolização. A morte do “bode expiatório” produz o primeiro símbolo que encarna a totalidade originária, a religião primitiva como primeira e fundamental experiência cultural. Pode-se, a partir dessa hipótese, aproximar a teoria mimética da filosofia. O elo será a interpretação do logos de Heráclito, que leva da mitologia ao pensamento filosófico originário.

Já se sabe que a canalização da violência mimética é a origem do sistema sagrado. A sociedade, diferentemente dos grupos animais, depende da capacidade de apaziguar as paixões miméticas que tendem à destruição. A ordem sacrificial, portanto, é tanto a matriz

⁶³HEGEL, G. W. F. Heráclito de Éfeso: C- Crítica Moderna. In: Os Pré-socráticos. Tradução de *Preleções sobre a História da Filosofia* (pp. 319-343) por Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores). pp 102-116.

quanto o abrigo da humanidade contra a violência intestina. Mas essa primeira forma sofrerá modificações ao longo do percurso autoconfiguração do evento fundador na história, embora permaneça como o seu fundamento mais ou menos oculto. Uma vez que a sociedade enfrenta crises miméticas, novas ordens particulares são evocadas e a violência assume novas configurações, originando novos símbolos ordenadores, dos quais, como já foi visto, o bode expiatório é o primeiro.

Os símbolos expressam experiências coletivas de ordem. Quando se trata de uma evocação, eles podem servir para a criação de um *cosmion*, no sentido voegeliano do termo, isto é, um pequeno princípio de ordem ou uma analogia cósmica que tem por função abrigar a comunidade contra o caos da violência interna (crime) e externa (inimigo).⁶⁴ Essa operação requer um *logos* muito específico, um saber que administra a violência porque a torna racional e limitada. Voegelin associa a evocação à *magia*, porque o *logos* é constantemente invocado para a criação de um “mundo social”, um *cosmion* contra a violência dispersiva.

A capacidade de evocar um *cosmion* pode ser entendida a partir da interpretação que Girard propõe para o *logos* de Heráclito, que ele identifica como o *logos* originário da cultura, e que se torna o modelo para constituição da ordem na sociedade. O *logos* heraclítico é o que impede os duplos miméticos de se destruírem: a violência sagrada que mantém os antagonistas unidos. Sendo um pré-socrático, Heráclito é um pensador mais próximo do sagrado primitivo, do qual decorrem os paradoxos e as ambivalências de seus textos, tornando-os tão obscuro quanto a própria religião primitiva, que mistura todas as distinções (o bem e o mal, os deuses e os homens, etc.). Por essa posição privilegiada, Heráclito fornece as intuições para aproximar a teoria antropológica de Girard ao pensamento dos *filósofos originários*, dos quais Hegel é tributário. Pode-se passar, assim, do mitológico ao filosófico, dos mitos fundadores e dos símbolos sagrados ao *logos* da fundação cultural.

Cabe a Heidegger o mérito – que Girard reconhece⁶⁵ – de ter identificado a violência no *logos* grego. De fato, Heidegger, quando se propõe a investigar a origem do pensamento ocidental por meio da análise dos fragmentos de Heráclito e de outros pré-socráticos, encontra alguns caminhos para se responder à pergunta acerca do que é o *logos*. Uma dessas vias é a expressão “tudo é um”, contida nos fragmentos de Heráclito, e que significa o *traço* pelo qual o *Logos* aparece e, se mostrando, torna-se perceptível: “o uno e o reunido na relação com a totalidade dos entes e, assim, como o ente enquanto tal, deve ser o traço fundamental do *λόγος*”.⁶⁶

⁶⁴Cf. VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. Volume I, p. 291 e ss.

⁶⁵GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 314.

⁶⁶HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 278.

Outro desses caminhos é o do acesso ao *Logos* através do sentido originário de *λεγειν* (*légein*) enquanto significando colheita e coleta, isto é, tanto o ato de colher como aquele que a sofre – o colhido. O sentido é ambivalente como o sagrado. Pensado em relação ao “tudo é um”, na colheita vigora a “co-letividade recolhida no que se deve resguardar”, de modo que, nas palavras de Heidegger, a “co-letividade é a coleção e a “coleta” originárias, que vigoram em toda coleta apreendida”.⁶⁷ Heidegger ainda adverte que não se deve ver a coleta como ajuntamento posterior de coisas dispersas (como uma reconciliação final), mas no sentido original, originador e cabal do termo: a coletividade é a essência tanto da colheita como do colher. Tal como toda “concentração” autêntica apenas é possível a partir de um centro predominante e concentrador, toda a coleta tem como suporte uma coletividade.⁶⁸

Mas o logos tem de ser lido em conexão com outro conceito: o conflito (*Pólemos*). O princípio que, na leitura de Heidegger, não apenas engendra todo o presente como também é o que *domina e conserva*. Trata-se na verdade da *violência sagrada*. Como revela o fragmento 53 de Heráclito⁶⁹, é a violência que a uns faz aparecer como deuses, e a outros como homens; como a escravos, e a outros livres. O *pólemos*, então, pode ser interpretado como a violência que cria as diferenças por trazer a ordem pela conjunção violenta dos antagonismos.

É o sistema da violência sagrada que insinua-se nesta notável e sugestiva citação de Heidegger sobre o *πόλεμος* de Heráclito:

El *πόλεμος*, mencionado aquí, no es una guerra al modo de los hombres sino un conflicto que impera con anterioridad a todo lo divino y lo humano; la lucha tal como la piensa Heráclito provoca el inicio de la separación de lo que está presente en su confrontación, lo que da lugar a que sean asignados la ubicación, la posición y el orden de prioridad dentro de la presencia (*Anwesen*). En este ponerse a distancia se abren abismos, separaciones, extensiones, y se producen grietas. En esta diferenciación se produce el mundo⁷⁰.

Como pode-se notar, Heidegger fala de um conflito que impera com anterioridade ao divino e ao humano; um conflito, portanto, propriamente originário. Ele impera criando ordem pela diferenciação, estabelecendo as posições, traçando as fronteiras. É o lugar da violência que faz surgir a diferença fundamental entre o sagrado e o profano; e nessa diferenciação fundante, o *pólemos* produz o cosmos a partir de uma massa amorfa e

⁶⁷HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*. Lógica. A doutrina heraclítica do logos, 1998, p. 280.

⁶⁸HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*. Lógica. A doutrina heraclítica do logos, 1998, p. 280.

⁶⁹Na tradução de José Cavalcante de Sousa: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.” SOUSA. José Cavalcante de (org. e trad.). Os pré-socráticos; fragmentos, doxografia e comentários. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores), p. 84.

⁷⁰HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa. Tradução: Angela Ackermann Pilári, 2001, p. 63.

indiferenciada de uma crise mimética, o caos que “milagrosamente” vem a ser ordem na epifania religiosa do bode expiatório.

Heidegger é ainda ambivalente ao dizer que a diferença produz a unidade, porque a unidade é o próprio sagrado, o principio original, a violência criadora de todas as diferenças na (re)união violenta: “*La diferencia ni separa ni destruye la unidad. La constituye, es conjunción (λόγος). Πόλεμος y λόγος son lo mismo.*”⁷¹

Πόλεμος e λόγος são o mesmo. Mas para além da identidade entre *Πόλεμος e λόγος*, ainda encontra-se, na interpretação heideggeriana, a conexão originária entre *ser e logos*. Só posteriormente que o logos adquiriu o sentido de “enunciado de ideias”.⁷² Em sentido originário, logos é violência, e essa conexão originária deve ser compreendida na perspectiva girardiana da violência que governa o mundo produzindo a harmonia a partir do conflito. O fragmento 8 de Heráclito nos dá essa pista: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”⁷³. O que tende a opor-se, diz Heidegger acerca desse fragmento, é a conjunção do juntado, o logos; enquanto o *Pólemos* é a conjunção da mais extrema oposição.⁷⁴ Longe de significar a mera fluidez, a expressão “tudo flui” heraclitiana deve ser lida como o princípio mimético dos duplos violentos (dualidade) que indiferencia as relações humana pela violência. É o que se pode ler da interpretação de Heidegger. Ela indica que aquela famosa expressão tem um significado mais profundo além do “*que todo está en un mero e incesante cambio que todo lo mezcla, la pura inconstancia*”⁷⁵. Esse significado é precisamente este: que “*el todo del ente es lanzado de una posición contraria a la otra, como en un vaivén, y el ser es el conjunto de este inquieto ir y venir en direcciones opuestas.*”⁷⁶

A violência dos duplos evoca dinâmica de um vaivém próprio da reciprocidade mimética. Mas ela é também o processo da mimesis que a tudo mistura no choque dos contrários, que indiferencia por meio da nivelção imitativa das relações sociais em um movimento “polêmico”. Por isso o logos é sacrificial enquanto violência que mantém unidas as oposições. A manutenção das contradições internas é também o momento ulterior da Lógica de Hegel, denominado *especulativo*, e que Hegel afirma ser sinônimo de *místico*.

⁷¹HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 63-64.

⁷²É que, para Heidegger, enquanto sustentar-se a opinião de que λόγος e λεγειν significavam originalmente o pensar, o entendimento e a razão e daí inclusive compreender-se o λόγος no sentido da *lógica* posterior, como o próprio critério de sua interpretação, só será possível a resultados absurdos na busca pelo início da filosofia grega. (HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, p. 116).

⁷³LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. E. Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 61.

⁷⁴HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 123.

⁷⁵HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 125.

⁷⁶HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 125.

É no paroxismo da crise mimética (na agudeza da tensão) que o logos (a colheita originária) mantém unido o que tende a oposição (a rivalidade mimética, o vaivém do jogo dos duplos). A mimesis que desagrega é a mesma que re-une; é o logos que compreende a violência profana engendrando o sagrado:

Lo juntado nunca es un mero acumular y amontonar, sino que implica la tendencia a separarse y oponerse de lo que se corresponde. No permite que todo se desmorone en la mera dispersión y el puro estar vertido. En tanto implicador, el *λόγος* tiene el carácter del imperar-en-todo, de la *Φύσις*. Ella no disuelve aquello en lo que impera en una vacía ausencia de oposiciones sino que mantiene lo que tiende a la oposición en la máxima agudeza de su tensión⁷⁷.

O desenvolvimento lógico do evento fundador pode ser compreendido também nos comentários de Heidegger sobre a Diké em Sófocles, que assume, tal como o *ser* e o *logos* de Heráclito, a mesma função ordenadora do sagrado. Quando se traduz δίκη por Justiça ou Norma, tomando-a em sentido jurídico-moral, a palavra perde seu conteúdo fundamental e mesmo originário. Daí porque Heidegger a traduz como *Fug*, “o ajustado”, isto é, relacionado à articulação, como a “estrutura articuladora que exige injunção”⁷⁸:

Entendemos esto en primer lugar en el sentido de ensamble y ajuste; en segundo lugar como disposición, como la consigna que la fuerza sometida ora da a su imperar; finalmente, lo entendemos como lo que, justamente, se ajusta, lo que impone el adaptarse y ajustarse.⁷⁹

Como se verá, a noção de uma força que impera e que ajusta o real ao ideal é muito similar à *Ideia* de Hegel, que é dotada de *efetividade*: produção de efeito, força realizadora. Para Hegel, a efetividade da Ideia, a origem que se desenvolve, é o *conteúdo* do saber filosófico:

“é (...) importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*”.⁸⁰

Em sentido antigo, diz Heidegger que o ser (*φύσις*), entendido como o imperar, é a conjunção originária (*λόγος*), portanto o justo que ajusta (*δίκη*).⁸¹ Em Parmênides o *logos* também é violência e está estreitamente conexo ao cindir, entendido como o de-cidir na realização do juntar-se na conjunção do ser. Portanto ele é criador de diferença, ordenador porque o eleger (destacar) é critério determinante da hierarquia. O logos é uma necessidade e

⁷⁷HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 125.

⁷⁸Para as variações de sentido da palavra diké em Heidegger, Cfr. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002, p. 178.

⁷⁹HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 147.

⁸⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 44.

⁸¹HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 147.

em si mesmo emprega a violência para rechaçar a dispersão: enquanto enfrentamento e acontecer do juntar, é também o “fundamento que funda o ser humano”.⁸² Essa é uma noção também próxima a de Hegel, mas em um sentido teleológico: a Ideia fundadora é também redentora, pois a reconciliação é o destino que se realiza como efetividade da Ideia.

Os filósofos originários *teorizam* o evento fundador e dele extraem a sua lógica enquanto unidade de seus momentos: *ex-plicam* o processo, “desentranham” – uma palavra sugestiva – o seu conteúdo eidético-formal. Em uma palavra: refletem o conteúdo que a poesia trágica expressa no teatro, movimento que compreende o vir a ser da ordem desde a própria desordem, o cosmos emergindo do caos e a vida renascendo da própria morte.

Que importância haverá nessa interpretação do logos de Heráclito a partir da violência sagrada e do princípio mimético? Se o mito é a narrativa do evento fundador, a filosofia da ordem, que já se vê em Heráclito, será a sua transformação na medida em que promova o emprego racional da violência.⁸³ Tem-se de inscrever a filosofia da ordem, em parte, dentro desse sentido original. Heidegger estava ciente do quanto era preciso buscar o sentido originário do *logos* para se perguntar sobre a filosofia, isto é, perguntando-se a partir da origem. Sendo pré-metafísico, o Logos de Heráclito em sentido originário de colheita e coletividade originárias só pode desentranhar-se como o uno reunidor, isto é, o sagrado que re-une a coletividade no paroxismo de uma crise mimética.

Por isso, o sentido metafísico de λόγος como anúncio de ideias, e o λεγειν como enunciado, palavra, discurso, não deixa aparecer o seu sentido primitivo. Pelo contrário, diz Heidegger: é somente a partir do λεγειν como colheita e coletividade que se permite compreender o *logos* como leitura e apreensão do escrito da palavra escrita como palavra e discurso.⁸⁴ Se o sagrado é a origem, portanto, a escritura é a sua cópia.

⁸²HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*, 2001, p. 158.

⁸³Assume-se, com Voegelin, a hipótese de que Heráclito era um pensador predominantemente político, e como filosofia da ordem seus escritos devem ser interpretados. O fato de os fragmentos do que poderia ter sido algum dia um o “livro” de Heráclito possuir a forma oracular de sentenças pode ter propiciado algumas confusões, e não causa espanto que mesmo no período antigo pensadores que tiveram contato com o livro exprimissem opiniões muito divergentes acerca da essência seu conteúdo. Diógenes Laercio, por exemplo, denomina a obra como *Da Natureza*, embora refira-se a seu conteúdo como constituído de três discursos (*lógoi*) que abrangem o Universo, a política e a teologia. Tal classificação é discutível por ser ela implorável para a época; é até mesmo duvidoso que tal título tenha sido dado pelo próprio Heráclito; de qualquer modo é provável que contivesse pronunciamentos em número suficiente para permitir que alguém classificasse Heráclito como um “fisiólogo” de tipo milésio para que do livro pudesse extrair uma cosmologia. Tem-se, todavia, a opinião do gramático Diodoto que insistia que o “livro” era acerca do governo (*perì politeias*), de modo que a parte acerca dos assuntos naturais serviam como paradigma. Aceitamos, com Voegelin, a última hipótese, para inscrever Heráclito como pensador da ordem preocupado com a relação entre a ordem da alma e a ordem da sociedade e do cosmos. (VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume II: o mundo da pólis. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 306-307).

⁸⁴Como afirma Heidegger, acerca do sentido metafísico, a lógica pensa o logos como enunciado pelo qual se anuncia algo com algo: isso que alguma coisa é (o ser-isso) é o que Platão apreende como ideia, isto é, a fisionomia que mostra alguma coisa e que se mostra em seu ser-isso. As fisionomias de cada ente não são visualizadas numa visão sensível, mas em uma fisionomia supra sensível dos entes, portanto, no meta-físico. O logos da

Se para Hegel a origem atualiza-se e cumpre-se como destino, na perspectiva de Heidegger o próprio destino da história ocidental funda-se na metafísica. Pensar o *logos* não é encontrar um conceito para ele, mas perguntar a partir dele próprio. Por isso não se deve ater-se ao que a lógica pensa sobre o logos, pois ela o pensa metafisicamente, não permitindo que ele se mostre como o fundamento da própria metafísica – e do destino velado da história ocidental, já que toda a história das ideias e suas transformações é a história do *λόγος*. Por isso, antes de Platão e Aristóteles, é em Heráclito que se deve pensar o logos pré-metafisicamente, a inteligência arcaica e religiosa que não diz respeito à atividade do dizer e do enunciar humanos que posteriormente se transformaram em “lógica” “teorias” e “edifícios doutrinários”. Neste *logos* simultaneamente entranha-se e se mostra “aquilo que constitui o a-se-pensar de todo o pensamento”⁸⁵ Pois, se o logos da lógica é uma faculdade humana que pertence ao ente que o homem é, o logos originário, como colheita e reunião, como o reunidor de tudo, não pode constituir uma propriedade dos entes, senão a própria coletividade originária que resguarda e preserva o ente como o ente que é: o próprio ser que vigora em todo o ente.

Se é a violência sagrada que se envia como destino na história, não se deve se “limitar a dar só um passo atrás [Schritt zurück], como recomendava Heidegger, até recuperar os filósofos pré-socráticos”⁸⁶, mas, precisamente, deve-se aceitar o desafio de Girard e dar o segundo passo “até a violência mítica que nos revela a verdadeira origem da nossa cultura”⁸⁷, e ela aparecerá como a mesma que produziu a Cruz.⁸⁸

Se o princípio mimético rege os acontecimentos da ordem e da desordem e é o mecanismo mais ou menos oculto por detrás dos textos míticos, então é preciso pensar a filosofia a partir desse sentido originário, do saber religioso em seu sentido etimológico: religião originária que se converte, em Hegel, em reconciliação final. Se o *logos* de Heráclito é a colheita originária que mantém unido o que tende a oposição, o conceito de Hegel não é muito diferente. A *unidade da identidade e da diferença* é a reformulação ideal dessa função originária, que fundará, em sua teoria do Estado, o Império dominante da história. Ser

lógica, exercendo a função de doutrina do pensamento, cunha e sustenta a distinção entre o supra-sensível e o sensível, delimitando as próprias possibilidades do pensamento metafísico. A capacidade de tomar algo por algo é ratio, é ajuizar: a essência do pensamento concebido metafisicamente reside, portanto, no juízo. (HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*, 1998, p. 281-282).

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. p. 288.

⁸⁶ GIRARD, René. Não só interpretações, há também os fatos. In: GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo: verdade ou fé frágil*. Tradução Antônio Bicarato. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010, p. 113.

⁸⁷ GIRARD, René. Não só interpretações, há também os fatos. In: GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo: verdade ou fé frágil*, 2010, p. 113.

⁸⁸ GIRARD, René. Não só interpretações, há também os fatos. In: GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo: verdade ou fé frágil*, 2010, p. 113.

especulativo, diz Hegel, é apreender a unidade das oposições em sua tensão superior: “To be a speculative logician is to apprehend opposite determinations within their unity.”⁸⁹

Além da já conhecida proximidade intelectual entre Hegel e os pré-socráticos, graças às recentes investigações acerca da filiação de Hegel à tradição hermética (como ainda se verá em detalhe), pode-se remontar a filosofia de Hegel ao sagrado e, do sagrado, ao evento fundador. A conceituação do simbolismo religioso arcaico, por parte de Hegel, permite demonstrar que o sacrificio se transforma em ideia de ordem (essa tese é desenvolvida no capítulo 2: *Hegel e a Ciência Sagrada*).

Por ora, já explicada a conexão entre o evento fundador e o logos, cabe agora explicar como ele se transforma em evocação de ordem. Formular-se-á, assim, a base teórica da investigação, encerrando-se o objeto formal.

c) Evocação de Ordem: o *cosmion* como racionalização do evento fundador

Há um conhecimento para simultaneamente absorver e se elevar acima da energia total do sofrimento e da antítese, que dominou o mundo e todas as formas do seu desenvolvimento por milhares de anos; esse conhecimento pode ser obtido somente na filosofia. (G. W. F. HEGEL)⁹⁰

O filósofo Eric Voegelin também se deparou com os paradoxos da violência na fundação da ordem política. Quando escrevia o vasto empreendimento que veio a tornar-se a sua *História das Ideias Políticas*, Voegelin colocou o problema da experiência de criação da ordem política nos seguintes termos:

Estabelecer um governo é um ensaio da criação do mundo. Da vastidão disforme de desejos humanos conflitantes surge um pequeno mundo de ordem, um analogia cósmica, um *cosmion*, que dirige uma vida precária sob a pressão de forças destrutivas de dentro e de fora, e que mantém sua existência por meio de ameaças e do uso de violência contra o violador interno de sua lei bem como contra o agressor externo⁹¹.

Pode-se notar que o *cosmion* de que fala Voegelin e o sagrado de Girard tem algumas similaridades, e é provável ambos os autores estejam falando do mesmo assunto, mas com abordagem diversas. O *realismo espiritual* de Voegelin o levou a dar muita importância aos símbolos de ordem e às ideias políticas em sua conexão com a realidade da qual o filósofo participa, mas não dedicou atenção aos ritos primitivos. O realismo de Girard, por sua vez, preocupa-se mais com os ritos porque eles revelam o que a mitologia e as ideias políticas

⁸⁹HEGEL, G.W.F. *Lectures on Logic*, (1831), 2008, p 74.

⁹⁰HEGEL, System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4), Apêndice, p. 186”

⁹¹VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 291.

ocultam, dando menor importância ao papel das evocações de ordem enquanto derivações do evento fundador.

Em seu vasto e denso estudo das ideias políticas, que abrange desde as sociedades cosmológicas (ocidentais e orientais) até as contemporâneas, Voegelin chegou a afirmar que desde que a história passou a ser registrada, remontando aos impérios assírios e egípcios, é possível identificar as tentativas de racionalizar a *função de abrigo* do *cosmion* por meio daquilo que é comumente chamado de *ideias políticas*⁹². Se a evocação do *cosmion* funciona como uma emulação da criação do mundo, é porque o fundo desde o qual as evocações se movem é mesmo dos ritos cosmogônicos, que reencenam a criação do mundo desde um estado de absoluto caos. Embora variem em finalidades e detalhes, Voegelin identifica a permanência, ao longo da história, de uma mesma estrutura e de uma mesma *função de abrigo* que essas ideias políticas estão destinadas a racionalizar. A função da ordem, nessa perspectiva, é criar um abrigo contra a violência, permitindo que o homem possa dar à sua vida algum significado:⁹³ “o propósito primário da ideia política é chamar uma unidade política, o *cosmion* de ordem, à existência; uma vez que esse propósito é atingido, o *cosmion* é uma força social e política real na história”⁹⁴

Se os mitos narram o evento fundador, a evocação de ordem é a sua atualização. A evocação, diz Voegelin, pretende trazer ordem à realidade circundante num chamamento à existência da sociedade política como um *cosmion*. Por isso, a ideia política é só em alguma medida descritiva da realidade. Sua função não é tão cognitiva quanto formativa: “A ideia política não é um instrumento de descrição de uma unidade política, mas um instrumento de sua criação”⁹⁵.

Parte-se do pressuposto, portanto, que a reconciliação herdada pelo assassinato fundador é o *cosmion originário* recriado pelas ideias políticas. Uma vez constituído, passará a ser objeto de investigação (ciência política) e de racionalizações que tomam a forma de evocações (ideias de ordem). A criação de uma ideia política (*cosmion*) é o caminho para a reunião da sociedade, um mito político que transforma a crise em ordem. Mas o *cosmion* sofre transformações. Novas evocações tendem a ganhar força nos períodos de crise, quando a ordem vigente perdeu sua capacidade de ordenação e está carente de fundamentos: “Quando a magia perde seu encanto e a fachada do governo fica transparente, o observador desiludido não pode descobrir nada além dos atos determinados pela tradição”⁹⁶. A perda da função

⁹²VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 292.

⁹³VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 292.

⁹⁴VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 296.

⁹⁵VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 294.

⁹⁶VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 297.

agregadora do cosmion coincide com períodos de crises miméticas e, por isso, o que é percebido é o “interesse e cobiça pelo poder”⁹⁷, tal como a *corrida e desejo de poder* que Hobbes diagnosticara em seu tempo, ou mesmo a queda dos valores morais que Hegel denunciou como inversão da percepção moral: “os princípios criminosos são colocados na mesma categoria das leis”.⁹⁸ O desencanto, atingindo o seu paroxismo, dá origem a um espírito de revolta contra um estado de coisas injusto, e uma nova ordem tem de ser evocada.

Hegel, como se verá no próximo capítulo, deseja encontrar as palavras mágicas que evocam a forma do absoluto, conhecimento que simultaneamente contém a energia total do sofrimento e da antítese. Essa atitude existencial é recorrente na história, explica Voegelin, e aparece sempre em períodos de crise:

A principal função do cosmion político é (...) diminuir a ansiedade existencial do homem ao dar à sua alma, pela evocação mágica da comunidade, a garantia de ter um lugar significativo em um cosmos bem-ordenado. Quando o encantamento mágico perde a sua força, as inquietações primordiais são novamente liberadas; o mundo circundante torna-se uma vastidão desordenada, cheia de perigos desconhecidos, pressionando a alma humana; e o espírito que é exposto a essa experiência de desordem pode romper-se com a tensão; pode tomar-se desorganizado ao ponto de tatear em busca de qualquer ideia ou pessoa que pareça deter uma promessa de proteção e apoio. Os fenômenos sociais que acompanharam esse período foram, assim na época helênica como na nossa, um aumento prodigioso no número de círculos esotéricos, de clubes, de comunidades espirituais semirreligiosas e escolas de pensamento, a ascensão de novos movimentos religiosos e seitas, o aparecimento de salvadores e líderes e a fundação de filosofias de conduta⁹⁹.

A evocação de um cosmion mágico, em Hegel, ocorre pela influência da tradição hermética, que será analisado em um capítulo próprio.

Cabe aqui apenas considerar o conceito de evocação a partir da estrutura paradoxal da consciência em sua relação com a realidade, que compreende o complexo “consciência-realidade-linguagem”, que Voegelin formulou em *Ordem e História* para explicar o processo de simbolização. A consciência, diz Voegelin, é um sujeito tencionando a realidade como seu objeto ao mesmo tempo em que é alguma coisa numa realidade abrangente; e a realidade é o objeto da consciência ao mesmo tempo em que é o sujeito do qual se predica a realidade.¹⁰⁰ Voegelin ilustra o complexo consciência-realidade-linguagem tomando o exemplo de Gênesis 1,1 como processo de criação cósmica. Quando Deus falou “Que a luz seja, e a luz veio a

⁹⁷VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 297.

⁹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXIV.

⁹⁹VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 113-114.

¹⁰⁰VOEGELIN, Eric. *Ordem e História: volume V: em busca da ordem*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 39.

ser”¹⁰¹, a realidade luz aparece “quando a injunção divina a invoca (...) chamando-a por seu nome”¹⁰². Mais que um mero signo que significa algo, a palavra pronunciada é um *poder na realidade* que evoca estruturas na realidade por meio de sua nomeação.¹⁰³ É possível ver na palavra divina, o *Logos*, o princípio da criação da ordem: “Deus chamou à luz ‘Dia’ e à treva chamou ‘Noite’. E passaram a existir uma noite e uma manhã: um Dia”.¹⁰⁴ Mas Voegelin está ciente que o *poder da palavra* não é o verdadeiro princípio. Há “algo” que o antecede. Voegelin pergunta-se: qual é o tipo de realidade em que a palavra proferida (a ordem divina) evoca as estruturas da qual fala? Os autores do Gênesis nos dão a resposta em Gênesis 1,2: “A terra estava vazia e vaga; as trevas encobriam o abismo; e um sopro de Deus agitava a superfície das águas”. É na desolação amorfa (*tohu*) e trevas da morte de uma crise mimética, quando as águas se agitam emulando o vaivém da reciprocidade violenta, que a luminosidade da ordem emerge, como um milagre. É sobre o vazio de uma desolação amorfa que se move, talvez como uma tempestade – nos diz Voegelin¹⁰⁵ sobre a interpretação dos autores do Gênesis – “o sopro ou o espírito, o *ruah*, de Deus, ou antes, de uma divindade plural, *elohim*.”

Voegelin interpreta a evocação como a simbolização da Realidade-Isso, isto é, o movimento enérgico de uma consciência espiritual impondo forma a um contra movimento amorfo e não formativo, e a identifica “como a tensão entre uma força pneumática, formativa [*ruah*; na tradução grega posterior: *pneuma*) e uma contra força (...) resistente.”¹⁰⁶ A tensão da qual a luz emerge é reconhecida como um processo divino, mas que guarda, ao mesmo tempo, uma aura de analogia com o processo humano. Essa ambivalência, essa mistura do humano e do divino, decorre do fato de que a própria humanidade – caso se leia na chave Voegelianiana – experimenta seus atos como participações no misterioso Princípio do Isso.¹⁰⁷

¹⁰¹Voegelin utilizou a tradução de Buber-Rosenzweig.

¹⁰²VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume V: em busca da ordem, 2010, p. 41.

¹⁰³VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume V: em busca da ordem, 2010, p. 41.

¹⁰⁴Genesis 1,5 citado por Voegelin da tradução de Buber-Rosenzweig.

¹⁰⁵VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume V: em busca da ordem, 2010, p. 41.

¹⁰⁶VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume V: em busca da ordem, 2010, p. 41.

¹⁰⁷É com Girard que se verá a dimensão fenomenológica do bode expiatório atuando junto à evocativa. Dá criação original sucede o pecado original: a serpente, que representa o desejo mimético, induz Eva a comer a maçã, assim como Adão é tentado mimeticamente a fazer o mesmo, em uma clara cadeia de imitação que coincide com a transgressão e culmina na expulsão do casal do Éden. Da inveja de Caim teremos o assassinato de Abel, que resultará na primeira lei divina: a instauração do sacrifício ritual. Uma vez que o assassinato conduz a um ciclo de violência desencadeada, Deus promulga a primeira lei contra o homicídio: “se alguém matar a Caim, este será vingado por sete vezes” (Gênesis 4, 15). Esta primeira lei, que na verdade é a reedição do antigo assassinato, constitui a base da cultura cainita: cada vez que se cometa um novo assassinato, se imolarão sete vítimas em honra da vítima inicial, Abel. Ao invés de ser uma repetição vingadora, que suscitaria novas vinganças, esse assassinato é um ato sacrificial, ritual, levado a cabo pela comunidade de forma unânime. Ver-se-á a ordem tomando formas mais complexas com o nascimento de um sistema de regulação mais sofisticado para a violência, a sua racionalização no decálogo e nas regras de codificação da vingança no Levítico. (Cfr. GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Evolução e conversão*, 2011, p. 87; GIRARD, René. *Veio a Satan caer como el relâmpago*, 2002, p. 117).

As evocações de ordem são participações nesse processo da realidade-Isso, no complexo ordem/desordem da humanidade na história: ao mesmo tempo em que se tenciona na consciência a realidade-coisa, é-se também predicado da realidade-Isso. A evocação do *Verbum* para recriação de um cosmion é um chamamento à existência de uma unidade ordenada ou “cósmica”, uma ideia política:¹⁰⁸

Os símbolos linguísticos [contidos] em um sistema de ideias políticas, ao atribuírem nomes a um governante e a [3] um povo, chamam-nos à existência. O poder evocativo da linguagem, a relação mágica primitiva entre um nome e o objeto a que ele se refere, torna possível transformar um campo amorfo de forças humanas em uma unidade ordenada por um ato de evocação de tais unidades.¹⁰⁹

A evocação compreende, assim, um duplo aspecto: é tanto cognição (diagnóstico da desordem) quando conjuração de um *logos* para ordenar a sociedade. Ver-se-á que esses dois aspectos aparecem na filosofia de Hegel, que procura conceber a ordem política racional após o fracasso da Revolução Francesa.

d) Balanço

Da conexão entre os conceitos fundamentais da teoria mimética e da teoria da evocação de ordem de Eric Voegelin, alicerçaram-se as bases para uma hermenêutica das ideias juspolíticas.

A formação do horizonte de interpretação realizou-se com a aproximação entre a antropologia girardiana e a filosofia. Para cumprir a essa tarefa, construiu-se uma ponte entre os conceitos da teoria mimética e os da teoria voegelianiana da ordem. O caminho para aproximar o realismo girardiano com o idealismo de Voegelin foi possível a partir do caminho indicado pelo próprio Girard: a filosofia grega pré-socrática. Nesse percurso, partiu-se da hipótese da teoria mimética: do desejo mimético à rivalidade e desta à crise. Com o mecanismo do bode expiatório, traçou-se a hipótese da origem cultural humana. Compreendeu-se que o signo não apenas emerge do mecanismo da vítima propiciatória, o significante originário, senão que nele repousam todas as demais diferenciações de significado, inclusive de um significado superior, divino, do qual uma ordem é dependente para criar a diferença entre violência legítima e ilegítima.

¹⁰⁸É claro que, na perspectiva de Voegelin, a participação no ser como totalidade compreende um processo mais amplo, que não compete aqui desenvolver. Para essa investigação, contudo, importa a participação em uma realidade de mimesis e de seus desdobramentos. Uma redução do diâmetro da análise da participação na realidade, não deve se confundir, contudo, com uma redução metonímica, que subordinaria o *todo* da experiência de ordem na história à *parte* da mimesis, já que, admitir a hipótese mimética como princípio interpretativo, ainda que abrangente, não exclui, necessariamente, outros elementos constitutivos da Realidade-isso, como as dimensões transcendentais e metafísicas do ser – que aqui não serão enfrentadas nem discutidas, por força da redução epistemológica operada.

¹⁰⁹VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, Volume I, 2012, p. 294-295.

Da violência da emergência do signo linguístico, alinha-se o uso violento do logos: a emergência de um discurso sagrado, o discurso da ordem. Da teoria do signo originário, partiu-se para a filosofia pré-socrática, a mais original por ser mais próxima da religião primitiva, e, especialmente no logos de Heráclito, encontrou-se os traços da violência sagrada na origem do “pensamento ocidental”. Do logos originário, avançou-se até a ideia de racionalização da função de abrigo do *cosmion*. Com Eric Voegelin, apresentou-se a hipótese da participação evocativa, o modo pelo qual os filósofos da ordem tomam parte no grande empreendimento de (re)criação ordem. Essa recriação se expressa (também) nos símbolos da autointerpertação política de uma sociedade na história.

Dessa aproximação entre a teoria de Girard e a filosofia de Eric Voegelin, construiu-se uma base que possibilitará interpretar a evocação de ordem em Hegel. A partir do horizonte de interpretação delineado, do qual depende a interpretação proposta nesta pesquisa, pode-se realizar a conexão entre o eixo evocativo (construções e racionalizações da *função de abrigo* do *cosmion*) com o eixo da experiência participativa no mecanismo mimético em todos os seus desdobramentos: o desejo, a crise e sua respectiva resolução. Portanto, as evocações de ordem teorizadas por Voegelin aparecem, no esquema geral da teoria mimética, como forças participantes no processo de contenção de crises miméticas. Incluem-se, assim, na unidade fundamental da cultura, como desdobramento da função de abrigo originária: a primeira reconciliação, fundadora de ordem, que deve ser atualizada mediante evocações.

Nesse sentido, a especial capacidade de diagnosticar uma crise e manipular os vocábulos do sagrado para recriar a ordem caracteriza o gênio de pensadores como Hegel. Veja-se, portanto, a evocação de ordem de Hegel, o objeto material da tese.

III. Objeto material e método: a evocação hegeliana de ordem e a hermenêutica simbólica de Eric Voegelin

Como todo grande filósofo, Hegel condenou gerações de homens à árdua tarefa de explicar a sua filosofia. Uma variedade de obras já foi publicada neste empreendimento, sob os mais distintos pontos de vista. Embora o objetivo desta investigação seja a experiência de participação na (des)ordem e sua simbolização, sob certo aspecto, a interpretação ora proposta compõe, indiretamente, um capítulo a mais nesse empreendimento.

Devido ao gênio de Hegel, há em sua obra a simbolização de sua participação na modernidade, que o filósofo alemão reconhecia como período de crise, separação, cisão. Hegel acreditava, contudo, que esse período gestava o nascimento de uma nova forma de ordem política e jurídica, capaz de reconciliar as oposições. Trata-se do Estado pós-

revolucionário, o Estado de Direito que Hegel reconheceu – e teorizou – como a realização da liberdade e a corporificação de Deus no mundo.

O objetivo aqui, portanto, é investigar o objeto material desde a tensão entre crise e reconciliação, à luz do princípio mimético. Pretende-se, com isso, diferenciar o conteúdo compacto da simbolização do sistema de Hegel¹¹⁰, conferindo-lhe um conteúdo antropológico até então não desenvolvido. Para tanto, a investigação concentrar-se-á na tensão entre ordem e desordem, articulando a filosofia Juspolítica de Hegel, cujo objeto é o Estado, a liberdade e o Direito na dimensão religiosa das ideias políticas.

Não se intenciona, portanto, criticar e corrigir o sistema político hegeliano, tarefa essa que vem sendo desenvolvida por uma comunidade de estudiosos da obra de Hegel.¹¹¹ Antes, procura-se fazer o caminho contrário, isto é, a leitura tradicional de sua obra. Busca-se realizar a leitura tradicional do sistema político hegeliano porque, sendo o sistema uma simbolização participativa, ele tem valor em si mesmo na medida em que indica uma experiência e uma realidade. A simbolização participativa, consoante Eric Voegelin, compõe a autointerpretação da sociedade, i.e., o modo como ela compreende-se a si mesma na tensão entre ordem e desordem. Para esse fim específico, o sistema necessário, tradicional, é importante não apenas porque é o mais fiel às ideias de Hegel, mas também porque ele se apresenta como o simbolismo participativo que possibilita investigar à experiência por trás da simbolização, enquanto sistema que oferece a solução para a desordem de época¹¹²

Desse modo, longe de buscar uma revisão do sistema, o que se pretende neste estudo é apresentar razões “críticas” que levam a sua formulação – e, por razões críticas, entende-se o sentido étimo da palavra, o sentido de *crise*. Pretende-se contribuir, portanto, mediante a

¹¹⁰Como Hegel é um pensador dialético, suas análises levam em consideração o processo de interações simultâneas entre e ordem e desordem, tal como se apresentam no aspecto cognitivo e passional, individual e coletivo, abstrato e concreto, etc. O vasto campo de sua filosofia abrange, por isso, a dialética, a metafísica, a ontologia, a história, a filosofia natural, a filosofia política, a filosofia jurídica, dentre outras disciplinas. Fonte de renováveis ensinamentos, ela constitui um material de estudo tanto de comentadores, especialistas e demais filósofos.

¹¹¹No Brasil, um desses estudiosos é Thadeu Weber, cuja obra *Hegel: Liberdade, Estado e História* é deveras pertinente. Nela, Weber aborda os problemas do sistema tradicional de Hegel e as condições para que o mesmo seja, de fato, o baluarte da realização da liberdade – objetivo este que, ao fim e ao cabo, era o de Hegel. Um dos problemas identificados pelo autor é o da eliminação da tensão entre contingência e necessidade. Devido a certas ambiguidades textuais, diagnostica Weber, há duas leituras possíveis a respeito dessa tensão. Uma delas, mais tradicional, lê o sistema-método de Hegel de forma necessitarista. Nessa interpretação necessitarista “imperam um determinismo lógico que absorve progressivamente as alternativas contingentes”, de modo que a liberdade é considerada uma “interiorização da necessidade em detrimento de alternativas contingentes”. Weber diagnosticou o que se poderia denominar de sacrificalismo do sistema necessário. Como consequência dos seus próprios fundamentos, esse sistema termina por realizar o contrário do que pretende: o sacrifício da liberdade no altar da necessidade histórica e o sacrifício da vontade no altar do Estado. Na outra leitura possível, o sistema é “aberto” e garante o equilíbrio da tensão, pois tanto necessidade quanto contingência não se (auto) excluem, mas coexistem (na síntese) como momentos dialeticamente imbricados na realização da liberdade. É na esteira dessa segunda interpretação que Thadeu Weber apresenta correções ao sistema de Hegel e desenvolve as condições para que o mesmo realize a pretendida liberdade. (Thadeu Weber *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 9-11).

¹¹²Se a o sistema hegeliano conduz ou pode conduzir ao totalitarismo, como advertem alguns críticos e reconstituidores do sistema, é questão que cai fora dos limites propostos pela investigação.

explicitação – sob a perspectiva antropológica da teoria mimética e da teoria das ideias políticas de Voegelin – da razão da emergência do sistema de Hegel.

Para tanto, deve-se apresentar a evocação de Hegel (objeto material) e o modo (método) como será abordada.

Na medida em que Hegel é um autor sistemático, não há outra forma de se considerar sua filosofia senão desde a sua base, demonstrado que, ao lado da teoria (descrição da realidade), habita também uma *ideia de ordem*, Projetada sobre a realidade, a ideia constitui (“re-cria”) a realidade. Denomina-se isso, neste trabalho, de evocação: o *aspecto constitutivo de uma ideia*. Desse modo, a análise da articulação interna do sistema de Hegel em relação à ordem e desordem mimética, será tarefa para um segundo momento. Nessa investigação adota-se, portanto, o método de Eric Voegelin. Assume-se como ponto de partida que os símbolos articulam experiências interiores de participação na (Ordem) da realidade e que, em razão disso, não se deve observar as simbolizações e as ideias de maneira isolada, mas conjuntamente com o próprio ato que as articulou e as constituiu. Essa articulação, enquanto atividade participativa, possui intencionalidade. A análise recai sobre o ato que evocou uma figura de ordem, e não sobre o símbolo de ordem em si, nem sobre o sistema (ordenador) desarticulado da experiência real que o engendrou. Acrescentar-se-á, porém, a dimensão mimética ao método voegeliano: o “fundo” do qual o filósofo (Hegel) participa contém o processo mimético desde a base, de modo que a filosofia pode ser interpretada como articulação simbólica deste processo (sem exclusão de outros elementos participantes do processo). Assim colocado o problema, caso se consiga conferir, a partir da teoria mimética, (alguma) unidade teórica aos símbolos participativos de Hegel, ou ao menos alguma diferenciação ao conteúdo ao seu conteúdo compacto, então tal teoria poderá auxiliar, no marco de suas limitações, no projeto filosófico da busca da unidade do ser e do conhecer.

a) Apresentação da ideia de ordem em Hegel

O conceito de evocação formulado por Voegelin tem uma natureza complexa. Ele compreende um aspecto cognitivo e outro constitutivo; tanto conhece os problemas da realidade política quanto os resolve numa ideia de ordem. Participando do processo da realidade, uma evocação pode, ao mesmo tempo, contribuir para uma crise e, sendo compartilhada pelos participantes, também prover ordem política e jurídica. Assim, o caso particular da evocação hegeliana é desafiador porque Hegel, com a força de seu gênio, coloca essa oposição (crise/resolução) como momentos de um processo que se dá de forma objetiva na história.

A sua obra magna, a *Fenomenologia do espírito*, apresenta essa característica de ascensão para a Ordem, que se dá na História e que se confunde, no fim, com a ciência do Absoluto. É uma obra fundamental porque reflete a complexidade da existência moderna, ao mesmo tempo em que é o testemunho da participação de Hegel no processo da realidade. Além disso, na medida em que essa obra se tornou objeto de muito estudo e debate no meio intelectual, ela passou a compor o *cânon* dos textos que formam a autointerpretação da sociedade moderna. Como gênero de literatura filosófica, entretanto, a *Fenomenologia do Espírito* é um tratado sobre a *aletheia*, sobre a verdade e a realidade. Seus fenômenos compreendem desde a consciência da sensação (I-III) e a autoconsciência ou consciência de si (IV), passam pela razão (V), espírito (VI) e religião (VII), e culminam no saber absoluto (VIII). Mas a *Phänomenologie* é ainda enriquecida com outras dimensões da investigação filosófica, cuja amplitude confere-lhe a sua considerável extensão no número de páginas. Por meio delas, Hegel apresenta, com incrível maestria e riqueza de detalhes, uma série de observações sobre fenômenos como a dialética entre o senhor e o escravo, o estoicismo, o ceticismo, a consciência infeliz; atitudes existenciais como a do hedonista e do moralista, o homem político e não político, o cidadão revolucionário e o leal, a tragédia grega e a religião cristã, a alienação, a educação, a fé, o intelectualismo, o iluminismo, a superstição, a liberdade e o terror, a Revolução Francesa e o império napoleônico, além de uma série de análises que evidenciam os conflitos existências da modernidade¹¹³.

Entre essas figuras de consciência e os fatos históricos acontece o movimento do Espírito cuja vocação é chegar à ciência do Absoluto, ciência que Hegel define como “o verdadeiro saber do espírito sobre si mesmo”. Esse movimento constitui-se uma história: o “movimento, que faz surgir a forma de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como história efetiva”¹¹⁴.

Tal como a experiência mística é transformadora para o homem religioso, que passa da duplicidade à união mística em Deus, esse movimento ascendente da dialética fenomenológica de Hegel é transformador para quem toma contato com ele. Essa característica, que lembra algo como uma *metanoia*, é o que parece ter observado Charles Taylor quando afirmou que a função da *Phenomenologie* “seria tirar o leitor de onde está, mergulhado nos preconceitos da consciência comum, e levá-lo até o limiar da verdadeira ciência”.¹¹⁵ Mas antes de experienciar a iluminação intelectual, que é a unidade do refletir-se sobre si mesmo, o *Geist* passa, no percurso de seu desenvolvimento rumo ao

¹¹³No mesmo sentido, Voegelin. VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 165.

¹¹⁴HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 216.

¹¹⁵TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É realizações, 2014, p.155.

autoconhecimento, pelas confusões iniciais, obscuridades, concepções equivocadas e insuficientes sobre Si. Esses elementos ou momentos não podem estar situados fora do *sistema*, mas têm de necessariamente integrá-lo, de modo que a “obscuridade inicial reflete [sic] algo essencial a respeito do absoluto, a saber, que ele precisa crescer lutando pelo autoconhecimento.”¹¹⁶

Nesse movimento ascendente, é o próprio leitor que é arrebatado pela *Obra*, levado a tomar consciência de sua participação no Absoluto, de seus desdobramentos na História e na história da consciência ou espírito que toma consciência dessa participação. Como se estivesse a assistir uma peça de teatro que retrata a sua própria história, ele termina por *conhecer a si mesmo* ao fim desta apresentação. Mais do que isso, toma consciência que é um participante de um processo que possui um sentido e é maior do que sua própria consciência limitada. Levado a ter consciência disso, o leitor deixa de ser um mero espectador e torna-se um ator no teatro do Espírito. Ao fim da peça, ele descobre-se situado no momento da história que realizará o objetivo que se encontra inscrito no templo de Delfos, pois o conhecimento de si mesmo envolve o conhecimento do Absoluto, na medida em que, para conhecer a verdade de si, é preciso conhecer também a verdade do todo do qual o sujeito é participante. A verdade é, pois, o Todo.

Desse modo, diz Taylor¹¹⁷ que “a natureza mesma do sistema de pensamento de Hegel é que ele apresenta toda a realidade parcial como dependente de um absoluto que, por seu turno, necessariamente gera essa realidade parcial”. Daí porque importa considerar, no sistema dialético, dois ângulos opostos e ao mesmo tempo complementares. Pois que, se não há realidade – mesmo a mais ínfima ou fragmentária – que possa ser concebida fora, excluída, do sistema, então isso se aplica, *a fortiori*, aos modos de consciência que compõem um sistema no qual o absoluto é o Espírito. Isso significa que o leitor de *Phenomenologie* é, de algum modo, integrado à experiência de ascensão intelectual, na medida em que progride na assimilação do conhecimento; e, caso o Espírito chegue a conhecer a si mesmo, então os espíritos finitos, da condição de meros sujeitos passivos do processo (passividade sensível) tornam-se eles próprios cientes de que são esse autoconhecimento.¹¹⁸

Nessa jornada rumo ao saber do Absoluto, os leitores são guiados pela mente de um poderoso mestre. E o guia dessa jornada é ninguém menos do que o próprio Hegel. Profundo conhecedor da filosofia clássica, da teologia, da religião e da mística, Hegel comunga da concepção que o movimento do espírito deve ascender à consciência da Ordem, à Ideia Absoluta - o Bem ou, simplesmente, Deus. Não por outra razão, em sua filosofia política, na

¹¹⁶TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, 2014, p.155.

¹¹⁷No mesmo sentido, TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, 2014, p. 155 e ss.

¹¹⁸No mesmo sentido, TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, 2014, p. 155 e ss.

dimensão ontológica, o objetivo para o qual tudo tende e existe é a autocompreensão do Espírito ou da Razão.¹¹⁹ O ser humano é – torna-se – o veículo dessa autocompreensão: para que o Espírito conheça a si mesmo, requer-se que o ser humano chegue a conhecer a si mesmo e a seu mundo como realmente são, isto é, emanações do Espírito. Esse autoconhecimento constitui o domínio do Espírito Absoluto, o qual encontra expressão na arte, representado na religião e sabido na filosofia. A ciência do absoluto, por fim, revela absolutamente o saber deste Absoluto na medida em que o próprio Absoluto, num movimento circular de autorreflexão que se confunde com a própria revelação de Si, vem e veio a ser plenamente realizado na consciência humana.

No conjunto da obra de Hegel, esse movimento de ascensão intelectual/espiritual reflete-se paralelamente – e mesmo integra o conjunto do processo dialético – na busca pela liberdade que é vocação do espírito. Essa liberdade é o conteúdo da Ideia que se concretiza no mundo. Realizar a liberdade é realizar o próprio Espírito, que deve produzir uma corporificação adequada na vida humana em que ele pode reconhecer a si mesmo. Para realizar a concretização do Espírito, o ser humano deve obviamente elevar seu espírito da mera noção de particularidade ensimesmada; deve chegar a uma visão de si mesmo como participante de um todo, vale dizer, da vida em sentido mais amplo. A expressão real dessa vida universal é o Estado, a corporificação necessária à visão do Absoluto.¹²⁰ Daí porque o Estado hegeliano, o Estado conceitual, é um elemento importante na sua ideia de Ordem (em sentido geral). Ele a desenvolve em sua Filosofia do Direito, em que propõe, de acordo com Weber, uma “ciência filosófica do Direito”. O objeto desta não é outro senão a “ideia do direito”, logo a ideia filosófica da liberdade.¹²¹ Em última instância, é a criação de um *cosmion* “onde” o Espírito está em ordem consigo mesmo.

Essa visão abrangente da realidade deve colocar Hegel não como um positivista nem como jusnaturalista *strictu senso*, mas a um só tempo em ambas as (o)posições, que refletem momentos do processo de autocognição do espírito que (vai) se realiza(ndo) – e deve se realizar, necessariamente – no mundo (também) como ordem (juspública). Isso faz da evocação hegeliana uma das mais complexas já elaboradas na modernidade. A relação circular entre cognição e constituição da realidade política, em que cada figura que representa um momento do conhecimento do espírito, não é senão uma etapa até o advento da ciência do Absoluto e do Estado de Direito que realiza a vocação “libertária”, por assim dizer, do

¹¹⁹Cfr. TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*, 2014, p. 399 e ss.

¹²⁰TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*, 2014, p. 400.

¹²¹Cfr. WEBER, Thadeu. *Direito, Justiça e Liberdade em Hegel*. - Revistas da PUCRS. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/viewFile/16999/11751>. Acesso em: 20 de maio de 2018.

Espírito. Ao fim do processo, realiza-se a ideia de Estado, e é Hegel quem desvela e desenvolve os fundamentos dessa ordem. Esse Estado aparece como o lugar e o momento em que as oposições estão/estarão reconciliadas e, portanto, como a realização do fim da jornada no espírito rumo à liberdade ou libertação.

Nesse sentido, evocação de Hegel empreende, estruturalmente, o caminho inverso da de Hobbes, que inicia com a descrição, passo a passo, da “queda” do homem: a mediação interna vai se agravando, passando pela indiferenciação violenta até a restauração da diferença no Leviatã. Na evocação hegeliana se dá o perfeito inverso. A via para a ordem é ascendente, parte da mediação interna à externa, da dialética conflitiva do senhor e do escravo, opostos, à reconciliação na universalidade, no *eu que é igual ao nós e do nós que é igual ao eu*. Hegel expõe os modos de consciência, ou figuras, que refletem esse percurso: o desejo, o desejo de reconhecimento, o conflito originário das consciências, a emergência da estrutura de dominação, a dialética do senhor e do escravo, a luta por reconhecimento, a crise engendrada pela realização da ideia de liberdade, o terror revolucionário, e a reconciliação. A mediação interna, que é o conflito entre o senhor e o escravo, engendra a crise de indiferenciação e, por fim, culmina na mediação externa, em um novo homem reconciliado consigo mesmo, com a comunidade e com o Deus.

Assim, em um sentido próximo ao da *Inteligência espiritual* de Joaquim de Fiore, esse percurso ganhará a forma de uma nova organização social, conciliada com a ideia cristã de igualdade. Trata-se de uma evocação única, certamente a mais completa e complexa que a Modernidade já conheceu.

CAPÍTULO 1

O EIXO DA EXPERIÊNCIA: HEGEL, FILÓSOFO-MÍSTICO

Para entender a *complexidade* da evocação de Hegel, deve-se integrar os elementos que permitem reconstituir a experiência de participação. Primeiramente, é necessário situar corretamente o seu pensamento. Uma vez que este estudo pretende investigar a filosofia de Hegel desde o ponto de vista da antropologia, não se intenciona promover uma leitura “analítico-formal”, voltada prioritariamente para os problemas particulares concernentes ao Sistema da Ciência; nem “lógico-transcendental, relativa à análise abstrata e pura de sua Lógica. Nos limites aqui propostos, interessa mais o Hegel “especulativo” do que o analítico e transcendental.

O primeiro ponto que precisa ser destacado, nesse sentido, é o aspecto místico de Hegel. Se toda consciência é consciência de algo, então é preciso investigar, na medida do possível e no que for essencial, as experiências interiores, místicas, que Hegel articula na forma símbolos participativos na Ordem. A compreensão desta dimensão permite iluminar alguns pontos aparentemente obscuros de sua filosofia especulativa. Mesmo um filósofo do calibre de Eric Voegelin absteve-se, por um bom tempo, de tecer críticas mais sérias à filosofia de Hegel exatamente porque não a compreendia como mística. Conforme confessa em seu ensaio “Response to Professor Altizer’s ‘A New History and a New but Ancient God’”¹²², isso mudou quando descobriu que Hegel foi considerado, pelos seus contemporâneos, um gnóstico. A partir de então, Voegelin relacionou Hegel com a tradição da hermética e, até hoje, seu trabalho acerca do gnosticismo de Hegel – “On Hegel: A Study in Sorcery”¹²³ – é o mais influente em língua inglesa. Neste escrito polêmico, mas não menos notável, Voegelin desenvolve a tese de que a *Fenomenologia do Espírito* é um “Grimório” por meio do qual Hegel, desde sua própria alienação existencial, pretende curar a doença existencial do homem moderno. Baseado não só nas obras de Hegel, como também alguns de seus documentos e anotações privadas, Voegelin evidencia o modo como o filósofo, a fim de trazer ordem para a sociedade, converte-se em um “feiticeiro”.

Voegelin tece duras críticas a Hegel, mas reconhece a sua grandeza como intérprete e crítico da modernidade. Uma grandeza, contudo, problemática: Hegel foi um grande filósofo, mas também um místico frustrado. É que o filósofo, lutando contra a crise moderna, não foi

¹²²VOEGELIN, Eric. *Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays, 1966-1985*, vol. 12, ed. Ellis Sandoz. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, p. 297.

¹²³On Hegel: A Study in Sorcery“, em: *The Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays 1966-1985*, vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

capaz de vencê-la dentro de si mesmo. Por outro lado, segundo Voegelin, a articulação simbólica da experiência interior de Hegel – dividida entre um eu filosófico e outro mágico – tornou-se uma constante no pensamento moderno e contemporâneo. Trata-se do que Voegelin denomina de “segunda realidade”, ou, simplesmente, de ideologia.

Afora a polêmica, esse estudo de Voegelin é importante para a compreensão do processo de criação de uma ideia de ordem. A fim de que uma evocação se transforme efetivamente em realidade política – e cumpra assim sua função de suplementar o sagrado –, ela precisa ser científica, além de conter uma dose de mitologia e pensamento mágico. Antropologicamente, essa ambiguidade corresponde à dupla personalidade do evocador, na qual coabitam o cientista e o sacerdote. A investigação de Voegelin demonstra que esse fenômeno, no que concerne a Hegel, não é diferente.

Muito já se avançou nas investigações sobre esse lado “oculto” de Hegel – o “Hegel secreto”, como denominou Jacques D’Hondt, em sua obra *Hegel Secret* (1968), que investiga a relação de Hegel com as sociedades secretas.¹²⁴ Ao que tudo indica, Hegel foi não somente influenciado pela tradição hermética dessas sociedades, como também foi, de fato, um de seus mais proeminentes e autênticos representantes. Essa tese tem sido defendida por Glenn A. Magee, autor de um vasto estudo que reúne uma série de informações que evidenciam tanto o interesse de Hegel sobre temas esotéricos, quanto as impressionantes correspondências entre a filosofia hegeliana e a teosofia hermética. Para Magee, essa coincidência estaria longe de ser meramente acidental. Conforme a documentação levantada em sua obra *Hegel and the Hermetic Tradition*, Hegel estava interessado nestes temas desde sua juventude e permaneceu interessado até o fim de sua vida. Seu alinhamento com o movimento e pensadores herméticos não é senão consequência natural deste interesse.¹²⁵

Os fatos narrados, a documentação levantada e os argumentos que compõem a investigação de Magee – certamente uma das mais completas sobre o assunto – não permitem ser retomados senão na forma de um breve resumo, que serve de introdução aos temas que serão desenvolvidos no decorrer desta investigação.¹²⁶ Basicamente, a filosofia de Hegel é

¹²⁴A obra *Hegel Secret* (1968) de Jacques d’Hondt é um estudo sobre a relação de Hegel com as sociedades secretas. (D’HONT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Vícto Fishman. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1976.)

¹²⁵Para Magee, Hegel pode ser entendido como “hermético” porque seus interesses coincidem com a curiosa mistura de interesses típicas dos herméticos: alquimia, cabala, mesmerismo, percepção extra-sensorial, espiritualismo, radiestesia, escatologia, *prisca teologia*, *philosophia perennis*, lullismo, paracelsismo, joaquinismo, rosacrucianismo, maçonaria, misticismo eckhartiano, sistemas secretos de simbolismo de “correspondências”, vitalismo e “simpatias cósmicas”. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. Itacha e Londres: Cornell University Press, 2001, p. 1 e ss.

¹²⁶Segue um breve resumo das evidências textuais e fáticas inventariadas por Magee: Hegel endereçou, em seus escritos, comentários favoráveis a figuras eminentes da tradição hermética, como mestre Eckhart, Bruno, Paracelsus e Jakob Böhme – a quem ele chamava de o príncipe dos filósofos do idealismo alemão. Hegel chegou até mesmo a ser acusado publicamente por Schelling, na década de 1840, de haver extraído parte considerável de sua filosofia da mística de Böhme. Um dos discípulos de Hegel, Friedrich Theodor Vischer, uma vez pergun-

hermética porque coincide com as linhas fundamentais do hermetismo. As doutrinas da *Hermetica* que se tornaram características constantes na tradição hermética podem ser apresentadas, resumidamente, da seguinte maneira: 1) Deus requer a criação para poder ser Deus; 2) Deus é, em algum sentido, “completado pelo homem” ou tem uma necessidade de ser preenchido pela contemplação do homem a Ele; 3) a iluminação é a captura do todo da realidade em um discurso completo e enciclopédico; 4) o homem pode se aperfeiçoar através da *gnosis*, pois ganha poder por meio da posse do discurso completo; 5) o homem pode conhecer aspectos ou “momentos” de Deus; 6) é necessário um estágio inicial de purificação para purificar o iniciado de falsos pontos de vista intelectuais antes de receber a verdadeira doutrina; 7) o Universo é um todo internamente relacionado que é permeado por energias cósmicas.¹²⁷

Existem muitos paralelos entre essas doutrinas e a de Hegel, conforme aponta a investigação de Magee. Eis alguns deles: 1) Hegel entende que o ser de Deus envolve a “criação”: é esse o assunto da sua *Filosofia da Natureza*. Deus, para ser Deus, necessita da criação: “Yet when we have the infinite alone it is the bad infinite-just as God is not the true God if he does not manifest himself outwardly. For God is God only in the act of creating the

tou: “Vocês se esqueceram que a nova filosofia veio direto da escola dos antigos místicos, especialmente de Jakob Böhme?” Em seus escritos há também numerosos elementos herméticos: um subtexto “böhmano” no famoso prefácio da *Fenomenologia*, obra na qual consta também subtexto maçônico de “iniciação mística”; influência cabalística-böhmana-lulliana na *Lógica*; elementos alquímicos-paracelsianos na *Filosofia da Natureza*; influência do milenarismo cabalístico e joaquimita Na doutrina do Espírito Objetivo e da teoria da história do mundo; imagens alquímicas e rosacruccianas *Filosofia do Direito*; o uso de formas simbólicas herméticas perenes (como o triângulo, o círculo e o quadrado) como recursos estruturais e arquitetônicos; o endosso da crença na *philosophia perennis* e, no sistema como um todo, a influência da tradição da pansofia. Além disso, o prefácio à edição de 1827 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* cita proeminentemente Böhme e Baader. Sua edição revisada de 1832 de *A Ciência da Lógica* corrige uma passagem para poder incluir uma referência a Böhme. Seu prefácio à edição de 1821 da *Filosofia do Direito* inclui imagens alquímicas e rosacruccianas. Em suas *Conferências sobre a Filosofia da Religião* de 1831 vê-se a influência do místico Joaquim de Fiore. A sua biblioteca também atesta o interesse por temas herméticos. Ela estava repleta de escritos de Bruno, Paracelsus, Agrippa e Böhme, de sorte que Hegel leu muito sobre radiestesia psíquica fenomenal, mesmerismo, feitiçaria e premonição. Por isso, não foi por acaso que Hegel se envolveu em círculos maçônicos e rosacruccianos e também se associou publicamente a conhecidos ocultistas, como o famoso Franz Von Baader, o principal místico e ocultista da época, com quem o filósofo alemão firmou amizade e compartilhava interesses intelectuais, motivo pelo qual estudaram juntos a filosofia mística de Mestre Eckhart. Provavelmente foi Schelling quem os apresentara, e, em Berlim, deve ter introduzido Hegel ao seu círculo de amigos, o qual contava com uma porção de românticos interessados em hermetismo. Em sua filosofia Hegel recorreu ao uso das “correspondências” herméticas. Ele acreditava no “Espírito da Terra” e se correspondeu com amigos tratando sobre a natureza da magia. Em suas conferências, chegou a declarar que o termo “especulativo” significa o mesmo que “místico”, e rabiscos contém desenhos de figuras herméticas, como o famoso diagrama triangular. As divisões da filosofia de Hegel seguem um padrão que é típico de várias formas da filosofia e da mística hermética. A *Fenomenologia* representa um estágio inicial de “purificação” da ascensão do espírito acima do nível do sensitivo e do mundano, uma preparação para a recepção da sabedoria. A *Lógica* é a equivalente à “ascensão” hermética ao nível da pura forma, do eterno, do “Espírito Universal” (Ideia Absoluta). A *Filosofia da Natureza* descreve uma “emanação” ou “alienação” do Espírito Universal na forma do mundo espaço-temporal. Suas categorias cumprem uma transfiguração do natural: passa-se a ver o mundo como reflexo do Espírito Universal. A *Filosofia do Espírito* efetua um “retorno da natureza criada ao Divino por meio do *homem*, que pode se elevar acima do mero natural e ‘atualizar’ Deus no mundo por meio das formas concretas de vida (e.g., o Estado e a religião) e pela filosofia especulativa. (MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition* p. 1-4).

¹²⁷MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 13.

world.”¹²⁸ A natureza é, nesse sentido, um momento do ser de Deus; ¹²⁹ 2) Hegel entende que Deus é de alguma maneira “completado” ou atualizado (tornado em ato) pela atividade intelectual da humanidade, e cabe ao filósofo, tal como um sacerdote, servir a Deus:

God is the beginning of all things and the end of all things; [everything] starts from God and returns to God. God is the one and only object of philosophy. [Its concern is] to occupy itself with God, to apprehend everything in Him, to lead everything back to Him, as well as to derive everything particular from God and to justify everything only insofar as it stems from God, is sustained through its relationship with him, lives by his radiance and has [within himself] the mind of God. Thus (philosophy is theology, and [one’s] occupation with philosophy - or rather *in* philosophy - is of itself the service of God.¹³⁰

A filosofia é idêntica à Teologia, transformando-se em saber pleno do Absoluto (teosofia), estágio final na atualização do Espírito Absoluto em que o próprio mundo se reconcilia com Deus em uma comunidade espiritual:

“reconciliation is philosophy; so far philosophy is theology, it sets forth the reconciliation of God with Himself and with Nature, and shows that Nature, Other-Being is divine, that it partly belongs to the very nature of finite Spirit to rise into the state of reconciliation, and that it partly reaches this state of reconciliation in the history of the world.”¹³¹

Hegel sustenta, por isso, uma concepção “circular” de Deus e do cosmos que envolve Deus “retornando a Si” e verdadeiramente tornando-se Deus através do homem;¹³² 3) A filosofia de Hegel é *enciclopédica*, busca rematar a filosofia capturando o todo da realidade em um discurso completo e circular¹³³; 4) Hegel acredita que a humanidade se eleva acima da natureza e torna-se senhora de seu próprio destino por meio de um conhecimento profundo, a *gnosis* provida por esse sistema¹³⁴; 5) A *Lógica* de Hegel, por sua vez, é uma tentativa de descobrir os aspectos ou “momentos” de Deus como um sistema de ideias (*Ciência da Lógica*):¹³⁵

“Deve ser entendida como um sistema de razão pura, como a esfera do puro pensamento. Essa esfera é a verdade como ela é, sem véus, em sua própria natureza absoluta. Pode-se dizer, portanto, que esse conteúdo é a exposição

¹²⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on Logic* (1831). Transcribed by Karl Hegel; translated by Clark Butler. Indiana: University Press, 2008, p. 113.

¹²⁹MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 13.

¹³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume I: Introduction and the Concept of Religion*. Ed. Peter Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H.S. Harris Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 86.

¹³¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion* (Berlin 1821 1831) Ed. Peter Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H.S. Harris Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, p. 149.

¹³²MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 13.

¹³³MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 14.

¹³⁴MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 14.

¹³⁵MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 14.

de Deus tal como Ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito¹³⁶.”

Ademais, 6) A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, por sua vez, representa, no sistema hegeliano, um estágio inicial de purificação ao qual aquele que quer ser filósofo é purificado dos falsos pontos de vista intelectuais para que assim possa receber a verdadeira doutrina do Conhecimento Absoluto (lógica-natureza-espírito);¹³⁷ 7) Por fim, a abordagem da natureza feita por Hegel rejeita completamente a filosofia mecanicista, em prol da teoria hermética das relações internas¹³⁸.

Se esses paralelos não indicam uma tradução fiel dos princípios herméticos, como defende Magee, ao menos apontam a influência dos mesmos no sistema de Hegel. Convém explicar, por isso, o que é a filosofia hermética, já que ela é a base desde onde o filósofo-místico evoca a ordem.

1.1 Aspectos gerais da teosofia hermética

De um modo geral, a filosofia hermética é uma posição intermediária entre as concepções panteísta e judaico-cristã de Deus. Embora seja comum afirmar-se que Hegel é um panteísta, essa classificação pode não ser inteiramente correta. Como lembra Jacques D'Hondt, “Hegel negou por vezes com toda sua energia professar o panteísmo. E talvez dissesse então a verdade.”¹³⁹ Mas, questiona D'Hondt, se rechaçava o panteísmo, “por qual opção se decidia?” Se Hegel não parecia nem um pouco incômodo na companhia de panteístas, como bem coloca D'Hondt, e se também recusa essa religião, talvez tivesse encontrado outra via, nem idêntica nem tampouco absolutamente distante da professada pelo seu círculo de amigos. Nesse caso, teria que haver encontrado um meio de conciliar o panteísmo de seus contemporâneos com a tradição metafísica clássica. De fato, o hermetismo aparece como essa solução, já que afirma *tanto* a transcendência do mundo *quanto* seu envolvimento nele. Deus é metafisicamente distinto do mundo, mas ainda assim Ele precisa do mundo para se completar, e por isso o ato da criação não é gratuito ou desinteressado, mas necessário e racional.¹⁴⁰ Logo, Deus precisa da criação para ser Deus.¹⁴¹ Essa abordagem da

¹³⁶Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar S. A., 4ª Ed, 1976, p. 46-47: “la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en si y por si, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*”

¹³⁷MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 14.

¹³⁸MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 14.

¹³⁹D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, 1976, p. 277.

¹⁴⁰De acordo com a tradição de pensamento judaico-cristã, Deus transcende completamente a criação e está distante dela; Deus é absolutamente autossuficiente e não precisava ter criado o mundo, e se não tivesse criado, não teria perdido nada. O ato da criação é pura doação, é essencialmente gratuito e livre de qualquer interesse pró-

criação é central para o pensamento hegeliano. O Espírito absoluto (Deus) em Hegel precisa do homem para se completar, isto é, chegar a conhecer a Si. Também a tradição hermética não só defende que Deus requer uma criação, como também que uma criatura específica, o homem, é um agente crucial na autoatualização Dele. De forma similar ocorre na filosofia de Hegel: o ser humano é – torna-se consciente de ser – o veículo dessa autocompreensão do Espírito: para o Espírito conhecer a si mesmo, requer-se que o ser humano chegue a conhecer a si mesmo e a seu mundo como realmente são, isto é, emanações do Espírito. Esse autoconhecimento constitui o domínio do Espírito Absoluto que encontra expressão na arte, na religião e na filosofia.

O hermetismo também defende que o homem pode conhecer Deus, e que esse conhecimento é necessário para completá-Lo.¹⁴² Com a criação Deus *ganha* o *reconhecimento*¹⁴³, e, por isso, a contemplação humana de Deus é um processo de dupla via: não apenas o Homem deseja conhecer Deus, mas também Deus deseja ser conhecido pela mais gloriosa das Suas criações, o Homem. Daí porque o objetivo do homem é conquistar esse conhecimento, a “a sabedoria de Deus”. Em Hegel, essa teosofia é o fim da jornada da *aletheia*, tal como estruturada na *Fenomenologia*, na qual o Espírito (humanidade) chega à ciência do Absoluto (Deus). Atendendo à própria necessidade de Deus de ser reconhecido, a sabedoria humana de Deus torna-se o conhecimento de Deus de Si mesmo. Como aponta Magee, há variações dessa doutrina ao longo da tradição hermética, mas, de um modo geral, trabalha-se com a ideia da identidade entre homem e Deus: a necessidade pela qual o cosmos foi criado é a necessidade do autoconhecimento, atingido por meio do reconhecimento.¹⁴⁴

Essa concepção é, evidentemente, contrária à tradição judaico-cristã, na qual Deus não requer qualquer complemento, sendo Ele próprio perfeito e autosuficiente, de modo que a

prio. Deus não cria da necessidade, mas de sua pura abundância e generosidade. Essa doutrina se mostrou insatisfatória – ou até mesmo perturbadora – para muitos, pois torna a criação arbitrária e absurda. Por sua vez, o panteísmo é o oposto: o divino está totalmente envolvido no mundo, de modo que *tudo* se torna Deus, até mesmo as coisas mais repugnantes, de maneira que o divino é abstraído da sua exaltação e sublimidade. Por isso, o panteísmo se mostra igualmente insatisfatório. O hermetismo surge então como uma espécie de meio termo entre esses opostos. (MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p 9 e ss.).

¹⁴¹Veja-se o discurso de Hermes a Tat, a respeito do Mônada (receptáculo de mistura): “Se me forçares a dizer algo mais atrevido, é essencial [Deus] estar prenhe de todas as coisas para fazê-las. Como é impossível que se crie algo sem um criador, também é impossível a esse criador não existir a menos que ele esteja o tempo todo criando tudo... Ele próprio é as coisas que são e aquelas que não são” (*Corpus Hermeticum* IV) Também o *Corpus Hermeticum* X: “Ora, a atividade de Deus, é vontade e sua essência a existência das coisas”. Finalmente, considere o *Corpus Hermeticum* XIV: “Esses dois representam tudo que há: o que vem a ser e o que o faz; e é impossível separá-los um do outro. Nenhum criador pode existir sem algo que está por vir”. (*Hegel and the hermetic tradition*, p 9).

¹⁴²Considere as palavras do *Corpus Hermeticum* X: “Deus, pois, não ignora a humanidade; ao contrário, ele reconhece-se nela completamente e deseja ser reconhecido. Para a humanidade, essa é a única libertação: o conhecimento de Deus. É a ascensão ao Olimpo”. (*Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p 9).

¹⁴³No *Corpus Hermeticum* XI pergunta-se “Quem é mais visível que Deus? Eis por que ele fez todas as coisas: para que por meio de todas elas você possa olhar para ele”. (*Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p 9).

¹⁴⁴MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 9 e ss.

criação é um ato livre de doação amorosa.¹⁴⁵ Para os herméticos, contudo, o cosmos e o desejo humano de conhecer Deus existem como princípio: daí a *necessária* relação “circular” que se estabelece – desde o princípio – entre Deus e a criação. Existe, portanto, uma demanda que subjaz a essa relação: a necessidade que Deus tem do homem para a própria completude divina. Para Magee, essa concepção é a principal identidade doutrinal entre o hermetismo e o pensamento de Hegel. Embora seja recorrente no pensamento hermético, ela é completamente original na filosofia e não deve ser confundida com o neoplatonismo, apesar das semelhanças.¹⁴⁶

Como os herméticos, Plotino também comunga da ideia de que o cosmos é um processo circular em que o Um emana tudo e tudo a Ele retorna. Porém, diferentemente dos herméticos, Plotino não considera que o Um é complementado pela contemplação do homem.¹⁴⁷ Séculos depois de Plotino, contudo, o neoplatonismo da Renascença foi influenciado pelo hermetismo que, por sua vez, influenciou Hegel. Por essa razão, Magee acredita que, longe de ser meramente um crítico de Kant, Hegel tem de ser entendido no marco da tradição teosófica pietista¹⁴⁸ de Württemberg. Provavelmente ele foi, desde a juventude, influenciado pela tradição da *pansofia* e pela concepção de Oetinger de que a verdade é o Todo.

Tanto Hegel quanto Schelling, que também era um ávido leitor de Böhme e Oetinger, embora reconhecessem a força do pensamento de Kant e partissem de suas premissas, esforçaram-se para chegar às suas próprias conclusões especulativas. A superação do ceticismo kantista seria, deste modo, a concretização do ideal especulativo de suas juventudes.¹⁴⁹ Nesse sentido, Hegel, a despeito de ele mesmo ter se descrito como um místico¹⁵⁰, deve ser lido dentro da perspectiva da mística hermética.

Toda mística busca um conhecimento obtido geralmente pela experiência de Deus, ou unidade com o divino. Tanto a mística gnóstica¹⁵¹ quanto a hermética acreditam que o homem possui uma “centelha” divina e que ele pode vir a conhecer Deus. Pode-se observar esse

¹⁴⁵Seria absurdo ou arbitrário que Deus tivesse criado o mundo e, nele, imposto uma necessidade às suas criaturas favoritas, a humanidade, para que estas buscassem conhecê-Lo e amá-Lo. Não há razão para se acreditar que um Ser perfeito queira ou precise de algo.

¹⁴⁶*Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p 9 e ss.

¹⁴⁷Cfr. PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Polar: Editorial & Comercial, 2000.

¹⁴⁸Sobre a influência do pietismo na filosofia alemã, vide, também de MAGEE, Glenn Alexander. Quietism in german mysticism and philosophy. In: *Symposium: Apology for Quietism, Part 6 - Common Knowledge* 16:3, DOI 10.1215/0961754X-2010-006, 2010, Duke University Press, p.457-473.

¹⁴⁹Mas longe de ser um mero interesse de juventude, as evidências colhidas por Magee indicam que, no último período da sua vida, o interesse de Hegel pelas tradições mística e hermética só se *intensificou*, tanto que ele ousou se alinhar publicamente ao movimentos de pensadores herméticos, e se aliou – informalmente – a sociedades “herméticas”, como a Maçonaria e a Rosa-cruz.

¹⁵⁰Cfr. todas as referências no Cap. 4 de “Hegel and the Hermetic Tradition”.

¹⁵¹Da qual geralmente Hegel é associado.

simbolismo da centelha divina, por exemplo, quando Hegel trata da identidade do particular e do geral. Essa “união incompleta ou *relação*” se dá precisamente porque a unidade impera sobre o indivíduo, de modo que “ele não sai dela”, “não se abstrai dela, senão que a unidade está no indivíduo, mas escondida nele”. Assim, nesta contradição estabelecida, “esta luz interior não se abate de um modo absoluto, e forma uma unidade com a luz geral que paira sobre o indivíduo como algo que o impulsiona até ela mesma, como anseio, como afã”¹⁵².

Hegel, todavia, não se enquadra bem no gnosticismo, tal como primeiramente sugeriu Voegelin – um dos precursores do estudo da relação entre religião e política na configuração da cultura moderna. Há, certamente, elementos gnósticos na filosofia de Hegel, como Voegelin bem apontou. Porém, segundo se compreende das investigações de Magee, eles não são os elementos que conferem unidade à sua filosofia. A *gnosis* dos herméticos é positiva, devotada ao mundo; já o gnosticismo é uma abordagem absolutamente negativa da criação, concebida como obra de um demiurgo, demônio ou deus maléfico. Não há salvação mundana à desordem cósmica, por isso o gnosticismo prega que o espírito deve evadir-se da matéria maléfica para reunir-se com o Deus extracósmico, já que viver no mundo é experimentar constantemente uma terrível crise. O gnosticismo radicaliza a concepção de Satã como príncipe deste mundo¹⁵³, concebendo, do ponto de vista metafísico, que o mundo é obra de um artífice maligno, e de atos de violência fundadores.¹⁵⁴ No texto gnóstico *Hipóstase dos Arcontes*, que narra eventos da fundação do mundo – o Gênesis dos gnósticos – verificam-se, mais uma vez, os sinais da crise mimética na forma da inveja, androginia, confusão (caos) e morte. O mundo material é criado por seres maléficos, autoridades espirituais que também o governam.¹⁵⁵

¹⁵²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit* (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4), p. 101-102.

¹⁵³Segundo a interpretação de Girard, embora Jesus tenha dito que Satã era o *príncipe deste mundo*, Ele não quis dizer que o demônio (demiurgo) havia criado a realidade terrena, mas que era própria violência do homem que engendrava tanto o caos e a ordem, pois *o sistema sacrificial é o sistema do príncipe deste mundo, de Satã*. Jesus, ao revelar Satã como princípio sacrificial oculto desde a fundação do mundo, revela a violência fundadora como evento humano, e não divino. A essência da revelação é a desmistificação da criação e abertura para uma nova concepção de Deus que estava escondida pelo sistema cultural mítico, pelo sistema da violência. (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).

¹⁵⁴Cfr. The Hypostasis of the Archons. In: *Nag Hammadi Codex II,2-7 Together with XIII,2**, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655, Brill, 1989.

¹⁵⁵Pela citação abaixo, veem-se os sinais de uma crise mimética na simbolização gnóstica do Gênesis: a disseminação da inveja aparece como um produto andrógino, isto é, a indiferenciação maléfica. O seu produto é a morte: “Now when Yaldabaoth saw him in this great splendor and at this height, he envied him; and the envy became an androgynous product and this was the origin of envy. And envy engendered death; and death engendered his offspring and gave each of them charge of its heaven; and all the heavens of chaos became full of their multitudes. “ But it was by the will of the father of the entirety that they all came into being - after the pattern of all the things above - so that the sum of chaos might be attained. “ There, I have taught you (sg.) about the pattern of the rulers; and the matter in which it was expressed; and their parent; and their universe.” But I said, “ Sir, am I also from their matter?” - “You, together with your offspring, are from the primeval father;

Desse modo, o homem teria então que se libertar do jogo opressor do demônio, isto é, evadir-se da própria realidade. Por isso, para os gnósticos, diferentemente dos herméticos, a criação está separada do ser de Deus e não Lhe confere “completude”, tampouco Deus necessita do homem para conhecer a Si. O mundo é tomado como um uma prisão, um lugar mau e opressor.

Embora não fosse intenção da revelação cristã, esse fenômeno é um dos seus efeitos. A denúncia de Satanás como assassino desde a fundação do mundo contribuiu para fazer do cristão um *sujeito fora do mundo*¹⁵⁶. O individualismo, outro efeito do cristianismo, é o exercício da liberdade interior enquanto decorre em parte dessa diferenciação. Por essa razão, a noção de *espírito*, no Ocidente, ganha maturidade com Orígenes e Santo Agostinho. Enquanto tal, ela denota desligamento. Como diz Xavier Zubiri: “*Spiritus sive animus* é aquele ente que pode entrar em si mesmo, e que, ao entrar em si mesmo, existe segregado do restante do universo.”¹⁵⁷ Esse momento de cisão, como demonstrou Zubiri, será crucial para a estrutura da filosofia moderna – e influenciará Hegel. É o caso especial de Descartes, que se achava preso ao paradoxo de se estar – tal como os primeiros cristãos– separado do cosmos. Essa cisão foi ainda agravada pelo nominalismo de Ockham, que reduziu a razão a uma potência puramente humana (e não a essência da divindade). Isso tornou o homem não só desligado do mundo, mas também da razão divina. O homem se encontrava sem referências, sem qualquer mediação. Estava mediado apenas e tão somente consigo mesmo: “Sozinho, pois, sem mundo nem Deus, o espírito humano começa a sentir-se inseguro no universo”¹⁵⁸. Há traços dessa desconfiança gnóstica em Descartes, talvez até de um desespero que o impulsionou a cogitar que a realidade exterior poderia ser apenas a ilusão criada por um gênio

from above, out of the imperishable light, their souls are come. Thus the authorities cannot approach them because of 1 the spirit of truth present within them; and all who have become acquainted with this way exist deathless in the midst of dying mankind. Still that sown elemento (*sperma*) 1 will not become known now.” Cfr. The Hypostasis of the Archons. In: *Nag Hammadi Codex II,2-7 Together with XIII,2**, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655. Brill, 1989, p.257. (“Agora quando Yaldabaoth viu ele (Sabaoth) neste grande esplendor e nesta altura, ele o invejou; e a inveja se tornou um produto andrógino, e esta foi a origem da inveja. E inveja produziu morte; e morte produziu a prole dele, e deu para cada um deles o comando de seu céu; e todos os céus do Caos se tornaram repletos de suas multidões. Mas foi pela vontade do Pai da totalidade que eles todos surgiram - segundo o padrão de todas as coisas superiores - para que a quantia do Caos fosse alcançada. (...) “Assim, eu te ensinei sobre o padrão dos regentes; e a matéria na qual ele foi expressado; e o pai deles; e o universo deles.” Mas eu disse, “Senhor, eu também sou da matéria deles?” “Você, junto com seus descendentes, são do Pai Imortal, de cima, da luz imperecível é que almas deles são provenientes. Por isso as autoridades não podem se aproximar deles, por causa do Espírito da verdade que está presente dentro deles; e todos que se instruíram sobre estas coisas existem como imortais no meio da humanidade mortal. Mesmo assim, esses fatos não serão conhecidos agora. Pelo contrário, após três gerações é que isto será reconhecido, e esta sabedoria os libertou da escravidão e do erro das autoridades.””)

¹⁵⁶Sobre a relação entre cristianismo e individualismo, Cfr. DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna* - Dom Quixote, 1992.

¹⁵⁷ZUBIRI, Xavier. *Natureza, história e Deus*. São Paulo: É realizações, 2010, p. 262 (subcapítulo: Hegel e o problema metafísico).

¹⁵⁸ZUBIRI, Xavier. *Natureza, história e Deus*, p. 262.

mau que queria apenas lhe enganar. Como se sabe que Descartes lutou nos exércitos católico e protestante, pode-se ter uma pista de que, a própria crise, separando os homens uns contra os outros, leva a um estado de *caos mental*, de absoluta desconfiança para com as opiniões alheias (acerca da realidade), já que o engano, a mentira e a traição constituem um elemento importante dos conflitos civis. O que Descartes pede então à filosofia é justamente encontrar um ponto de apoio por onde *começar*: esse o ponto de partida, o *eu* (ego), torna-se o *centro* da filosofia moderna¹⁵⁹.

Se o gnosticismo aparece como uma desconfiança que pode até converter-se em revolta contra a criação, o mesmo não ocorre com o hermetismo, base com a qual a filosofia de Hegel buscará empreender a reconciliação, superar a separação entre matéria e espírito. A doença do Espírito necessita de um remédio para curar a crise e confusão mental da era moderna. Para operar a *remediação* do homem em Deus, Hegel, assim como a filosofia hermética, defende um processo de iniciação (o autoconhecimento e o conhecimento de Deus) pelo qual a porção intuitiva (contemplativa ou especulativa) do intelecto é treinada para ver a Razão inerente ao mundo.¹⁶⁰ Em Hegel, esse treinamento inicial é dado pela Fenomenologia do Espírito, que emula a ascese iniciática hermética. O treinamento culmina ou é completado pela Ciência da Lógica, que corresponde à Idea pura (o verbo divino ou logos).¹⁶¹

Segundo os herméticos, conhecer verdadeiramente a si é estar apto a fazer um discurso completo sobre as condições do próprio ser, e isso envolve falar acerca de Deus e todo o Seu cosmos.¹⁶² Do mesmo modo, a filosofia de Hegel é, como se sabe, enciclopédica. Diz-se de Hegel que ele representa a maturidade da Europa exatamente porque é o último dos grandes filósofos racionalistas que percebeu que o traço distintivo da história de Ocidente consistiu na não exclusão dos saberes, mas, ao contrário, na integração dos mesmos em um todo harmônico: o divino não é alheio à existência, à ciência, ao estético, ao econômico, etc. Pode-se dizer, pois, que a filosofia de Hegel é a tentativa colossal de empreender a reconciliação total.

Como a desordem (desorientação) intelectual relaciona-se com a desordem política, o estado de confusão (no)ética requer um mediador/restaurador. É neste contexto que emergem Hegel e sua especulação. Em sua proposta política, não há nada que indique que ele pretendesse ordenar a sociedade à força. Ele criticava o terror revolucionário; sabia que uma evocação eficaz não pode instaurar-se arbitrariamente, sob pena de trazer apenas uma

¹⁵⁹Cfr. ZUBIRI, Xavier. *Natureza, história e Deus*, p. 262.

¹⁶⁰A iniciação hermética parece dividir-se em duas partes: uma lida com o autoconhecimento e a outra com o conhecimento de Deus.

¹⁶¹Para um estudo da *Fenomenologia* como rito de iniciação, Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 127 e ss. Para a *Lógica* como expressão pura do saber divino, Cfr. p. 150 e ss.

¹⁶²Como em Pico della Mirandola, aquele que se conhece, conhece todas as coisas em si.

arbitrariedade contrária a ela mesma - embora seja também verdade que a relação entre pólemos e logos, na teoria de Hegel, apresente um movimento complexo, como se abordará na ideia de Estado. Sua visão está mais ligada à concepção de progresso nos moldes da especulação de tipo espiritual, como a de Joaquim de Fiore, que ¹⁶³ rompeu com a tradição agostiniana da sociedade cristã ao aplicar o símbolo sagrado da Trindade ao curso da história¹⁶⁴. A relação entre Joaquim e Hegel (e demais filosofias da história da modernidade) é bem conhecida na literatura¹⁶⁵. Na especulação de Joaquim de Fiore, a história da humanidade possui três períodos, correspondentes às três pessoas da Trindade. O primeiro é a *era* do Pai; com o surgimento de Cristo teve início a *era* do Filho. E, por fim, a ordem do Espírito, que se seguiu à do filho. As três eras foram vistas como incrementos inteligíveis de realização espiritual. Trata-se de uma especulação simbólica que teve seu ápice, durante o período cristão, no simbolismo de Santo Agostinho. A *spiritualis intelligentsia*, como era chamada, baseava-se na compreensão espiritual do mundo subsumindo-o aos princípios

¹⁶³O Abade Joaquim de Fiore foi um monge cisterciense do século XII. Sua vida é envolta de muitos mistérios. Para alguns, era um santo e profeta. Para outros, um herege gnóstico. A mesma Igreja que lhe concedeu permissão para escrevesse suas controvertidas ideias também as julgou, em parte, heréticas. Foi venerado como beato, apesar de nunca ter sido formalmente beatificado. Não se tem muitas informações acerca de sua vida. Sabe-se que se retirou da Ordem de Cister para fundar uma ordem de monges beneditinos no Mosteiro de San Giovanni in Fiore, na Calábria; angariou fama de profeta e também de grande exegeta, o que talvez tenha contribuído para que seus escritos tivessem uma imensa repercussão na História do Ocidente. De suas obras, as principais foram: Livro da Concordância do Novo e do Velho Testamento, O Saltério das dez Cordas, Exposição sobre o Apocalipse, Comentário sobre Jeremias, o Livro das Figuras, Contra os Judeus, De Fé Trinitária, Tratado sobre os Quatro Evangelhos. As obras do Abade Calabrês tiveram um grande impacto em sua época. Suscitaram sentimentos e opiniões ambíguas, como era de se esperar. De um lado, a fama de profeta, santo e ortodoxo contrastava com a de herético, subversivo e heterodoxo. As suas obras causaram furor entre os seus irmãos de hábito: Joaquim fora recebido com hostilidade em seu próprio ambiente monástico. Ao que parece, os monges o recriminaram por haver se perdido em falsas profecias e vãs genealogias místico-alegóricas. Apesar disso, Joaquim conseguirá renovar sua *licentia scribend*, dada pela primeira vez pelo Papa Lucio III e reiterada por Urbano III. Trata-se de um fato inusitado, já que eram os seus próprios superiores da ordem cisterciense que deveriam propriamente fazê-lo. Possivelmente elas também não aceitavam as especulações de Joaquim. Investigada, a sua obra foi posteriormente condenada, de modo oficial. A primeira delas ocorreu no controverso Concílio de Latrão IV (1215); posteriormente será a Comissão de Anagni de 1255 que avaliará as principais obras do abade e reprovará os temas relativos à questão trinitária e as relacionadas ao Evangelho eterno, à nova ordem, ao fim da igreja e dos sacramentos, bem como os referentes ao anticristo e à inteligência espiritual. A condenação será também corroborada por São Tomás de Aquino, que revisará as atas do Concílio Latrão IV e aceitará a tese de que as ideias *Calavrese abbate Giovachino* recaem sobre a herética doutrina do Triteísmo. (Para essas questões, vide ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori: Trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 11 e ss. O autor defende a tese de que a doutrina de Joaquim pode ser compatível com a ortodoxia.)

¹⁶⁴A nova escatologia introduzida por Joaquim afetará decisivamente a estrutura da política moderna, da qual as sociedades ocidentais interpretam o significado de sua existência. Contudo, antes de se analisarem os efeitos da concepção Joaquimita da história, convém cotejá-la com a filosofia cristã da história prevalecente na época: a especulação agostiniana. Nesta, a história não se movia mais em ciclos, como entendiam Platão e Aristóteles, mas tinha um fim. Indo além do messianismo Judaico em sentido estrito, a concepção cristã de época havia avançado até a compreensão do fim com realização transcendental. Essa erupção teórica elaborada por S. Agostinho distinguia a dimensão profana da história (ascensão e queda dos impérios) da história sagrada, que culmina no surgimento de Cristo e no estabelecimento da Igreja. Além disso, somente a história transcendental, que abrange a peregrinação terrena na igreja, move-se rumo à realização escatológica. A história profana, por sua vez, não tem igual direção, pois consiste na espera do fim; a forma presente é a de um *saeculum senescens*, de uma época que envelhece. (Cfr. RIEDL, Matthias. *A Collective Messiah: Joachim of Fiore's Constitution of Future Society*, p. 57 e ss.).

¹⁶⁵Por isso, optou-se por fazer apenas um breve resumo.

sagrados como a Trindade, dentre outros.¹⁶⁶ A autorevelação da trindade de Deus na história, segundo a especulação de Joaquim, desdobrou-se na vida do leigo, primeiramente; depois, na vida de contemplação ativa do sacerdote; o terceiro e último estado histórico, por sua vez, traria a vida de contemplação espiritual perfeita do monge.¹⁶⁷ As *eras* possuíam estruturas internas comparáveis e duração passível de cálculo. Da comparação entre as estruturas concluíam-se que cada era tinha início com uma trindade de figuras proeminentes, isto é, dois precursores seguidos pelo líder da própria era¹⁶⁸.

A influência de Fiore em Hegel é, nesse sentido, muito evidente. Em ambos o desenvolvimento do Espírito na história dará lugar a uma ordem terrena adequada a realidade do Espírito.¹⁶⁹ Longe de se buscar Jerusalém fisicamente, como nas cruzadas, para Joaquim a cidade do futuro seria a *emulação* da Jerusalém celestial.¹⁷⁰ A *civitas Dei* deixará de ser uma comunidade mística para se tornar uma concreta e visível Igreja.¹⁷¹ Assim como Hegel, Fiore

¹⁶⁶Os dias de Joaquim foram marcados por perturbações políticas, militares e religiosas. Entretanto, a civilização ocidental estava também em franco crescimento, e talvez por isso não aceitassem mais tão facilmente o derrotismo ou pessimismo agostiniano em relação à esfera mundana da existência. (VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, p. 87.) Deve-se lembrar de que Agostinho escrevera em plena queda do Império Romano, e, assim como na época de Paulo, era um período fértil à efervescência de especulações apocalípticas, que a ortodoxia católica sempre recusou. Assim, a concepção de Joaquim inovou ao dotar o curso imanente da história de um significado que não existia na concepção agostiniana. (Cfr. VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas: Volume II – Idade Média até Tomás de Aquino*. São Paulo: É realizações, p. 145 e se.) Para tanto, usou aquilo que tinha a disposição, isto é, o significado transcendental da história que agora deveria inscrever-se em um curso imanente. A ideia do abade calabrés do porvir de uma Nova Era ainda era religiosamente conexa ao cristianismo, pois baseada em uma irrupção do espírito, embora essencialmente diversa dos cânones. Paulatinamente ela irá se degenerar em uma ideia de realização radical pela erupção imanente e tornar-se-á anticristã, em um longo processo que pode ser caracterizado, em linhas gerais, como a transição do “humanismo ao iluminismo”. Foi somente na fase de “secularização” (Século XVIII), com a ideia de progresso, que o significado da história tornar-se-á um fenômeno absolutamente intramundano, sem qualquer possibilidade de irrupções transcendentais. (VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, 1979, p. 87.) Um estudo sobre o sentido da história em variações imanentes e transcendentais pode ser encontrado em LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*, Edições 70, 1991.

¹⁶⁷Inclusive a estratificação da sociedade do futuro de Joaquim era baseada no mérito espiritual, a proximidade com Deus desde o grau de imitação de Cristo.

¹⁶⁸Dos cálculos sobre a duração, inferia-se que a era do Filho terminaria no ano de 1260. O líder da primeira era foi Abraão; o da segunda, Cristo; e predizia Joaquim que, por volta de 1260, apareceria o Dux e Babylone, o líder da terceira e derradeira época, que duraria até o juízo final (VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1979, p. 87.)

¹⁶⁹Ao que tudo indica, o Calavrese abate Giovachino era de uma imaginação muito fértil, pois chegou a redigir uma espécie de Constituição para uma futura sociedade cristã universal, que ele esperava emergir na terceira e derradeira idade do Espírito. Combinando uma estrutura simbólica altamente complexa com instruções concretas e pragmáticas para a vida social futura, o *Messias coletivo* de Joaquim evocava a imagem de uma sociedade estritamente hierárquica. O chamado *Liber Figurarum* contém um conjunto de desenhos simbólicos atribuídos aos primeiros seguidores de Joaquim de Fiore. É possível afirmar com certa segurança que eles foram criados a partir de rascunhos originais do próprio abade de Fiore. Uma das gravuras, intitulada *a dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum ad instar supernae Jerusalem* (“A constituição da nova ordem da terceira idade de acordo com a imagem da Jerusalém celeste”) pode, em conjunto com demais textos do abade, dar uma ideia de como ele imaginava a sociedade futura. Sobre o assunto, cfr.: RIEDL, Matthias. *A Collective Messiah: Joachim of Fiore’s Constitution of Future Society*. In: ROSSATTO, Noeli Dutra (org.). *Mirabilia 14: Mística e Milenarismo na Idade Média*. Jan-Jun 2012/ISSN 1676-5818, p. 58. Essas impressionantes gravuras, além de outras importantes informações, podem ser encontradas no Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. Disponível em: http://www.centrostudigioachimiti.it/G_iocchino/tavo_laAlberodueAvventi.asp. Acesso em 20 de maio de 2018.

¹⁷⁰RIEDL, Matthias. *A Collective Messiah: Joachim of Fiore’s Constitution of Future Society*, 2012, p. 60.

¹⁷¹Pelo que se verifica de suas obras, a cidade teria os moldes de uma fundação monástica, já que previa instruções sobre agricultura e pecuária. A estrutura administrativa pragmática instruirá sobre vestuário e jejum, bem

também cunhava gravuras com o simbolismo trinitário¹⁷² e, com base nele, Fiore imaginou até as construções da cidade futura na forma de Cruz.¹⁷³ Por isso, Voegelin aponta em Joaquim o pai espiritual das ideologias políticas modernas, baseadas na imanentização do *eschaton*. O espírito abole o desligamento do mundo. A partir de Joaquim de Fiore, o Ocidente iniciou o empreendimento de concretização da Civitas Dei no *seculum*. Hegel, entretanto, não utiliza a Trindade para prever o futuro, como Fiore, mas para interpretar e transformar a realidade, que tende a ter a forma do corpo etérico, cuja estrutura é trinitária.¹⁷⁴

Tanto Joaquim como Hegel acreditam que o progresso está ligado ao desenvolvimento espiritual em um movimento de ascese espiritual/intelectual que supera e guarda os momentos imperfeitos anteriores: para que uma nova ordem venha-a-ser, é preciso, antes, que as pessoas mudem a si mesmas, que o Espírito, conhecendo a si mesmo, ganhe a forma de uma ordem social. Esse traço da salvação pelo conhecimento é um ponto comum entre gnósticos e herméticos. Para estes, a salvação se dá por meio da *gnosis*, ou seja, pelo conhecimento atingido com muito esforço. Por isso, a *Fenomenologia do Espírito* é um tratado que descreve o caminho percorrido pela humanidade, na forma do Espírito, até alcançar o estágio da descoberta da Ciência do Absoluto. O saber do absoluto é a Verdade, ou Ideia Absoluta, desenvolvida por Hegel em sua Lógica. Essa Verdade só pode ser apreendida especulativamente. Para tanto, primeiro o espírito deve percorrer as formas do pensamento que são inadequadas para alcançá-la: a busca da Verdade traduz-se em um longo caminho que se desenvolve na história à custa de muito sofrimento.

1.1.2 Salvação pelo conhecimento

Para os herméticos, poucos alcançam a gnose¹⁷⁴. A iluminação, no entanto, não ocorre ao simplesmente se aprender um conjunto de doutrinas. O iniciado deve ter a experiência real da verdade da doutrina e ser cuidadosamente guiado à iluminação, explorando, primeiramente, o caos e as trevas que prometem a iluminação, mas que de fato não a concedem¹⁷⁵. Também o leitor da *Fenomenologia* é guiado por Hegel desde as formas de consciência mais imperfeitas e obscuras até a iluminação no saber do Absoluto (Deus). Este

como a elaboração econômica de regulamentos. As pessoas, por sua vez, seriam ranqueadas de acordo com sua *spiritualis intelligentia*: os monges ocupariam os postos mais elevados, levando a vida de pura contemplação; os padres ocupariam o posto intermediário, e seriam necessários para a celebração dos sacramentos em razão dos leigos; por fim, os leigos, seriam responsáveis pela atividade econômica.

¹⁷²Os desenhos e gravuras herméticas dos manuscritos de Hegel podem ser conferidas na obra de Magee.

¹⁷³RIEDL, Matthias. *A Collective Messiah: Joachim of Fiore's Constitution of Future Society*, 2012, p. 61.

¹⁷⁴Hermes é citado no *Corpus Hermeticum XVI* afirmando que seus ensinamentos “mantêm oculto o significado das palavras”, escondido do discernimento daqueles que não merecem.

¹⁷⁵*Corpus Hermeticum IV*, que diz que “é um caminho extremamente tortuoso abandonar aquilo a que se está acostumado e se possui agora para e retrair os próprios passos rumo às antigas coisas primordiais”.

longo parágrafo da *Fenomenologia* revela bem que o iniciado, para alcançar o estágio final, deve percorrer com dedicação o saber acumulado, nessa busca, pelas gerações anteriores:

28 - [Die Aufgabe] A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: *uma* só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. No espírito que está mais alto que um outro, o ser-aí concreto inferior está rebaixado a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado. Esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem, no entanto, ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios – ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela.¹⁷⁶

Essa citação marca a existência de um paralelismo entre o espírito subjetivo e o espírito universal. No trajeto que o aprendiz percorre em sua iniciação, há que se demorar em cada figura histórica, em cada modo de consciência; deve percorrer o saber acumulado pelas gerações e dele *apropriar-se*.

No percurso, Hegel demonstra as formas com que o Espírito apareceu no tempo. Essas figuras, que podem ser lidas como modos de consciência, constituem uma aproximação ao *fim*: a ciência do Absoluto. Elas incluem formas culturais ou sociais nas quais o Espírito corporifica-se – a arte, a ciência e a religião, por exemplo. O propósito é dar, ao leitor, uma teoria total da psicologia, da ciência, da sociedade, da cultura e da história nos termos de seu *télos*; por isso, a intenção da *Fenomenologia* é, em certo sentido, o de ser uma ciência aristotélica, compreendendo todos os seus objetos nos termos de sua luta pelo conhecimento de Deus.

Da mesma forma que para os herméticos, a divindade ou Ideia – presa à matéria ou à natureza – possui, enquanto *télos*, a sua libertação (da natureza ou matéria). Esse trabalho de

¹⁷⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I). 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 35. Todos os sublinhados que aparecerão nesta investigação são destaques feitos pelo autor da tese e visam apenas apontar para o ponto essencial da citação.

libertação se dá em um processo, que para Hegel é a história, e é completado pelo homem, que é espírito e assim se conhece – o único capaz de redimir a natureza fazendo, nela, desabrochar a ideia. Mas a *Fenomenologia*, enquanto descreve as etapas desse processo, apenas informa que chegou o momento da ciência do absoluto. A tarefa de atingi-lo completa-se na *Lógica*, na qual e *pela qual*¹⁷⁷, elaborando-se as categorias lógicas, realiza-se a autorreflexão da *Idea*. Diz Hegel:

Neste ponto se encerra a Fenomenologia do Espírito. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na *forma da simplicidade*, que sabe seu objeto como a si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber - são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é só diversidade de conteúdo. Seu Movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a *Lógica* ou *Filosofia Especulativa*.¹⁷⁸

O número de coincidências com os ritos herméticos faz Magee acreditar que a Fenomenologia representa um estágio inicial de “purificação” que se confunde com a ascensão do espírito acima do nível do sensitivo e mundano. Ela constitui uma preparação para a recepção da *Sophia*: “A Lógica é a equivalente à “ascensão” hermética ao nível da pura forma, do eterno, do “Espírito Universal” (Ideia Absoluta). A Filosofia da Natureza descreve uma “emanação” ou “alienação” do Espírito Universal na forma do mundo espaço-temporal”¹⁷⁹.

Desse modo, as categorias da *Fenomenologia* têm o papel de cumprir uma transfiguração do natural: “nós passamos a ver o mundo como reflexo do Espírito Universal”¹⁸⁰. Daí porque a “Filosofia do Espírito efetua um retorno da natureza criada ao Divino por meio do homem, que pode se elevar acima do mero natural e ‘atualizar’ Deus no mundo por meio das formas concretas de vida (e.g., o Estado e a religião) e pela filosofia especulativa”¹⁸¹. A filosofia Especulativa – que Hegel identifica na Ciência da Lógica com o saber de tipo místico – envolve a tomada de posse de um saber perene, embora oculto, que permitirá a transformação (do aspecto negativo) da realidade:

A respeito da significação do especulativo, há que mencionar aqui que se tem de entender, por isso, o mesmo que antes se costumava designar como místico — sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo. (...) o racional como tal, consiste justamente em conter em si mesmo os

¹⁷⁷Embora Hegel declare que seu projeto lógico seja apenas o de declarar a estrutura formal da realidade, o elemento de transformação pode ser apreendido nas entrelinhas, sobretudo no campo da política, devido ao fato de que para um hermético, que trabalha em parceria com a vontade divina, o ato de desenvolver o conceito de um objeto é o mesmo que assistir à sua realização. Ver-se-á isso ao longo da Idéia de Estado.

¹⁷⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*: parte I, p. 41.

¹⁷⁹MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 4.

¹⁸⁰MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 4-5.

¹⁸¹MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 4-5.

opostos como momentos ideais. Todo o racional, por isso, pode ao mesmo tempo ser designado como místico.¹⁸²

Na *Fenomenologia*, entretanto, as categorias da Lógica não são explicitadas. Permanecem ocultas, mas se demonstra, implicitamente, a razão por que cada momento que não seja o da Ciência do Absoluto é parcial ou falso, e por isso precisa ser abandonado. Ela é, acredita Magee, uma ferramenta pela qual Hegel coloca seus leitores em um “estado de espírito” (*frame of mind*) necessário para trabalhar com as puras determinações da Ideia em si mesma¹⁸³. O objetivo é preparar o terreno para que cada homem venha a conhecer a si próprio e ao mundo completamente, numa forma perfeita de existência¹⁸⁴. Hegel preserva tanto a importância intelectual quanto a emocional dessa concepção hermética de iniciação. A iluminação não é apenas um evento intelectual: espera-se que ela mude a vida do iluminado. A filosofia deve ser vivida. Diferente do evasimismo gnóstico, o hermético não precisa escapar do mundo para se salvar: “O homem que atinge a *Selbstbewusstsein* é o mesmo que se torna *selbstbewusst*: confiante, autoatualizado e não mais um ser humano ordinário”¹⁸⁵. O que o hermético pretende é adquirir conhecimento do mundo para poder expandir a si mesmo e utilizar esse conhecimento para penetrar no EU divino. Por isso o hermetismo é uma *gnosis* positiva: saber acerca do todo é, de alguma maneira, ter controle sobre tudo.

Um dos méritos de Eric Voegelin foi o de haver formulado a noção de “natureza gnóstica da modernidade”¹⁸⁶, identificando o traço de transformação da realidade pela gnosis, que na verdade é uma característica mais hermética do que gnóstica, em praticamente todos os movimentos políticos modernos, e em boa parte dos filósofos do período. Homens como Agrippa e Bruno, assim como os antigos magos, creem que o conhecimento de certos encantamentos pode fornecer um grande poder. De modo similar, Hegel acredita que o conhecimento de certas “palavras mágicas” (como se verá) que evocam o absoluto fornecem poder aos indivíduos, que já não mais fogem do mundo, mas que, com ele, reconciliam-se e realizam o seu destino. Sobre o sábio hegeliano, também Kojève¹⁸⁷ o definiu como o homem perfeito, em perfeita autoconsciência e autossatisfação, mas não no sentido de um engrandecimento do ego; mas, sim, de uma transcendência do ego e identificação com o

¹⁸²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 168.

¹⁸³Ver-se-á que esse esquema é retorna no projeto da Filosofia do Direito, em que Hegel pretende revelar a Ideia em si mesma “oculta” no Estado.

¹⁸⁴MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 127-128.

¹⁸⁵MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 12.

¹⁸⁶Cfr. VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1979.

¹⁸⁷KOJEVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 306 e ss.

Espírito enquanto tal.¹⁸⁸ O homem moralmente perfeito só existe com autoconsciência, e ela necessita transcender o self em relação ao self constituído. Como na mística e nas meditações, trata-se de uma aniquilação do eu/ego para o ingresso na esfera superior da existência. A *Fenomenologia* aparece, então, como essa iniciação mística para a recepção da Sabedoria Divina¹⁸⁹.

1.2 O Simbolismo iniciático na Fenomenologia do Espírito

Existem, nos escritos de Hegel, referências aos ritos iniciáticos. Neste quesito, a *Fenomenologia do Espírito* é muito rica. Como se viu acima, Hegel faz referência à necessidade de demorar-se em cada figura da história, que são modos de consciência, para se apropriar do conhecimento. Não se deve passar diretamente à ciência, mas galgar, progressivamente e com muito esforço, o caminho até alcançá-la.

Tradicionalmente, Hermes é o guia das almas que preside os ritos iniciáticos nas *religiões de mistérios*¹⁹⁰, que se caracterizam também pelo caminho tortuoso, traumático e confuso (já se verá a razão disso), no qual os indivíduos retornam às antigas coisas primordiais:

Durante os tempos helênicos, foi realizado um amálgama entre Hermes e Tot na figura de Hermes Trismegisto, "Hermes Três Vezes Grande", considerado patrono e mestre de todas as artes, especialmente da alquimia. A retorta "hermeticamente" fechada, na qual eram colocados os metais místicos, era considerada um reino à parte uma região especial de forças aumentadas, comparável ao reino mitológico; nela, os metais passavam por estranhas metamorfoses e transmutações, símbolo das transfigurações do espírito sob a tutela do sobrenatural. Hermes era o mestre dos antigos mistérios da iniciação e representava a descida da sabedoria divina sobre o mundo, também representada nas encarnações dos divinos salvadores¹⁹¹

No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel faz referência, por exemplo, ao um rito de Baco, comumente associado aos ritos iniciáticos dos Mistérios de Elêusis:

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples¹⁹².

¹⁸⁸Ver-se-á no próximo capítulo que isso envolve um processo mimético, que Kojève começava a intuir, e que influenciou a tese do desejo mimético em Girard.

¹⁸⁹MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 129.

¹⁹⁰“As mitologias mais elevadas desenvolvem o papel na grande figura do guia, do mestre, do barqueiro, do condutor de almas para o além. No mito clássico, esse guia é Hermes-Mercúrio; no mito egípcio, costuma ser Tot (o deus em forma de íbis, o deus em forma de babuíno); e, na mitologia cristã, o Espírito Santo”. (CAMPBELL, Joseph. *O herói De Mil Faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2010, p. 41).

¹⁹¹CAMPBELL, Joseph. *O herói De Mil Faces*, 2010, p. 53.

¹⁹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 46.

É muito difícil interpretar ao certo o que Hegel quis dizer. Não raramente suas frases são “obscuras” como as de Heráclito, um místico que escrevia em linguagem oracular. Mas Hegel associa a verdade (unidade entre ser e conhecer) com o ritual báquico, o que nos indica que ele compreende o *σπαραγμός* como etapa prévia à reconciliação. Sabe-se, no entanto, que tanto o mito de Dionísio quanto o de Deméter (ou Ceres, para o romano) tratam do ciclo do eterno retorno (que marca a vida, a morte e a ressurreição do(s) deus(es)). O ritual (Mistérios de Elêusis¹⁹³) apresenta traços do modelo do mito fundador (cosmogonia) baseado na crise e reconciliação.¹⁹⁴ A lição a prendida pelos iniciados nos mistérios era a seguinte: assim como a semente não morre quando enterrada, o ser humano também não morre absolutamente. A morte seria apenas uma passagem pelo mundo inferior, para que o homem pudesse renascer em um nível superior de existência. Logo, os Mistérios vão representar, ritualmente, a morte simbólica do iniciado, projetada no drama da morte e da ressurreição da semente de trigo:

O pouco que se conhece das cerimônias secretas deixa claro que o mistério central envolvia a presença das duas deusas, e que sua fundamentação era a morte simbólica, a descida de Perséfone e seu retorno triunfante, como a semente que morre no seio da terra e se transmuta em novos rebentos¹⁹⁵.

Os Mistérios de Elêusis propunham uma nova perspectiva sobre a morte, compreendendo-a não como um fim, mas como o início de um novo ciclo existencial. Após ter experimentado uma passagem simbólica pela morte, o iniciado “renascia” em meio a entoação de hinos de louvor. Então o sacerdote de Deméter fazia a grande revelação sobre a salvação eterna ao erguer uma espiga de trigo¹⁹⁶. O Hino Homérico à Deméter indica que os iniciados conheciam algum tipo de salvação após a morte: “Feliz quem, dentre os homens supraterrâneos, os viu (Os Mistérios). Mas o não iniciado e o não participante nos mistérios sagrados, jamais têm destino igual, ainda que pereça sob a treva bolorenta”¹⁹⁷. No “Evangelho do Trigo” em João (12:23/12:24), há um correspondente, quando Jesus se dirige ao gregos: “

¹⁹³O ritual *Mistérios de Elêusis* era uma das mais famosas celebrações religiosas da antiga Grécia, consagrado à Deméter, divindade da agricultura, na cidade ática de Elêusis. De acordo com Walter Burkert, os primeiros registros históricos destes ritos remontam ao séc. VI a.C, e teriam durado cerca de mil anos (BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 545).

¹⁹⁴Tal como a teoria de René Girard o explica. Veja-se: Perséfone, filha da deusa Deméter, é raptada por Hades (transgressão/crime); Deméter, deusa da agricultura, fez as plantas morrerem quando a sua filha desceu ao Hades (agravamento da violência/crise/morte da comunidade); Depois da descida ao mundo dos mortos (a violência maléfica se transforma em benéfica: morte do bode expiatório), Perséfone retorna à vida (ressurreição/ epifania religiosa); Deméter então permite o renascimento da vegetação devido à sua alegria pelo reencontro com a filha (crise resolvida, reconciliação, retorno da ordem).

¹⁹⁵BRANDÃO, Junito de Souza, *Mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 293.

¹⁹⁶BRANDÃO, Junito de Souza, *Mitologia Grega*. Vol. I, 1999, p. 302.

¹⁹⁷HOMERO (h.Hom. 2: A Deméter, v. 480-483), in: RIBEIRO JUNIOR, Wilson A. (org.). *Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

É chegada a hora para o Filho do Homem ser glorificado. Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo, caído na terra, não morrer, fica só; se morrer, produz muito fruto”.

Em ambos os casos se está às voltas do mecanismo fundador e de sua revelação: a morte do bode expiatório produz a vida, o *sparagmós* dionísíaco precede a reconciliação.

Já o ritual de Dionísio, o “delírio báquico” de que fala Hegel, era marcado pelo sacrifício do *pharmakós*¹⁹⁸, o bode expiatório que já se teve a oportunidade de ver, no capítulo introdutório¹⁹⁹. Mas o que provavelmente era transmitido aos iniciados, na mística, era o mistério do logos divino, vale dizer, a ressurreição e eternidade da alma, que ocorrem em analogia ao evento fundador. Talvez no mundo moderno seitas ocultistas rememorassem o rito comendo o pão (Ceres/Deméter) e bebendo vinho (Baco/Dionísio). Hegel, em citação que se colará logo em seguida, faz referência a essa atividade, embora sem precisar se eram contemporâneas ou não. De qualquer forma, Hegel pode ter se inspirado nos ritos iniciáticos para escrever sua *Fenomenologia do Espírito*, já que os conhecia bem, como revela a obra *Hegel secreto*, de Jacques D’Hondt.²⁰⁰ Nesse caso, o final do rito da *Fenomenologia* é como o fim do percurso de “Hegel-Geist” até o seu “renascimento” pela descoberta da sabedoria divina (Lógica).

Já se viu, com Heidegger e Girard, que o Logos de Heráclito é a violência que reúne os contrários. Hegel, contudo, interpreta a filosofia de Heráclito como dialética e especulativa. Desse modo, o logos originado pelo mecanismo expiatório é compreendido metafisicamente por Hegel, elevado à condição de princípio especulativo, i.e., a Ideia como uma espécie de espelho da realidade ou corpo etéreo do absoluto que traduz o jogo das formas do mundo sensível. Inspirado nesse simbolismo sagrado (como ainda se verá em detalhes no capítulo *Hegel e a ciência do Sagrado*) Hegel desenvolve, na Lógica, a revelação conceitual de Deus. Assim como Heráclito, Hegel é um pensador do sagrado, e é nesse sentido que se pode ler aquela citação de difícil compreensão acerca do *delírio báquico*. Nela, Hegel diz que o fenômeno (a aparição) é o “surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade”. Hegel está, pois, preparando o leitor para o seu idealismo, que é a *verdade do delírio báquico*, o movimento (eterno) da dialética enquanto logos subjacente ao mundo sensível. O delírio báquico, que é a *verdade da vida*, é como o arco, símbolo da filosofia heraclíteia: dá máxima tensão (separação-divisão) produz reconciliação e repouso. A separação, diz Hegel, também dissolve, torna homogêneo ou indiferenciado, da mesma maneira que um arco cujas extremidades, quando tensionadas ao

¹⁹⁸Sobre o tema, Cfr. GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

¹⁹⁹XX

²⁰⁰Para um estudo da relação entre Hegel e as sociedades secretas, Cfr. D’HONT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Vícto Fishman. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1976.

máximo, aproximam-se demasiadamente uma da outra, e quanto mais próximas, mais tensionadas ficam, antes de, após o disparo, finalmente repousarem.

Essa lógica (divisão-reunião) remete à morte sacrificial do bode expiatório, que os ritos iniciáticos também reencenam na morte simbólica do iniciado. Como Osíris entre os Egípcios, também Dionísio é desmembrado antes de ressuscitar.²⁰¹ O sparagmós dionisíaco reaparece em outra passagem da *Fenomenologia*, em que mais uma vez Hegel identifica a *verdade* (a unidade do ser e do conhecer) emergindo do esquema da cisão-reconciliação:

A morte - se assim quisermos chamar essa inefetividade - é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto²⁰².

O simbolismo iniciático aparece ainda em uma passagem na qual Hegel apresenta a dialética da certeza (da experiência) sensível. Ele faz uma crítica a um dos traços do cepticismo, qual seja, o de que “a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para a consciência”.²⁰³ Aos defensores dessa posição, Hegel recomenda, *cum grano salis*, que passem pelos degraus iniciais do saber, *i.e.*, a *iniciação nos mistérios*:

...aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola inferior da sabedoria, isto é, aos mistérios de Elêusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado, consoma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento.²⁰⁴

Nota-se na citação a noção de morte das coisas sensíveis, etapa necessária à recepção do Logos, o saber de Deus em sua eternidade. Vislumbra-se, também, a estrutura dos ritos de passagem, em que o iniciado imita o processo que ocorreu com a divindade: ao aniquilar a si próprio ele transforma-se e passa a ver as coisas de outro modo. Ao morrer simbolicamente, o iniciado despede-se de seu antigo *eu* e, tal qual a divindade imitada, se não se transforma propriamente em um deus, ao menos adquire os poderes atribuídos a ele (no fundo, os poderes do bode expiatório divinizado, já que o iniciado sofre simbolicamente o mesmo destino do deus – morte e ressurreição). O mesmo deve ocorrer no fim do rito de iniciação que é a própria

²⁰¹ Glenn Magee acredita que seja uma referência aos ritos de iniciação, e discute o assunto em MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p.131 e ss.

²⁰² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 38.

²⁰³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 81, §109.

²⁰⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 81, §109.

Fenomenologia do Espírito: o iniciado torna-se autossuficiente graças à obtenção do saber absoluto. Magee denomina essa perfectibilização pela gnose de “o ideal do homem como mago”. Trata-se de uma concepção única da *Hermética*²⁰⁵. Hegel, então, estaria preparando o caminho para ensinar a lógica subjacente ao mundo sensível. A Fenomenologia é instrumento de que ele se serve para ensinar a ver a razão do mundo.

1.3 O homem divino ou Daimônico

Os homens de completo autoconhecimento não só conhecem o movimento da história, o automovimento do Espírito, como também se tornam os agentes do seu devir. Charles Taylor, por exemplo, costuma repetir que o leitor da *Fenomenologia* é levado a conceber-se como *veículo do Geist*.²⁰⁶ Significa que ele adquire a liberdade própria do espírito. Como diz Magee, se Hegel não acreditava que o homem podia literalmente se tornar Deus, ele certamente acreditava que o homem sábio era *daimônico*: um participante ativo da vida divina. Desse modo, o *espírito que se sabe como espírito* é o único que pode libertar a Ideia da natureza, fazer o bem emergir de sua Queda pela superação da cisão entre a vida humana e a vida divina.

Desse modo, defende Magee que, no *Corpus Hermeticum*, encontra-se uma “posição de ligação” entre o ocultismo egípcio e o hermetismo moderno teorizado por Hegel e outros. Só que ao invés de conceber as palavras como portadoras de poderes ocultos, elas passaram a ser vistas como portadoras de um tipo de capacitação existencial. O ideal da teosofia hermética, assim como o da filosofia de Hegel, é a formulação de um “discurso completo”, *teleis logos*, “discurso perfeito” ou, talvez “discurso enciclopédico”, que significa exatamente discurso “circular”²⁰⁷.

²⁰⁵*Corpus Hermeticum IV*: “Todos aqueles que ouviram a proclamação e se imergiram no espírito [*nous*] participaram do conhecimento e se tornaram perfeitos [ou “completos”, *teleioi*], pois receberam espírito. Mas aqueles que perderam o ponto de proclamação são pessoas de razão [ou “discurso”, *logikon*] porque não receberam o [dom do] espírito e também não conhecem o propósito ou os agentes da sua ida ao *nous*”.

²⁰⁶TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: É realizações, 2014, p. 155 e ss.

²⁰⁷“Outro paralelo entre o hermetismo e Hegel é a análise do divino em um conjunto de “modos” ou “momentos”. Os herméticos não se contentam com a ideia de um Deus incognoscível. Em vez disso, eles buscam penetrar no mistério divino. Eles afirmam que é possível conhecer Deus de maneira fragmentada quando passa-se a entender os diferentes aspectos do divino. O melhor exemplo é a Cabala, tanto na sua forma judaica quanto na cristã. Lúlio, Bruno, Paracelsus, Böhme, Oetinger e vários outros na tradição hermética sustentam essa crença. Outro paralelo entre o hermetismo e Hegel é a doutrina das relações internas. Para os herméticos, o cosmos não está frouxamente conectado ou, para usar uma linguagem hegeliana, disposto em um conjunto externamente relacionado de particulares. Ao contrário, segundo essa doutrina, tudo está internamente conectado, uma coisa entrelaçada com a outra. Mesmo que o cosmos possa vir a estar hierarquicamente disposto, há forças que se sobrepõe a isso e unificam todos os níveis. Forças divinas conhecidas ora por “energia” e ora por “luz” percorrem o todo. Este princípio está expresso mais claramente na *Tábua Esmeraldina* de Hermes Trimegistus, que logo na segunda linha tem a frase “O que está embaixo é como o que está em cima”. Essa máxima se tornou o dogma central do ocultismo ocidental, dado que ele formou a base para uma doutrina da unidade do cosmos por meio de simpatias e correspondências entre seus vários níveis. A implicação mais importante dessa doutrina é a

Há, nessa capacitação existencial, algo de mimético. O homem perfeito, identificado com o Espírito, autoconsciente, é aquele que transcendeu seu Ego, pois adquiriu as propriedades divinas. Um dos traços da mística é, exatamente, a mimese da forma divina, traço universal encontrado em diferentes culturas.²⁰⁸ Na tradição Ocidental, o neoplatonismo de Plotino (205-270) fundamenta-se num princípio análogo. Ao discorrer sobre o Belo, Plotino narra o percurso da alma para a forma ideal. Meditar sobre si é ascender em direção às realidades invisíveis. O homem evade-se do reino corporal e atinge a região do espírito. Todo aquele que quisesse contemplar a Deus (ao Belo), antes teria que tornar-se divino e belo^{209 210}.

Mas veja-se, porém, o caso especial da mística de Mestre Eckhart, bem conhecida de Hegel, que a estudou com Franz Von Baader, o principal místico e ocultista de sua época. O objetivo é, como se sabe, a união com Deus. O primeiro degrau na ascensão é mimético, pois o aspirante deve inspirar-se naquelas pessoas santas e boas que se destacaram no cristianismo, e assim modelar sua vida de acordo com aquela apresentada por elas. No segundo grau, deve-se abandonar a mediação interna, deixar de olhar para os homens para buscar o conselho de Deus. Já no terceiro, deve afastar-se de toda a exterioridade para ser introduzido na alegria. No quarto grau, a constituição do amor como parâmetro permite suportar as tentações e os infortúnios. No quinto, conquista-se a paz interior e sua apreensão. Finalmente, no sexto grau, ocorre o despojamento total da imagem humana, uma transfiguração. É o coroamento da abnegação por meio da perfeita imitação da divindade. A identificação com a *imago Dei* confunde-se com o revestir-se da imagem da eternidade, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de modo que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem transforma-se no reflexo terreno da imagem divina: reina então a paz e a bem-aventurança eternas, dado que o fim último do homem interior e do homem novo é a vida eterna²¹¹.

ideia de que o homem é o microcosmo onde o todo do macrocosmo é refletido. O autoconhecimento, portanto, leva necessariamente ao conhecimento do todo. “ (Magee, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 10).

²⁰⁸No budismo, o aniquilamento do Eu significa a libertação (nirvana= ausência de sofrimento). O não-Eu (não-self ou anatta) é a conquista da independência pela elevação da esfera dos entes ao reino metafísico.

²⁰⁹PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Polar: Editorial & Comercial, 2000, p. 17-35.

²¹⁰O isolamento dos monges também decorre da imitação de Deus. Em sua mística, diz São Bernardo de Claraval que Deus é um solitário. A solidão de Deus é a autarquia perfeita; o supremo isolamento é o perfeito governo de si mesmo e, por isso, a realização da eudaimonia: ser feliz, bom e inteiramente virtuoso. São Francisco de Assis, por exemplo, imitava Jesus em seu desprendimento das coisas materiais e, sem exclusão de outras explicações, suas chagas podem ser somatizações da imitação do sofrimento da crucificação. A obra *imitatio Christi*, de Tomás de Kempis, livro de grande impacto no Ocidente e um dos mais lidos no mundo, também trata do cristocentrismo como uma forma de guiar-se espiritualmente no mundo. No século XX, pode-se citar como referências à *imitatio Dei* os escritos do monge trapista Thomas Merton acerca da liberdade da solidão, assim como os da filósofa Edith Stein (ou Santa Teresa Benedita da Cruz) acerca do sentido da morte na cruz.

²¹¹ECKHART (Mestre). *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 93.

Hegel, ao conhecer o pensamento de Eckhart, por intermédio do ocultista F. von Baader, seu amigo pessoal, exclamou: “aqui temos o que queríamos”²¹² A concepção de autorreflexão do Espírito de Hegel é, pois, similar à ascese mística de Mestre Eckhart. Segundo o filósofo, as concepções acerca do *espírito santo* e *graça*, que tem um sentido de mediação divina, devem ser compreendidas “especulativamente” (ainda se verá o que significa essa *especulação*), tal como o fez Mestre Eckhart, quando disse: “El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo son una sola cosa...”²¹³.

Este estado de perfeita identidade, de união mística, é a elevação do mundo sensível à contemplação divina (Ideia). Na tradição hermética não é diferente: ela conserva o sentido mimético da mística, porém, as propriedades e o conteúdo mimetizado são diversos. Trata-se de adquirir, neste caso, o saber divino. Conhecer Deus é conhecer a si mesmo, e Deus conhece a si mesmo (se reconhece) sendo conhecido pelo homem. É especulação, espelhamento, pura reflexão dentro de si mesmo. Enquanto tal, uma das características especiais do hermetismo é a aquisição de poder (potência e plenitude) pelo conhecimento – algo próximo à efetividade da Ideia, ou razão efetiva, na teoria de Hegel. Quando adquirido o conhecimento divino - o discurso completo que trata do todo da realidade -, ele transforma e capacita a vida do iluminado. É uma espécie de salvação pela *gnosis* divina com o especial requinte de poder transformar a realidade. Não deixa de ser uma grande ironia da história que o ideal hermético do homem como mago – que atinge o conhecimento total e empunha poderes divinos a fim de trazer a perfeição ao mundo – tenha sido o protótipo do cientista moderno.²¹⁴ Assim, em contraste com as atitudes meramente passivas e contemplativas que, de modo geral, prevaleciam no mundo antigo, os alquimistas, astrólogos e magos da Renascença afirmaram seus domínios sobre todos os níveis do ser. O hermetismo é, assim, a substituição do amor contemplativo da sabedoria pelo desejo de potência divina.²¹⁵

1.4 As palavras mágicas que evocam a forma do Absoluto

Com base em um fragmento (preservado por Rosenkranz, que supostamente seria a conclusão do *Sistema da eticidade*) da época em que Hegel trabalhava na sua Fenomenologia,

²¹²HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*: Parte I: Introducción y concepto de Religión. Madrid: Alianza Editorial, S.A. – 1987, prefácio editorial, p. LVIII.

²¹³HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*: Parte I, 1987, p. 233.

²¹⁴A descoberta das anotações e correspondências pessoais de Sir Isaac Newton, arrematadas em leilão por Keynes, na primeira metade do século XX, evidenciam a sua verdadeira predileção: a alquimia. Segundo Philip Ashley Fanning, as atividades alquímicas de Newton estavam no coração da revolução científica. Quando assumiu a presidência da Royal Society de Londres, Newton resgatou do esquecimento a arte que acabou tornando-se o padrão de pesquisa científica em toda a Europa. Curiosamente, a antiga alquimia desaparece exatamente quando a nova ciência surge. Cfr. FANNING, Philip Ashley. *Isaac Newton e a Transmutação da Alquimia*: uma visão alternativa da revolução científica. Danúbio Editora, 2017.

²¹⁵MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic Tradition*, p. 6.

Eric Voegelin ilustra o traço “mágico” (na verdade, hermético) da experiência participava do filósofo alemão:

Todo indivíduo é um elo cego na cadeia da absoluta necessidade ao longo do qual o mundo se desenvolve. Todo indivíduo pode elevar-se para dominar uma grande parte dessa cadeia, mas apenas se ele compreender o objetivo dessa grande necessidade e, por virtude do seu conhecimento, aprender a falar *as palavras mágicas que evocam sua forma*. Há um conhecimento para simultaneamente absorver e se elevar acima da energia total do sofrimento e da antítese, que dominou o mundo e todas as formas do seu desenvolvimento por milhares de anos; esse conhecimento pode ser obtido somente na filosofia²¹⁶.

A frase revela a “experiência hermética” como o empreendimento de salvação “mágica”: o sujeito deseja pôr um fim ao pesadelo de dor e sofrimento que assola a humanidade para inaugurar a era da reconciliação.²¹⁷ Esse quadro existencial é comum na modernidade. Já Thomas Hobbes inspirava-se no saber geométrico para libertar o povo do *medo* – medo o qual ele dizia-se irmão gêmeo - evocando a figura do Leviatã²¹⁸. Nesse sentido, para Voegelin, na medida em que o poder da linguagem torna possível transformar um campo amorfo de forças humanas em uma unidade ordenada, operando a passagem, ao menos na idealidade, do caos à ordem, é possível fazer uma analogia da tarefa da criação de um *cosmion* com a magia: a relação mágica primitiva entre um nome e o objeto a que ele se refere torna possível a criação de um cosmos absoluto a partir das forças finitas do desejo humano.²¹⁹ Como tal, o pioneiro na investigação da relação entre magia e poder considera Hegel uma figura duplamente grandiosa: filósofo-místico e mago.

A frase citada revela a dimensão do que domina o homem moderno: o profundo sentimento de vazio, de ser um nada, uma mera partícula – ser-aí – jogada no mundo.²²⁰ Mas

²¹⁶“Every single [person] can extend his dominion over a greater length of this chain only if he recognizes the direction in which the great necessity will go and learns from this cognition to utter the magic word which conjures up its shape. This cognition, which can both embrace in itself the whole energy of the suffering and the antithesis which has ruled in the world and all the forms of its development (*Ausbildung*) for a couple of thousand years and can raise itself above it all, this cognition only philosophy can give.” HEGEL, System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4), Apêndice, p. 186”.

²¹⁷VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.163.

²¹⁸Com o qual ele libertava não só a sociedade da terrível crise das guerras civis e religiosas, mas também purgava de sua consciência a tensão existencial que essa crise lhe imprimiu. A geometria, a verdadeira paixão intelectual de Hobbes - que como os antigos acreditava poder obter a quadratura do círculo - é uma das ciências sagradas tradicionais, muito apreciada pelos herméticos, que a relacionavam, assim como os antigos pitagóricos, com a “magia”, ou seja, com o poder de transformar Kaos em Kosmos. Ver-se-á essa relação no capítulo Hegel e a ciência do sagrado.

²¹⁹Sobre essa relação: VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. Volume I: helenismo, Roma e cristianismo primitivo, p. 92 e ss.

²²⁰Pode-se ver esse drama repetir-se na literatura psicológica do célebre escritor russo Fiodor Dostoiévski. Em suas obras, o *eu* busca a autodivinição que está sempre obstaculizada por outros “eus” divinos, e daí nasce uma profunda frustração, o sentimento de ser um nada. Os personagens de Dostoiévski oscilam entre o sentimento de triunfo e de fracasso. Não há qualquer estabilidade, ou meio-termo, entre esses estados. Nietzsche, que conhecia essas oscilações, porquanto lera “*As memórias do subsolo*”, de Dostoiévski, não chegou a compreender, como o escritor russo compreendeu, que essas oscilações decorrem do um “mal ontológico”, *i.e.*, do fascínio que o outro,

Hegel ainda está num período anterior à ressaca espiritual que se vê simbolizada nas obras de Kafka.²²¹ Não havia chegado o tempo do pleno niilismo: os efeitos psicológicos da crise moderna não são, pois, tão devastadores. Hegel ainda acreditava no triunfo da razão sobre o mal, reagia à experiência dolorosa e dilacerante da existência moderna, elevando-se sobre o processo de sofrimento e dilaceramento para ensinar as palavras mágicas capazes de remediar o mundo. Ao invés de ser julgado miseravelmente como o senhor K, de Kafka, Hegel evoca uma imagem contra a existência real, um *remédio* para o desespero de época. Supõe-se, então, que em alguma medida esse sofrimento fosse *o seu* próprio sofrimento enquanto participante do processo, sem o qual não poderia diagnosticar a cisão da existência moderna. Já se vê em Hegel, pois, os efeitos da crise. Sob este aspecto, ele é o prenúncio do que viria a ser a ilusão de autonomia moderna. Embora para Hegel a mediação divina fosse ainda importante no processo de libertação no quadro de uma reconciliação universal, com o aprofundamento da crise, o homem moderno cairia na plena mediação interna: Deus tornar-se-ia completamente eclipsado por empreendimentos “gnósticos” de salvação²²².

O fragmento preservado por Rosenkranz é uma anotação privada de uma aula de Hegel, que informa a dimensão secreta do filósofo: a busca pela graça divina mesclada com desejo de poder. Enquanto tal, ela expõe o terrível sintoma do mundo moderno: um vazio extremo e um desejo de obter plenitude. Isso só demonstra o quanto Hegel está, de fato, imerso no “seu tempo”, e de como sua obra é, exatamente devido a essa imersão, uma fonte extraordinária daquilo que, para Voegelin, é o papel do símbolo: fornecer a autointerpretação

o mediador-rival, desperta no *eu*. Dostoévski, contudo, apreendeu o processo e sofreu a *conversão romanesca*. O mesmo não acontece com Nietzsche. De suas oscilações psicológicas, só se conhecem os momentos triunfais. Apesar de estar dilacerado interiormente, Nietzsche fecha-se em seu próprio mundo e conta uma versão falsa de seu próprio eu. *Ecce homo*, obra em que Nietzsche se vangloria de suas qualidades, foi escrita no momento triunfal de Wagner, quando seu *Parsifal* fez a Alemanha inteira curvar-se ante seu gênio. O superhomem de Nietzsche também possui esse traço gnóstico. A condição natural de vontade de poder está aprisionada pelo mundo moral, mas a condição cativa e alienada será rompida quando o homem tornar-se quem ele é, “autêntico”. Essa autenticidade é, precisamente, a mentira romântica da filosofia moderna. Qual não era a dor de Nietzsche, que adorava o modelo sagrado, Wagner, a ponto de cobiçar secreta e apaixonadamente a sua esposa? O superhomem de Nietzsche é essa suprema ilusão da divindade do homem moderno. O *eu* deseja triunfar, porém, impotente, forja uma personalidade divina e secreta que opõe ao modelo divino. Tal revolta contra o modelo, no entanto, acaba na confirmação da mediação. A inautenticidade do “eu” busca sua autenticidade na reação polêmica contra o rival: o abandono de Wagner do mundo Grego e seu retorno ao mundo cristão foi, para Nietzsche, imperdoável; ele só encontrou sua vingança em “O anticristo”. Sobre o tema. KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, tradução Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000 [1969]; GIRARD, René. *A conversão da arte*. São Paulo: É realizações, 2011.

²²¹A vida do senhor K., personagem de *O processo*, de Kafka, pode ser lida na mesma chave, mas como a ressaca dessa tensão existencial. Ela fornece o outro lado da oscilação moderna: o eu que já está tão dilacerado interiormente que já não encontra forças para lutar. Ele sequer pode dar a si mesmo o luxo de fantasiar o próprio triunfo, maldizendo os seus rivais, tal como ocorre em *o homem do subsolo*. O senhor K é esse um sujeito que se tornou um elo cego no processo da realidade, de que fala Hegel, alguém que não é ouvido nem é *reconhecido*, que se sente um verdadeiro *nada*. Como o inseto de *A metamorfose*, ele será simplesmente varrido como um ninguém: Uma partícula cega e não notada cujo fim é a morte indigna, tal como a de um ente qualquer entre outros entes, como um cão.

²²²Sobre o tema, cfr. GERMINO, Dante. Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence, in *Eric-Voegelin-Archiv an Der Ludwig-Maximilian-Univ*, vol. VII, Munique: Occasional Papers, 1998.

da sociedade em sua participação na realidade divina. O símbolo expressa a realidade até mesmo nos casos em que a realidade visada seja a da própria alienação do sujeito em relação a ela. Para Voegelin, esse é o caso muito particular de Hegel: se Hegel não pode ser o “Senhor divino da história”, diz Voegelin, poderá ao menos obter a “*Herrschaft* como bruxo (*sorcerer*) que quer evocar uma imagem da história — uma figura, um fantasma — pensada para eclipsar a história fruto da ação divina”.²²³ O eclipse ocorre devido à indiferenciação entre o fim que pertence à Deus e o fim proposto pelo homem, na condição de *veículo do Geist*.²²⁴

Se Hegel pretende realizar Deus no mundo (Ideia) a partir da evocação da imagem do Absoluto, então o intento de sua filosofia é realizar, no plano intelectual, o que o bode expiatório realizou na origem da cultura: *a figura do reconciliador é evocada*. Como será demonstrado ao longo desta investigação, a forma da religião se torna a *matéria prima* para executar o projeto. O conhecimento que acerca da filosofia originária, da mitologia, da religião e dos mistérios - que compõem o saber, a expressão e a representação do seu Absoluto - forneceram-lhe um repertório de imagens do processo de crise e reconciliação, desde o qual extrai o *conceito*, o instrumento da evocação de ordem.

De posse do saber (formal) do Absoluto, Hegel pode conceber a história como manifestação lógica do movimento de crise e reconciliação. Ele termina a *Fenomenologia* referindo-se, não por acaso, à “história conceituada”. Ela é tanto *o que se manifesta* quanto o saber dessa manifestação cuja união forma “a recordação e o calvário do espírito absoluto”.²²⁵ Mas esse Gólgota é também a ressurreição, ou a efetividade, verdade e certeza do trono do Espírito Absoluto: é o *cálice da vida*, a ascensão das trevas e da morte à vida infinita do reino do Espírito. Ao final do *opus*, o Espírito Absoluto alcança, pois, seu *télos*: a ciência do Absoluto. O segredo da *religião absoluta*, o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo, torna-se completamente desvelado.

Eric Voegelin acredita que, por trás da apresentação desse movimento do Espírito até sua tomada de consciência final na forma do Saber Absoluto, se oculta um empreendimento “mágico”: buscando curar o sofrimento intelectual de uma época, Hegel se despoja de sua imagem e condição humana e transforma-se no “mago” da restauração da ordem. Assim, todo o sofrimento que compõe a história da participação do homem na realidade tornam-se figuras dentro de uma figura salvífica maior evocada por Hegel: “o conhecimento onicompreensivo deve alcançar-se para dar um fim ao processo do mundo”, diz Voegelin, por isso uma figura é

²²³VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 163.

²²⁴Os movimentos políticos gnósticos acabam operando a recompactação da diferença engendrada na experiência do *salto do Ser* (aberta do finito ao infinito como consciência do fundamento da realidade). Sobre o tema, cfr. FEDERICI, Michael P. *Eric Voegelin: a restauração da ordem*. Cfr. p. 97 e ss.

²²⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, I, p. 220.

evocada, de fato, pelo programa de Hegel, “a figura de Cristo que toma o conflito e o sofrimento”.²²⁶

Cristo torna-se o remédio para profunda tensão existencial da vida moderna, mas na forma de um saber (conceito). Diz Voegelin que *o aborrecimento do mundo* (“*Die Langeweile der Welt*”²²⁷) é, pois, o símbolo hegeliano para o estado espiritual de uma sociedade que assassinou seus deuses.²²⁸ Trata-se de uma simbolização que se insere no marco de um processo em que a realidade absoluta deixa de ser concebida como a mediadora externa entre os homens, e que em Hegel assume o símbolo do *despovoamento do Céu*. A queda na mediação interna levará à tensão existencial que vitimou Nietzsche e Dostoiévski. A loucura de Hölderlin, amigo e colega de seminário de Hegel, também é emblemática dessa experiência. O poeta, fascinado por Schüller e Goethe, era extremamente afetado pela proximidade com os ídolos. Sofria, em razão disso, oscilações psíquicas terríveis. Como remédio para a falta de um *centro*, identificou-se com Cristo e isolou-se em uma Torre em Tübingen, onde permaneceu até o final de sua vida²²⁹.

Diferentemente de seu amigo, Hegel buscava outra forma de solucionar a crise. Hegel não era um Jansenista, mas um filósofo hermético. A *Fenomenologia* é o testemunho de uma luta contra aquilo que Xavier Zubiri denomina como a condição do homem moderno: o *desligamento*. Sabe-se que Hegel era ciente dessa condição. No prefácio da *Fenomenologia*, lugar estratégico da obra, ele diagnostica essa condição afirmando que “outrora [os antigos] tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens”, mundo no qual “a significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *neste* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além - se assim se pode dizer”²³⁰.

Hegel sabia, entretanto, que o antigo mundo havia morrido, e que havia a necessidade de uma ressacralização: “Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali”. Pois o “espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d'água. Pela

²²⁶VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 163.

²²⁷O termo aparece no escrito de juventude: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life* (1802/3) and *First Philosophy of Spirit* (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/ 4). Edição e tradução por H. S. Harris e T. M. Knox. State University of New York Press: Albany, 1979, p. 181 (Apêndice):

²²⁸A morte de Deus é, em termos girardianos, a morte do mediador externo e consequente autodivinição humana, que compõem um dos elementos explosivos da sociedade moderna.

²²⁹Cfr. GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*. Diálogos com Benoît Chantre. São Paulo: É realizações, 2011.

²³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I). p. 25.

insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu”²³¹

Se a identificação com Cristo foi a salvação de Hölderlin, para Hegel, não basta o autoexílio. É preciso mais do que se conformar e modelar-se conforme a Ideia ou o Bem, que permanecem distantes. É preciso abolir a separação entre o homem e Deus, *misturar as distinções do pensamento*. O mero conhecimento de Deus — como forma de elevar a consciência caótica rumo à ordem — não basta ao espírito. A liberdade interior, como mero saber de Deus, é insuficiente: ainda é preciso edificar a ordem divina no mundo. Nessa condição, libertar a Ideia que está na natureza e despertar o divino que está oculto em cada homem é o trabalho que se exige da filosofia:

Não somente está perdida para ele [o espírito] sua vida essencial; está também consciente dessa perda e da finitude que é seu conteúdo. [Como o filho pródigo], rejeitando os restos da comida, confessando sua abjeção e maldizendo-a, o espírito agora exige da filosofia não tanto o *saber* do que ele é, quanto *resgatar, por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser* [que tinha perdido]. Para atender a essa necessidade, *não deve apenas descerrar o enclausuramento da substância, e elevá-la à consciência-de-si, ou reconduzir a consciência caótica à ordem pensada e à simplicidade do conceito; deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia, restaurar o sentimento da essência, garantir não tanto a *perspicácia* quanto a *edificação*. O belo, o sagrado, a religião, o amor são a isca requerida para despertar o prazer de morder. Não é o conceito, mas o *êxtase*, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o *entusiasmo abrasador*.*

A frase expressa uma revolta contra o ceticismo do mundo moderno. Para Hegel, a queda no materialismo e na falta da transcendência não era novidade. Ela já havia ocorrido em outras épocas. Hegel fala delas nos manuscritos de conclusão do Sistema da Eiticidade, preservados por Rosenkranz, escritos por volta de 1803-1804, época em Hegel já trabalhava em seu Opus Magnum. A primeira dessas ocorrências foi no mundo antigo, quando expansão do Império Romano destruiu os estados livres do mundo antigo e com eles a vitalidade dos seus deuses (nos quais o espírito veio-a-ser objetivamente). Com a perda da individualidade viva dos deuses e seus cultos, os povos do império haviam perdido sua moralidade, e sobre sua singularidade se propagou a universalidade vazia da lei imperial. Nessa cisão do mundo em uma singularidade não vinculada ao espírito e uma universalidade que carece da vida da divindade, a “identidade primordial” tinha que ressuscitar com sua “força eterna” para superar a “infinita dor” e reconciliar em uma nova totalidade o que havia se fragmentado — ou a humanidade teria perecido²³².

²³¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I). p. 25.

²³²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life* (1802/3) and *First Philosophy of Spirit* (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/ 4), p.181 (apêndice): “The ideal principle must constitute itself in

Cristo se converteu no fundador de uma religião porque pôde articular o “sofrimento de toda uma era” desde a mais recôndita profundidade, através do poder divino do Espírito, através da absoluta certeza de reconciliação que transportava em si mesmo, e porque, mediante sua própria confiança, podia gerar confiança em outros. A reconciliação realizada nessa e por essa “primordial identidade” – encarnação de Deus em um homem – foi preservada pela Igreja. A inicial reconciliação do Espírito com a realidade, mediante a ressacralização do homem, estendeu-se depois, inclusive, até abraçar a sociedade e a natureza, sacralização que se estenderia ao poder normativo do monarca (como se verá, esse ponto é importante para se entender a soberania do Estado e divinização do monarca na Filosofia do Direito). Em cada país, a mensagem de Deus deixou ecos, de modo que cada um deles teve sua própria história sagrada de reconciliação. O mundo inteiro havia se convertido e em um grande templo de vida que havia voltado a despertar.²³³

Essa religião da reconciliação, diz Hegel, “procede do sofrimento infinito”. A forma ideal dessa reconciliação foi representada como Trindade, que, por sua vez, compõe a base do pensamento especulativo, que também já havia se expressado na mitologia e religião popular:

Por meio desta religião reconstruída, o lado da idealidade do espírito, na forma de pensamento, é adicionado à única forma de idealidade espiritual que pode existir na religião natural, ou seja, a arte e a religião popular devem conter as mais altas Ideias de especulação expressas não apenas como uma mitologia, mas na forma de Ideias. Venera-se o Absoluto na forma da Trindade. Deus como o *princípio paterno* sendo o *pensamento absoluto*; então, a sua realidade, o Pai na sua criação, o *Filho eterno*, o qual, enquanto realidade divina tem dois lados, aquele sendo o de sua verdadeira divindade, segundo o qual o Filho de Deus é Deus, o outro o lado de sua singularidade

the form of universality, while the real principle set9 itself up firmly as singularity, and nature is left lying between them as a *desecrated corpse*. The spirit must abandon its dwelling in living nature and raise itself up as a potency against it. Ethical grief (*Schmerz*) must be infinite. The time of this grief came when the Romans smashed the living individuality of the peoples, putting their spirits to flight and destroying their ethical life, before extending the universality of their lordship over the dismembered singular parts. At the time of this dismembering, for which there was no reconciliation, and of this universality that had no life, in this *boredom of the world* when peace was lord over all of the civilized earth, the original identity had to rise out of its rent condition, it had to lift its eternal force above its grief and come again to its own intuition”.

²³³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life* (1802/3) and *First Philosophy of Spirit* (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/ 4), p.181 e ss, (apêndice): “In this way Christ became the founder of a religion, because he uttered the suffering of his whole world from the inmost depth; he raised the force of the divinity of the spirit above it, the absolute certainty of reconciliation, which he bore in himself; and by his *confidence* he awoke the confidence of others. He uttered the suffering of his ti-e, which had become untrue to nature, in his absolute *contempt* for a nature become *worldly* and his absolute confidence of reconciliation, in his *certainty that he is one with God*” (...) “it is a temple of the newly awakened life. *The new consecration is extended to everything*. The lordly authority of the monarch is consecrated by religion; his sceptre contains a piece of the Holy Cross. Every land has been provided with special messengers of God and is marked by their traces. Everyone of them can boast its own sacred history of reconciliation and has *individualized* the new consecration. To every single act and everything in the highest and lowest activities the consecration is given anew that they had lost; -the old curse that lay on all things is dissolved; the whole of nature is received into the state of grace and.”

como mundo; finalmente, a identidade eterna do mundo objetivo com o pensamento eterno, o *Espírito Santo*.²³⁴

A grande cisão que precede a nova reconciliação foi produzida pela Reforma. O protestantismo aboliu “a poesia do sagrado” ao desgarrar a nova pátria do homem em duas, na interioridade da vida espiritual, de um lado, e em “um ininterrupto declínio até a vulgaridade da experiência empírica e da necessidade diária”, por outro. “Desapareceu o Sabbath do mundo e a vida se converteu em uma vulgar jornada de trabalho e falta de piedade”. A “beleza e a sacralidade” do mundo da pré-Reforma perderam-se para sempre.²³⁵ Mas a história não pode voltar atrás: é preciso que se avance até uma *nova religião* que não só compreenda a anterior reconciliação como uma antiga sacralização, mas que a renove como nova sacralização, mediante o Espírito que se fez interior: “o espírito pode se aventurar como espírito em sua própria forma e restabelecer a reconciliação original consigo mesma em uma *nova religião*, na qual o sofrimento infinito e todo o peso da sua antítese é superado”²³⁶. O Espírito tem que sacralizar-se a si mesmo como Espírito em sua própria forma. A cisão será superada quando um “povo livre” tiver a audácia não de receber uma forma religiosa, mas de adquiri-la por si mesmo “em seu próprio solo e por sua própria majestade”. No Protestantismo, essa relação entre Espírito e realidade culminou seu progresso até a consciência mediante a filosofia. A nova filosofia restabeleceu sua “vivacidade à Razão e seu Espírito à natureza”.²³⁷ A filosofia que emerge da cisão protestante está destinada a seguir o catolicismo e o Protestantismo como a nova – e terceira – religião: o saber, dado pela filosofia, que permitirá superar a energia total do sofrimento e das antíteses enquanto poder das palavras mágicas que evocam a forma do Absoluto.

Mas, comenta Voegelin, nem as épocas de cisão (*Zerrissenheit*) e tédio/aborrecimento (*Langeweile*) ocorrem por acaso, nem as novas religiões surgem sem motivo. A força da eterna identidade primordial opera de forma concreta mediante seres humanos como Cristo e Lutero. Se a filosofia deve ser a terceira religião, quem sucederá a

²³⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, p. 184.

²³⁵“Protestantism has superseded the poetry of consecration. the individualization of holiness, and has poured the color of universality over a *patriotically* hallowed nature, transposing the *patria* of religion and the appearing of God into the distance once more-far from the people’s own fatherland. It has changed the infinite grief, the sense of life, the confidence and peace of reconciliation into an infinite *yearning*. It has imprinted on religion the whole character of *northern* subjectivity. Since it has in general transformed the whole cycle of grief and reconciliation into yearning, and yearning into thinking and knowing about reconciliation, and since the violence and [external] necessity with which the grief was aroused thus falls away in it, its character as infinite grief and reconciliation became the prey of chance, and this form of religion could pass over into empirical reconciliation with the actuality of existence (*Dasein*) and an unmediated and untroubled immersion in the common round of empirical activities (*Existenz*) and necessities of everyday. The religious exaltation and hallowing of empirical existence, the *Sabbath of the world*, has disappeared and life has become a common unhallowed workaday matter.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, p. 184-186.

²³⁶HEGEL, G. W. F. *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, p. 185.

²³⁷HEGEL, G. W. F. *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, p. 185.

Cristo e Lutero como a versão aperfeiçoada dessas oposições? O fundador da nova religião será ninguém menos do que o próprio Hegel.²³⁸

Apesar da advertência de Schelling – no tempo de Jena – de que a tarefa do filósofo não era criar uma religião, comenta Magee que tal admoestação parece não ter sido capaz de demover Hegel de seu propósito; ele insistiu na ideia de que uma nova religião era necessária para reunir filósofo e povo comum – transcendendo a dicotomia platônica entre sábio e vulgar. Para isso, seria necessário que nova filosofia surtisse o mesmo efeito que a religião, e ao mesmo tempo a essência da religião fosse percebida como verdade, isto é, como realização da filosofia. A filosofia “completada” deveria assumir uma forma que saísse do platonismo e pudesse ser conhecida por todos, isto é, que deixasse de ser esotérica e passasse a ser exotérica. Essa forma seria a da “*mitologia da razão*”, enigmática expressão que aparece em *O mais novo programa do idealismo alemão*. Desse escrito restaram apenas fragmentos, e o provável autor é Hegel. A tarefa da filosofia consistiria assim em elevar à perfeição o saber pré-reflexivo que convive com a humanidade desde tempos imemoriais, isto é, a sabedoria que se manifestou-se parcial e imperfeitamente na religião, arte e filosofia.²³⁹

A frase que encerra o texto do *Programa* expressa esse desejo de reunião de esforços para estabelecer uma unidade política. A suprema realização do *programa do idealismo* é o cumprimento da primeira ideia do programa: “a representação *de mim mesmo* como de um ser absolutamente livre”. Essa representação é a única capaz de recriar o mundo: “Com o ser livre, consciente de si, irrompe de imediato – a partir do nada – um *mundo* pleno, a única *criação a partir do nada* verdadeira e pensável”²⁴⁰.

Mas o que move essa nova (re)criação? O fragmento indica:

“Nunca mais o olhar depreciativo, nunca mais o cego estremecimento do povo em face dos seus sábios e sacerdotes. Só então nos aguardará a idêntica formação de todas as forças, tanto do singular como de todos os indivíduos. Já nenhuma força será oprimida. Reina então a geral liberdade e igualdade dos espíritos! – Um Espírito superior, enviado pelo céu, fundará no meio de nós esta nova religião, e esta será a derradeira e máxima obra da humanidade.”²⁴¹

Há certamente um tom de revolta contra o mundo e um ressentimento contra os sacerdotes e os sábios. Isso parece ir contra a tese de que Hegel é um pensador místico

²³⁸VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.157.

²³⁹Para mais informações sobre o tema da mitologia de razão, Cfr. o cap. II de Magee, G. A. *Hegel and the Hermetic Tradition*.

²⁴⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*. Tradutor: Artur Morão; Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2009, p. 3. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/hegel_programa_do_idealismo_alemao.pdf. Acesso em 27 de maio de 2018.

²⁴¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*, p. 5.

(Voegelin) ou hermético (Glenn Magee). Todavia, trata-se de uma oposição aparente. Fé e razão não são termos que se opõem.²⁴² Para Hegel, a ciência, ou a mitologia da razão, não é absolutamente diferente da religião, mas uma religião, por assim dizer, *efetiva*. Não se trata, pois, de colocar Hegel como apenas um religioso ou apenas um cientista ilustrado. Sabe-se, por sua biografia, que desde o Seminário de Teologia ele se opunha ao pensamento de seus professores, teólogos protestantes. Sabe-se, também, que ele buscou a formação teológica porque tinha como propósito a *vida intelectual*, modo de vida que lhe foi inspirado por Lessing, seu modelo intelectual de juventude e a quem nutria uma devoção quase religiosa. Lessing, por sua, copiou dos franceses, o país modelo da época, a figura do “homem de letra” que, na Alemanha, assumiu a forma do “educador do povo”²⁴³. A função que Hegel aspirava, portanto, era a mesma que, tradicionalmente, era exercida pelos sacerdotes.

Essa rivalidade a um só tempo religiosa e intelectual contribuiu para a formação da identidade intelectual do jovem filósofo. Se o povo estava cego por seguir falsos guias intelectuais, então o verdadeiro guia deve emergir. Hegel então dirá, no fragmento do Programa do Idealismo Alemão, que um “Espírito superior, enviado pelo céu”, fundará uma “nova religião”. Tal *Obra* só pode ser realizada por um espírito “absolutamente livre”, somente este espírito é capaz de criar o mundo *ex nihilo*²⁴⁴. Esse eu “absolutamente livre” que (re)cria magicamente o mundo nunca é assim tão livre quanto Hegel acreditava; ele é uma reação, uma cópia que pretende ultrapassar um modelo religioso que considera defasado. Quando uma nova religião substitui a velha é o próprio sistema religioso que se rearticula: processo de suplementação que propicia a transformação das religiões. O processo é mimético. Hobbes bem diagnosticou que a rivalidade nasce entre os iguais, sejam os membros de uma mesma facção política ou de organização religiosa. As diferenças intelectuais-religiosas costumam nascer, pois, de contradições internas do próprio estamento espiritual-intelectual. A “nova religião” de Hegel, oposta a dos sacerdotes, é uma prova disso.

Só pode ser absolutamente livre aquele a quem, tradicionalmente, chama-se Deus, já que no Absoluto a distinção entre livre arbítrio e necessidade não faz sentido: Deus é livre necessariamente, já que não poderia deixar de sê-lo sem deixar de ser Deus. O hermético, se quiser completar Deus no mundo, não pode concebê-Lo como autossuficiente; antes, precisa expor a necessidade interna de completude da substância divina. A unidade celeste e terrena deve apresentar-se como um evento imanente de irrupção espiritual, no qual o Sujeito

²⁴²A oposição só ocorre se se cometer a metonímia de tomar descrições sociológicas, que surgiram para explicar papéis sociais diversos, no lugar de conceitos filosóficos.

²⁴³“Lessing era ‘el absoluto paradigma de un “educador del pueblo”, un Volkserzieher” (PINKARD, Terry. *Hegel: una biografía*. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. 2ªed. Madrid: Acento, 2002, p. 46.)

²⁴⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*, p. 3.

Cósmico alcança plenitude reflexiva, na criação, através do veículo humano, que se sabe livre ao apreender a natureza divina e seu *télos* de libertação. Poderá o homem então completar o projeto divino atualizando sua forma como Espírito Objetivo. Trata-se de (re)criar o mundo *ex nihilo*, ou seja, reproduzir o processo originário de criação. Não por acaso, como lembra Magee, a dialética de Hegel, exposta na *Lógica* (que é a exposição de Deus na eternidade, antes da criação do mundo) é “precisamente algo como a criação de algo (Etwas) desde o nada (Nichts).”²⁴⁵ Curiosamente, ela lembra exatamente a noção de “magia” de Jacob Böhme. Na proto-dialética do místico protestante, a magia cria a si mesma pois ela é a forma do Ser e, conseqüentemente, de todos os seres. Coincidentemente, essa “primeira Magia” é concebida como “Deus em sua tríade”.²⁴⁶ É essa primeira magia que Hegel ensinará, após a conclusão de seu rito de iniciação.

Como Hermes, Hegel é o mediador que traz ao mundo os atributos de Deus. Como ele indica, na *Fenomenologia do Espírito*, um “mundo novo” apareceu, mas ainda está envolto em sua simplicidade; precisa ganhar “inteligibilidade universal”, deixar de ser “posse esotérica” de poucos: “só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos”.²⁴⁷ O antigo projeto do idealismo alemão — a *mitologia da razão* enquanto estratégia de esclarecimento das massas — acaba de ganhar a forma de uma *obra* de evocação para a tomada de consciência do destino do povo.

Enquanto filósofo em sentido clássico, Hegel sabia que não poderia diagnosticar a divisão/separação da época sem que ele próprio estivesse isento dos seus efeitos. Desde o ângulo da participação, há de se considerar que o filósofo não escapa aos seus efeitos da crise (mimética), já que cada indivíduo é constituído mimeticamente, assim como constitui os outros pelo mesmo processo. Mais do que intersubjetivo, o homem é “interdividual”. Neste caso, em sua própria existência Hegel teve de sentir a tensão e realizar certo grau de reconciliação, e como filósofo deveria estar suficientemente sadio espiritualmente, ou sequer poderia diagnosticar corretamente a situação de enfermidade que o mundo apresentava. Esse diagnóstico, diz Voegelin, deveria transformar-se para Hegel em *ação meditativa* por meio da qual o filósofo, em sentido clássico, supera a doença de sua época e cura a si mesmo primeiro, e só depois regenera a sociedade.²⁴⁸ Se o filósofo for refém do mal ontológico da mediação interna, ele não fará um bom diagnóstico da desordem, senão o contrário: será a própria crise que atuará nele e por meio dele.

²⁴⁵MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 222.

²⁴⁶MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 222.

²⁴⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 27.

²⁴⁸VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.157.

Antes que Jesus cumprisse a sua missão, ele venceu o tentador no deserto, que lhe ofereceu todos os reinos do mundo.²⁴⁹ Sócrates, o regenerador da Pólis ateniense, rejeitou cargos políticos oferecidos para que cumprisse com sua missão oracular. Por isso, em sentido Socrático-Platônico, primeiro o espírito deve erguer-se à mediação externa (divina), e, curando-se das tentações do jogo da mediação interna (profana), adquirir a compreensão da verdade de sua própria existência: vencer o mundo e, com ajuda da graça divina, adquirir a sabedoria (logos) para diagnosticar o mal circundante.²⁵⁰ Imitando a virtude divina, poderá então transformar-se em modelo para os demais, e, assim, tornar-se o reconciliador/restaurador da ordem existencial de seus “próximos”.

Ante o primeiro mandamento do decálogo (amar a Deus sob todas as coisas) e o último (desejar o que é do “próximo”) encontra-se essa tensão entre os polos da mediação do espírito. E se a Pólis é, como afirma Platão, o *homem escrito em letras gigantes*, então a boa cidade é a aquela formada por homens virtuosos. O filósofo, enquanto é o *amante* da Sabedoria, é o *bom* modelo que irradia o amor à Ideia (Deus ou o Bem Supremo) aos demais. Nesse caso, o próprio ato de diagnosticar e criticar o mal circundante pode fazer do filósofo, que age em meio à crise, um bode expiatório da sociedade em colapso — destino que Sócrates aceitou, infligindo-se a pena de morte. A *imitatio socratis* tornou-se, enquanto imitação positiva do amor e busca da verdade, a norma não só para Platão e seus discípulos, mas o modelo do projeto filosófico Ocidental.

Mas não é exatamente isso que ocorre com Hegel, afirma Voegelin: Hegel é sem dúvida um grande filósofo, tanto sensitivo quanto espiritualista, um crítico pneumaticamente competente da época, uma força intelectual de primeiro escalão e, apesar de tudo isso, não logrou alcançar completamente “o estatuto de um verdadeiro *eu* como homem sob Deus”.²⁵¹ Conhecedor da mística e a filosofia clássica como ninguém, Hegel estava familiarizado com a experiência da tensão existencial da perda da referência do Eu, tanto que se valeu na *Fenomenologia* da simbolização neoplatônica em sua Fenomenologia. Sua preocupação com o estado de perda de suficiência – perda do centro referencial da alma afastada da mediação divina – pode ser provado pelo catálogo de símbolos neoplatônicos que usa para distinguir seus diversos aspectos.²⁵² Mas, em vez de promover o contramovimento de retorno à mediação divina, ele projeta os degraus da experiência ascética neoplatônica como

²⁴⁹Enquanto Jesus realiza a ação meditativa no exílio, ele vence a tentação de obter o poder total quando recusa a Satanás, que lhe oferece todos os reinos do mundo, porque todos eles foram fundados por “ele”, *príncipe deste mundo e assassino desde a fundação do mundo*.

²⁵⁰Também para Sócrates, o regenerador da Pólis ateniense, foram oferecidos cargos políticos para que ele cumprisse sua missão oracular, mas ele rejeitou categoricamente. Sobre o assunto, Cfr. Voegelin Ordem e História III: Platão e Aristóteles.

²⁵¹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 158.

²⁵²VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 185.

movimentos do Espírito na história. Desse modo, adverte Voegelin, sem se saber que a *Zerrissenheit* (*dilaceramento, cisão*) é parte de um corpo de símbolos neoplatônicos que orbitam em torno do problema da *tolma*, (a audaz inquietude da alma que faz com que ela se esqueça de sua origem divina), torna-se impossível compreender tanto a transmigração do símbolo neoplatônico ao conceito hegeliano, quanto a solução dada por Hegel ao problema.²⁵³

Basicamente, explica Voegelin que, na mística de Plotino, a alma esquece-se de sua origem divina, que procede de Deus, e por isso não conhece a Deus nem a si mesma. A origem do mal é a inquietação (*tolma*), a geração (*genesis*), a alteridade primeira (*heterotes*), e a vontade de pertencerem-se a si mesmas, de serem autocentradas ou negativas. Uma vez que tenham adquirido aparência, gozam de autonomia, fazem amplo uso de sua liberdade de movimento para correrem na direção oposta à de Deus, e havendo alcançado uma distância considerável, já não sabem de onde procedem e perdem-se ao não reconhecerem seu Pai nem a si mesmos. Dessa relação emergem outras simbolizações, como um estado original de quietude (*hesychia*) no Uno e de uma perturbação da quietude pela curiosidade (*polypragmosyne*) e desejo de autogoverno (*archein autes*).²⁵⁴ Como explica Voegelin, o processo que Hegel descreve, no qual o espírito está em uma situação alienada mas acaba por encontrar a si mesmo, é similar ao esquema gnóstico neoplatônico, em que a centelha alienada (*pneuma*) retorna de seu exílio no cosmo à plenitude original (*pleroma*).²⁵⁵ O exercício da meditação (ascética) é um contramovimento de *remediação* do desejo e das relações interindividuais.²⁵⁶ Para os antigos, o *spiritus*, enquanto entrada meditativa dentro de si mesmo é um processo que tem por finalidade reencontrar em si mesmo (re)descobrir a origem divina da alma. Isso implica deixar de ver pelos olhos do outro (tentação) para encontrar a maturidade do *centro*: elevar-se da mediação interna à externa, da idolatria que separa o homem de Deus à religião ao Fundamento divino da existência. Voegelin adverte, todavia, que Plotino, quando narra a história de uma queda dentro da divindade, algo estritamente relacionado com a queda da *sophia* nos textos gnósticos, estava consciente de que apenas desenvolvia um mito de tipo platônico, para fazer inteligível a experiência da tensão na existência como desejo de retorno. Assim, a enfermidade existencial podia ser

²⁵³VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 183.

²⁵⁴VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.184.

²⁵⁵Guardadas as diferenças específicas, encontra-se, como correlato judaico-cristão desse movimento de queda da mediação externa (divina) para a interna (profana), a simbolização do pecado original do Gênesis: o homem decaído perdeu sua referência e passou a modelar-se por um medidor profano. Seguiu a serpente que promete a salvação; mas ela é, na verdade, apenas outra criatura participante da criação. Nos textos bíblicos é recorrente as advertências dos profetas no contra o pecado da idolatria, o pecado mimético por excelência, e pedem que as pessoas se arrependam e voltem seu amor ao Deus transcendente (mediação externa).

²⁵⁶Se entre duas pessoas tem de haver uma mediação que evite o conflito, ela é, como ensina Ruth Gauer, a norma. Acrescente-se que, junto ao negativo estrutural, o positivo da norma (a regra) é a identificação de modelos comportamentais. Para um estudo das várias concepções acerca da norma, Cfr. GAUER, Ruth Maria Chittó. *A fundação da norma: para além da racionalidade histórica*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2009.

curada mediante o início de um *contramovimento*: deve ser despertada a consciência da enfermidade como de um estado de perdição, de modo que a alma possa retornar (*epistrophe*, a *periagoge* platônica) até o fundamento divino do qual havia se distanciado; a recordação (*anamnesis*) do estado de quietude perdida deve ser despertado, até que o movimento de regresso (*anagoge*) mediante a ascensão meditativa até o Uno comece seu curso.²⁵⁷

Nas *Confissões*, de Santo Agostinho, a *anamnese* apresenta-se como elevação da mediação interna à externa em um movimento de natureza mimética,²⁵⁸ tal como a recondução da ovelha desgarrada, no evangelho, possui algo de mimético, já que Jesus pedia que lhe imitassem enquanto mediador do modelo divino.²⁵⁹ No caso da mística de Plotino, a prisão às coisas exteriores e materiais, até o regresso à fonte divina do Self, constitui um processo de ascese que em que se inclui a dinâmica dos estados da alma: o atrevimento, a curiosidade, o descobrimento, a independência, felicidade, autogoverno, a inquietude, a queda, a alienação (*allogtriosis*), a busca (*zetesis*) do regresso, e assim sucessivamente. Esses estados de ânimo da alma são tensões e distensões existenciais. Na *Fenomenologia*, Hegel demonstra sua compreensão desse problema quando rechaça toda filosofia que fuja do “negativo” e que não apresente nada mais que uma “verdade positiva”. Um filósofo deve encarar o negativo e suportar o horror da inefetividade:

A morte - se assim quisermos chamar essa inefetividade - é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas

²⁵⁷VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.184.

²⁵⁸O filósofo recorda sua idolatria e o sofrimento da transcendência desviada, quando o seu amor estava dirigido à criatura. No fim, ele alcança o repouso tranquilo e sereno da alma em Deus, o *supra Bonnum*.

²⁵⁹Jesus pedia que não escandalizassem as “criancinhas” (que permanecem na mediação divina enquanto filhas de Deus). Para as ovelhas que se “desgarraram” sob a influência da mediação satânica (o *escândalo*, pedra de tropeço que leva à queda), ele aconselha que o imitem como mediador restaurador da ordem, pois ele é um bom modelo que não gera escândalo, que não se torna um obstáculo que derruba, pois não rivaliza com seus discípulos. Imitando Jesus eles estarão imitando o Pai, e serão perfeitos como Jesus foi perfeito em identidade com o Pai, e se abrirão para o amor, amando ao próximo tal como o mediador os amou. Sobre o tema do escândalo como processo mimético, vide 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.

essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez - que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.²⁶⁰

O filósofo não deve colocar-se no polo positivo da tensão existencial, estar junto ao Belo e revestir-se da imagem do Belo, i.e., fugir do negativo como preconiza Plotino e os antigos. Se o entendimento não tem força para efetivar o Belo (Ideia), deve-se passar ao momento dialético-negativo: só a tensão, em sua polaridade entre o não real e o real, conduz à verdade. Não se deve permanecer positivamente hígido frente ao avançar da crise, mas levá-la a seu extremo, para então encontrar a verdade da existência no delírio báquico, no dilaceramento absoluto. Quando o homem olha diretamente para a crise e a sente em sua interioridade, é aí mesmo que ele se torna *sujeito*: o velho morre e o novo nasce. Na separação absoluta, o sujeito abole a mediação do Belo: ele próprio converte-se no mediador - é sua própria imediatez ou sua própria mediação. Esse sujeito é capaz de levar a efeito a tarefa que entendimento não pode concretizar; só ele, na tensão existencial absoluta, tem o *poder mágico* de converter o negativo em ser.

Se o negativo-dialético (a crise) é um momento necessário à emergência da reconciliação, já não se trata mais de uma ascese mística tradicional, pois o Belo é “inefetivo”. Outro tipo de empreendimento é necessário. Cabe à filosofia conduzir à dimensão suprassensível desde a qual o sistema como um todo é inteligível e desde a qual se pode operar com efetividade sobre a realidade:

A ciência, por seu lado, exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter, para que possa viver nela e por ela; e para que viva. Em contrapartida, o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo.²⁶¹

Para Voegelin, a intenção de Hegel é clara: “o sofrimento ante a existência na não realidade” e a “tensão existencial” compõem o “túmulos desde onde Hegel se levanta como o mago que ascende ao elemento do *éter*”: “El propósito es claro: no es la curación de la perdida y la alienación mediante el regreso al Uno, sino la *metastasis*²⁶² de la tensión existencial como un todo.”²⁶³

Velho conhecido da filosofia antiga e da tradição hermética, na alquimia o *éter* é identificado com o *quinto elemento*, ou *quintessência*, que Marsílio Ficino, em sua teoria da magia, identificou como *spiritus*. Na magia, corresponde ao elemento dentro do qual o mago deve viajar. A própria magia não é outra coisa senão manipulação do éter. Como esse elemento está presente nas almas, é aí onde o mago realiza suas operações. Newton, por sua

²⁶⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 38.

²⁶¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 35.

²⁶² Em filosofia, é a transposição dos termos de um raciocínio, do que se deduz uma consequência.

²⁶³VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.185.

vez, usa a linguagem hermética da cosmogonia para explicar a quintessência, a qual ele atribui o papel de criação divina. Por sua vez, o neoplatônico Plotino acreditava que os seres humanos possuem um corpo astral ou etéreo, crença esta comum tanto na filosofia hermética quanto na contemporânea “New Age”. Essa concepção pode ter influenciado Hegel, acredita Glenn Magee. Ele inclusive desenhou uma gravura hermética, um diagrama, que pode ser denominada de “Triângulo Divino”. Em volta do Triângulo consta uma série de corpos zodiacais e símbolos alquímicos. Mas, além disso, de um ponto de vista geral, mais tradicional, o éter é a matéria plástica que contém todas as possibilidades, podendo manifestar tudo. Embora Hegel utilize o termo éter algumas vezes em suas obras, a sua teoria específica acerca desse elemento se perdeu, restando apenas alguns fragmentos. Na exegese feita por Glenn Magee, Hegel preserva, em suas aplicações do termo, tanto o sentido das “ciências duras” como o sentido alquímico-hermético próprio da especulação. Nesses escritos, o éter tem a mesma função que o éter da Alta Magia, isto é, ser o mediador divino. Há por isso uma proximidade interessante, compara Magee, entre o mago hermético que viaja no mundo etéreo e a concepção hegeliana do filósofo que, do ponto de partida do Saber Absoluto, move-se dentro do plano da Lógica para trazer a Ideia etérea para a completa atualização em pensamento autoconsciente.²⁶⁴

1.5 Da crise surge o evocador: o Eu dividido de Hegel

As ideias vão desde a evocação até à abolição do cosmion, e todas elas pretendem ser chamadas de ideias políticas. Um pensador que interprete o homem pode detestar o fenômeno da ordem política e desejar erradicá-lo, mas não pode ignorá-lo. Ele precisa levar em conta a experiência da vida e da morte, da angústia da existência, e do desejo e da força de criar uma analogia cósmica a partir da existência perecível. O problema da política tem de ser considerado no cenário mais amplo de uma interpretação da natureza humana. (Eric Voegelin)²⁶⁵

Para Voegelin, esse traço mágico de Hegel apenas retrata a sua alienação: “Desde as sombras de sua deficiência existencial”, cresce em Hegel a “*libido dominandi*” que o “força a uma construção imaginativa de um falso eu como o messias da nova era”.²⁶⁶ Acerca deste Hegel renascido das trevas, existem poucas informações. Todavia, é possível sondar essa dimensão existencial por meio das cartas trocadas com Karl Joseph Hieronymus Windischmann, um teólogo católico leigo fortemente interessado em magia e que reconhecia na *Fenomenologia do Espírito* mais do que um mero texto, mas verdadeiramente uma obra.

²⁶⁴MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 200.

²⁶⁵VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. Volume I: helenismo, Roma e cristianismo primitivo. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 299.

²⁶⁶VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 158.

Ele via no *opus* a realização do milênio do evangelho eterno anunciado por Lessing²⁶⁷ – a quem Hegel adotara como modelo intelectual na sua juventude, e que fora determinante para a escolha de sua carreira como *homem de letras*²⁶⁸. Em sua carta resposta, Hegel fala que está “muito curioso” para ter o trabalho de Windischmann sobre a magia à mão, e que está feliz pelo fato de saber que Windischmann iluminará esse assunto “negligenciado e desprezado”, “restaurando a honra que ele merece”. Ato contínuo, Hegel se compadece dos sofrimentos psicológicos que Windischmann lhe confessara, e diz que conhece bem esse estado de espírito que surge de dentro das “regiões sombrias onde nada é revelado como fixo, definitivo”; “onde brilhos de luz resplandecem por toda parte, mas, flanqueados por abismos, ficam um tanto escurecidos em seu brilho e desencaminhados pelo ambiente, lançando falsos reflexos muito mais do que iluminação”. Um estado da alma em que “Cada início de um novo caminho rompe novamente e termina no indeterminável, perdendo-se, afastando-nos de nosso propósito e direção”. “De minha própria experiência – diz Hegel – “eu conheço esse estado de ânimo da alma, ou melhor, da razão, que surge quando finalmente se abre caminho com interesse e pressentimentos (intuições) em um caos de fenômenos, mas, embora interiormente certo do objetivo, ainda não operou seu caminho sobre eles até a claridade e descrição detalhada do todo”. Hegel relata ainda que por muitos anos “sofreu dessa hypochondria ao ponto da exaustão”, mas que, na vida, todos têm um ponto de inflexão em que se adquire confiança em si mesmo e passa-se a um modo de existência nobre. Mas isso são efeitos, como Hegel admite, desse ambíguo *remédio* que é a ciência: “foi a ciência que te levou a esse labirinto da alma, e a ciência sozinha é capaz de, uma vez mais, conduzi-lo e curá-lo”.²⁶⁹

²⁶⁷“The study of your system of science has convinced me that someday, when the time for understanding has come, this work will be viewed as the elementary text of human emancipation, as the key to the new Gospel announced by Lessing. You will of course understand what I mean by this, but you will also understand what this work -not as a text but as a *work*- means to me, and why few have felt it so deeply. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel: the Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 558).

²⁶⁸*Cfr.* PINKARD, Terry. *Hegel: una biografía*. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. 2ªed. Madrid: Acento, 2002, p. 46.

²⁶⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel: the Letters*, p. 561. As palavras de Hegel, na tradução em língua inglesa: “I am very curious to have your work on magic in hand. I confess I would not dare tackle this dark side and mode of spiritual nature or natural spirit, and am all the happier that you will both illuminate it for us and take up many a neglected and scorned subject, restoring it to the honor it deserves. Health and serene mood- indeed a stable serene mood-are called for in no other field of work more than in this. Consider yourself convinced that the frame of mind you depict to me is partly due to this present work of yours, to this descent into dark regions where nothing is revealed as fixed, definite, and certain; where glimmerings of light flash everywhere but, flanked by abysses, are rather darkened in their brightness and led astray by the environment, casting false reflections far more than illumination. Each onset of a new path breaks off again and ends in the indeterminate, losing itself, wresting us away from our purpose and direction. From my own experience I know this mood of the soul, or rather of reason, which arises when it has finally made its way with interest and hunches into a chaos of phenomena but, though inwardly certain of the goal, has not yet worked its way through them to clarity and to a detailed account of the whole. For a few years I suffered from this hypochondria to the point of exhaustion. Everybody probably has such a turning point in his life, the nocturnal point of the contraction of his essence in which he is forced through a narrow passage by which his confidence in himself and everyday life grows in strength and assurance-unless he has rendered himself incapable of being fulfilled by everyday life, in

Vê-se, pelo relato, o esquema da duplicidade: de um lado um Eu luminoso, pleno, e de outro um Eu obscuro, insuficiente e inessencial. A oscilação entre esses extremos é uma característica dos pensadores modernos, mas a perda da referência noética de um “centro”, na modernidade, continua sendo um mistério que a filosofia e a psicologia (ainda) não conseguem explicar. Sabe-se, contudo, que a experiência da desorientação do Eu tem a característica da *duplicidade*. Aproveitando o estudo de Adrien Baillet, Girard comentou os traços desse fenômeno em Descartes: existe um conflito entre um eu luminoso (suspenso no vazio) e um eu subterrâneo aflito. Descartes lutava para reencontrar-se, mas, embora *una* em sua meta, a sua investigação duplicou-se no método. O mesmo tipo de fenômeno – o “eu” cindido – Nietzsche o experimentou ainda mais profundamente. Em um de seus poemas, ele relembra o famoso momento que lhe “deu” a visão do personagem Zaratustra. No caminho de Portofino, Nietzsche vê o herói cruzar por ele sem lhe dirigir nenhuma palavra: “Então, súbita amiga! O um torna-se dois – e Zaratustra passou ao meu lado”.²⁷⁰

Assim como Nietzsche e Descartes, há também em Hegel, sustenta Voegelin, esse tipo de conflito existencial. O relato acima indica que Hegel sofreu com esses seus efeitos, embora faltem maiores dados para investigar a intensidade da pneumopatologia. Para Hegel, a ciência aparece-lhe como um ambíguo *fármaco*, que o adoece apenas para curá-lo. A imersão reflexiva nas trevas e o consequente emergir triunfal indicam o mesmo tipo de fenômeno oscilatório que se vê em Nietzsche e Descartes. A ciência fornece o remédio contra a doença do *Ego* de modo análogo ao Zaratustra de Nietzsche e o *cogito ergo sum* de Descartes. Subjaz a essa dialética aquilo que Mircea Eliade chama de *sentimento religioso*. Mircea Eliade trata toda a religiosidade como enraizada em certo esquema experiencial ambíguo. Esse sentimento do sagrado desperta tanto espanto quanto fascínio, medo e atração simultâneos, experienciados diante do que se crê ser o misterioso, o poderoso e o “completamente outro”. Esse sentimento está arraigado numa “sede ontológica insaciável”; o homem religioso tem sede do *ser*. Essa metáfora da sede do ser parece referir-se ao que Voegelin denomina de “tensão existencial”, que também para Eliade é uma espécie de ímpeto fundamental, e por isso rejeitá-lo seria desnorteador.²⁷¹ Na tensão da existência na *metaxy*, a busca apaixonada por Deus (entendido como o fundamento e explicitação da totalidade das

which case he is confirmed in an inner, nobler existence. Continue onward with confidence. It is science which has led you into this labyrinth of the soul, and science alone is capable of leading you out again and healing you. Throw off, if possible, this burden for a period of time. If you kept yourself at a distance from it you would come back to it with renewed strength and greater power over it.”

²⁷⁰“Da, plötzlich Freundin! Wurde Eins zu Zwei – Und Zarathustra ging na mir Vorbei...” (NIETZSCHE apud GIRARD, R. *Dostoevski: do duplo à unidade*, p. 89.)

²⁷¹ Sobre o tema, cfr. WEBB, Eugene. *Filósofos da consciência*: Polany, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard, p. 256 e ss.

coisas existentes) é o desejo mais profundo do amante da sabedoria. Essa tensão rumo ao fundamento divino da existência deve ser aceita como essencial à condição humana. Da leitura das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, pode-se notar que Hegel era ciente dessa condição. Ele repete inúmeras vezes que o homem possui um ímpeto fundamental à reconciliação, e que tal reconciliação só é satisfatória quando realizada na maneira *especulativa*.

Um poema de juventude que Hegel dedicara à Hölderlin evidencia bem esse traço religioso da experiência do filósofo. *Elêusis*, poema que Jacques D'Hondt qualifica de maçônico²⁷², inicia com alusões ao panteísmo (identificação do espírito com a natureza), porém, logo muda de direção:

Mi vista hacia la eterna bóveda celestial se alza, hacia vosotros, ¡astros radiantes de la noche!, y el olvido de todo, deseos y esperanzas, de vuestra eternidad fluye y desciende. (El sentir se diluye en la contemplación; lo que llamaba mío ya no existe; hundo mi yo en lo inconmensurable, soy en ello, todo soy, soy sólo ello.²⁷³

Em razão de uma “tradição talvez enganosa”, diz Jacques D'Hondt, quando se reflete o conteúdo do poema geralmente inclina-se a pensar no panteísmo. Sem dúvida, esta associação de ideias entra em jogo na inspiração de Hegel. Mas não é ela a única: “A propósito dos mistérios de Elêusis, Hegel não evoca explicitamente o panteísmo, mas, pelo momento, o que o fascina neles é *o secreto*”.²⁷⁴ De fato, o que parecia ser um fervor panteísta revela então sua verdadeira natureza:

“Regresa el pensamiento, al que le extraña y asusta el infinito, y en su asombro no capta esta visión en su profundidad. La fantasía acerca a los sentidos lo eterno y lo enlaza con formas) ... ¡bienvenidos seáis, oh elevados espíritus, altas sombras, fuentes de perfección resplandecientes! No me asusta... Yo siento que es mi patria también el éter, el fervor, el brillo que os baña. ¡Que salten y se abran ahora mismo las puertas de tu santuario, oh Ceres que reinaste en Eleusis! Borracho de entusiasmo captaría yo ahora visiones de tu entorno, comprendería tus revelaciones, sabría interpretar de tus imágenes el sentido elevado, oiría los himnos del banquete divino, sus altos juicios y consejos...”²⁷⁵

²⁷² D'HONDT, J. *Hegel secreto*, p. 222.

²⁷³ HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Introd. e notas, Jose M. Ripalda. Trad. Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 213-214.

²⁷⁴ D'HONDT, J. *Hegel secreto*, p. 238.

²⁷⁵ HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*, p. 214.

O desejo de desvendar os mistérios e de penetrar no éter místico, restaurando a antiga ciência, é o tema do poema: “*Tus sabios sacerdotes callaron; de tus sagrados ritos no llegó hasta nosotros tono alguno... En vano busca el investigador, más por curiosidad que por amor, a la sabiduría (tal hay en los que buscan y a Ti te menosprecian)...*”²⁷⁶ Se a antiga sabedoria se degenerou, ela deve ser restaurada. Por isso: “*en esta noche te he escuchado, divinidad sagrada, a ti, que me revelas a menudo la vida de tus hijos; Eres el alto pensamiento, la fe sincera, que una Deidad, aunque todo se hunda, nunca se desmorona.*”²⁷⁷

Observa-se um típico desejo religioso (metafísico). O homem religioso, como diz Eliade, deseja “profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder.”²⁷⁸ O desejo “que o homem religioso tem de viver *no sagrado* é na verdade equivalente ao seu desejo de residir na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade incessante de experiências puramente subjetivas”. Por isso, na oposição entre o sagrado e o profano, diz o cientista da religião, o ser, impregnado de sagrado, é a realidade que se opõe à irrealidade ou pseudo-realidade do profano.²⁷⁹

A divindade, ou o *ser*, desperta no sujeito aqueles sentimentos que Girard identificou no mediador: o ser poderoso (ou sua imagem cultural) que suscita mistério e fascínio, a ambiguidade essencial do sagrado que Rudolf Otto definira como *mysterium tremendum et fascinans*.²⁸⁰ A vida religiosa é tanto um ato de rendição ao senhorio da divindade, quanto uma tentativa de fundir-se com ela, e assim participar de seu poder (no sentido de adquirir a plenitude existencial). Esse parece ser também o caminho que percorreu Hegel. A sua hipocondria é como um suplício ao qual ele se submeteu ao descobrir que existe um misterioso além das coisas sensivelmente manifestadas. O que está oculto por trás do caos das aparências é, de fato, o que é o *mais efetivo*: o Real.

Hegel, entretanto, perdeu-se pelo caminho. O propósito da filosofia deveria ser a cura da perda e alienação mediante o regresso ao Uno, como na gnose de Plotino, não a *metastasis* da tensão existencial como um todo. A filosofia acaba convertida, diz Voegelin, “no *grimoire* do mago que evocará para todos a figura da reconciliação que, na realidade de sua existência,

²⁷⁶ HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*, p. 214.

²⁷⁷ HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*, p. 215.

²⁷⁸ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 14.

²⁷⁹ “O espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há “Mundo”, há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial” ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 18.

²⁸⁰ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

não pode obter para si”.²⁸¹ A tensão existencial, junto com os polos de Deus e Homem, deve dissolver-se no processo dialético da história. A antiga filosofia deve converter-se, portanto, em *ciência*: a “meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo* - é isto o que me proponho”, diz Hegel²⁸². O cumprimento da meta deveria ser a reconciliação, mas termina na cisão entre um Eu real e um Eu mágico que detém o saber efetivo capaz de operar na realidade trazendo a reconciliação ao mundo. Essa “enfermidade espiritual”, como a denomina Voegelin, faz o filósofo “perceber a realidade e encerrar a própria existência mediante a construção imaginária da Segunda Realidade”²⁸³. Em vez de retornar à realidade de sua condição de participante na história divina, o filósofo se transforma no portador da verdade existencial e salvador da humanidade. O que leva a um filósofo crer que possua o *saber efetivo* de Deus, “é um segredo entre Deus e o homem”.²⁸⁴ Só é possível diagnosticar o quadro como o de uma contradição entre o Eu real o “Eu” ideal, duplicidade existencial característica dos intelectuais modernos²⁸⁵.

Para demonstrar a metástase dos símbolos de participação e de busca do fundamento, Voegelin compara Hegel e Platão. Platão sabia que *o mito* — de *Eros*, da *psique* como lugar no qual o homem busca o fundamento divino de sua existência, ou da imortalidade da alma, de sua pré e pós existência, de sua culpa e purificação, do juízo final e da origem demiúrgica do cosmos — simbolizam experiências do *Geist*. Por outro lado, ele também sabe que o *Geist* do homem não é idêntico à realidade, na qual participa conscientemente mediante a experiência. Se a realidade é uma emanção do Espírito, a experiência de participação em um cosmos ordenado de modo divino, que se estende *além* do humano, só pode expressar-se mediante o mito: “não pode ser transformado em um processo de pensamento no interior da consciência”, critica o filósofo.²⁸⁶ Também Platão era consciente da consubstancialidade do humano com a realidade divina, “mas não de sua identidade com ela”. Para designar isso Platão criou um símbolo especial, a *metaxy* (ser entre, ou entremeio da existência), com o qual

²⁸¹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 164.

²⁸²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 23.

²⁸³Cfr, VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 173.

²⁸⁴VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 173.

²⁸⁵Ela espalhou-se por toda a sociedade moderna. Dostoiévski retratou a existência moderna como a busca pela obtenção dessa autossuficiência. A morte de Deus é, para Dostoiévski, a própria divinização do homem. Mas do jogo da idolatria que sucede a teogonia emerge os *demônios* do “eu” dilacerado, num jogo infernal de duplos e de possessos. Com o personagem Stravróguin, por exemplo, Dostoiévski intuía que o “homem que se revolta contra Deus para adorar-se a si mesmo acaba sempre adorando o Outro” Este é o dilema do homem moderno: divido entre os dois eus, enfrenta um movimento pendular absoluto, que oscila entre estados mentais luminosos e outros de extrema apatia. É a condição nietzschiana a *par excellence*. GIRARD, René. *Doistievski: do duplo à unidade*, p. 86.

²⁸⁶Cfr, VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 174.

expressava a consciência da experiência humana e de seu estatuto intermediário entre o humano e o divino²⁸⁷.

Hegel, por sua vez, faz do esquema tensão-reconciliação uma figura projetada imaginativamente na história. Sua função é, a partir de um jogo entre primeira e segunda realidade, criar um movimento de ressacralização do mundo a partir do despertar de uma nova consciência, divina e universal. Para isso, ele precisa fazer operar um jogo dialético entre suas consciências. Deve construir, em seu projeto, um rito de passagem.

1.6 O Rito de iniciação: o jogo místico dos Eus

Voegelin explica que Hegel projeta imaginativamente, como movimento do *Geist* no mundo e na história, o simbolismo neoplatônico da alienação da centelha e seu regresso ao Uno. Como Hegel é um pensador de primeiro escalão, a tarefa técnica de executar a *metastasis* não é muito difícil. Em primeiro lugar, diz Voegelin, supondo-se que o homem experimenta a tensão da existência desde dentro (como aquela realidade através que deve orientar sua humanidade), então a tensão deve transformar-se em um objeto sobre o qual o mago possa operar²⁸⁸: “Para este propósito”, diz Voegelin, Hegel “cria a hipóstase da *Bewußtsein* e do *Geist*”.²⁸⁹ Em segundo lugar, o mago deve criar “uma base a partir da qual a operação possa ser executada”. Já que não existe outro meio para construir essa base a não ser a sua própria humanidade, então a “sua própria condição de perda e alienação deve ser transformada na posição absoluta a partir da qual possa operar”.²⁹⁰ Isso ocorre, diz Voegelin, porque a *Phänomenologie* não admite a realidade, apenas consciência. Seus fenômenos vão desde a consciência da sensação até o saber absoluto. Mas, diz Voegelin, “posto que a consciência deve ser consciência de alguém sobre algo, e posto que nem Deus nem o homem são reconhecidos como alguém ou algo, a consciência há de ser consciência de si.” Essa

²⁸⁷ Entretanto, ainda a que filosofia possa avançar, ela não pode ultrapassar a sua estrutura como “amor ao saber”, critica Voegelin. O filósofo é o imitador erótico da Sabedoria, ele não pode ultrapassar a condição de discípulo. Na própria exegese platônica, a palavra *filosofia* designa essa tensão erótica do humano rumo ao fundamento divino da sua existência. Entretanto, só Deus possui a *sophia*, o “conhecimento real”. O homem, por sua vez, encontra a verdade sobre Deus e o mundo, assim como sobre sua própria existência, fazendo-se *philosophos*, amante de Deus e de sua sabedoria: “o erotismo do filósofo implica a humanidade do homem e a divindade de Deus como os pólos de sua tensão existencial.” Por isso, prática da filosofia no sentido socrático-platônico é a assimilação imitativa do amor e sabedoria divina. É o equivalente da “santificação cristã do homem; é o crescimento da imagem de Deus no homem”. Nesse processo, o filósofo pode clarificar a estrutura da consciência e a do cosmos, pode diferenciar consciência e realidade, entretanto, “não pode expandir a consciência humana até ocupar toda a realidade na qual se dá um evento, nem converter a realidade até fazer dela um evento da consciência”. (VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 164.)

²⁸⁸VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 186.

²⁸⁹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 186.

²⁹⁰VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 186.

consciência de si torna-se a realidade absoluta, pois a substância se faz sujeito e o sujeito se faz substância no processo de uma consciência que é imanente a si mesma²⁹¹.

Uma consciência suspensa no vazio não pode ser o princípio de construção; mas como a Fenomenologia do Espírito é extensa, o leitor pode não perceber que há um jogo entre dois “eus” operando simultaneamente ao longo da dialética da Fenomenologia. O *eu* filosófico é o do gênio hegeliano que teoriza a realidade com maestria, enquanto o *eu* alienado é aquele que a transforma no processo imaginativo. A tensão entre um eu ilocutório e um eu evocatório ocorre dentro de um círculo, que é a própria história – círculo que força o leitor do opus a considerar a realidade desde dois pontos de vista que se encontram apenas no final, como síntese necessária.

Trata-se, em linhas gerais, da estrutura de um rito de passagem de iniciação mística. O leitor da *Fenomenologia* é levado a experimentar a própria tensão da psique de Hegel projetada imaginativamente, e se não perceber o jogo dialético das duas consciências, acaba mediado pela construção imaginativa, imbuído de *fé metastática* na imagem evocada. Se o movimento do conhecimento dialético é, como diz Hegel, “o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”²⁹², então, diz Voegelin, “uma vez que se tenha entrado no círculo mágico que o mago desenhou a seu redor, se está perdido”²⁹³.

²⁹¹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 186. Na esteira da *intencionalidade* (Husserl), diz Xavier Zubiri: “Hegel esquece um momento elementar do pensamento, (...) que todo pensamento pensa algo”. Ora, “talvez porque o homem não possa ser o centro do universo” – diz Zubiri – “não consiste ele em outra coisa senão em projetar esse *em face* de si, e não dentro de si, como Hegel pretendia” ZUBIRI, Xavier. *Natureza, história e Deus*, p. 262 (subcapítulo: Hegel e o problema metafísico).

²⁹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 30.

²⁹³Por isso, a modernidade de Hegel pode ser caracterizada, diz Voegelin, pela coexistência mais ou menos intensa de duas identidades, a de um eu falso e um eu verdadeiro, as quais sustentam-se mutuamente a fim de manter um equilíbrio e de tal sorte que nenhuma delas chega a se impor completamente sobre a outra: nem o “verdadeiro eu” rompe com o sistema como um todo, nem o “falso eu” “se torna suficientemente forte para converter Hegel em um criminoso revolucionário ou em um caso psiquiátrico”[#]. Para Voegelin, isso faz de Hegel um filósofo tipicamente moderno; seu Sistema de Ciência deve ser entendido como a busca para sanar a enfermidade da sociedade. Hegel, contudo, não foi capaz de encontrar a verdade de sua própria existência; antes, desenvolveu uma nova cisão entre a intenção filosófica de seu *verdadeiro eu* e o verdadeiro empreendimento de seu “falso eu” e seu papel no projeto imaginativo da história. Uma segunda cisão na existência do filósofo se produz e se sobrepõe assim à primeira, que havia sido diagnosticada corretamente como enfermidade espiritual da sociedade. (VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 159) A existência moderna, cindida, é a de um eu real e o eu ideal. As análises de Girard acerca do romance moderno, sobretudo as de Dostoiévski, apresentam bem esse quadro. O eu entra em contradição consigo mesmo porque oscila entre o que de fato é e o que almeja ser, por isso realidade e idealidade se confundem. Hegel, por sua vez, também reconheceu, acertadamente, que a modernidade é esse período de enfermidade espiritual, de cisão. A superação desse quadro deveria tornar-se ação meditativa para retomar o senso de sua própria realidade. O falso eu, todavia, acabou transformando o retorno à realidade na construção de um projeto imaginativo de reconciliação. A hipótese da contradição entre os dois “eus” de Hegel ajuda a explicar, ainda, algumas das ambiguidades de sua filosofia, como a dificuldades de se estabelecer a relação entre necessidade e contingência, problema ao qual Thadeu Weber se dedicou. Essa ambiguidade pode ser explicada pela cisão do *eu* de Hegel. Como bem notou Thadeu Weber, nos escritos de Hegel predomina a tendência necessária do sistema. O segredo para desvendar essa faceta necessitarista, ensina Weber, está em observar o ponto de partida de Hegel. Ora, como Hegel está preso no paradoxo da metaxy – que se estabelece na relação entre o eu que fala do Absoluto e o eu que é constituído e participa do

O jogo imaginativo é concebido de modo tão próximo da realidade que o espectador pode esquecer que aquilo a que está assistindo é mais do que um “jogo”. Essa ambiguidade deve ser reconhecida como a estrutura da *Phänomenologie*, defende Voegelin. Embora uma “consciência suspensa no vazio” não seja um princípio de construção, o leitor pode concentrar-se também nos demais estudos e análises de Hegel e admirá-lo como um profundo analista das aberrações existenciais. Ambos os aspectos existem simultaneamente; mas para compreender a *Fenomenologia* faltaria ainda o jogo de substituição da Primeira Realidade da experiência pela Segunda Realidade da imaginação construtiva, dotando a realidade imaginária de aparência de verdade, de modo a fazê-la absorver parcelas da primeira realidade. Como o jogo é jogado por um maestro cuja poderosa mente pode organizar uma quantidade extraordinária de materiais históricos no interior da construção imaginária, o leitor pode distrair-se suficientemente para não perceber algumas lacunas e inconsistências e, de fato, acreditar que se operou o aparente *fin* de transformar o *amor à sabedoria* em um *sistema de ciência*.

A estrutura do jogo não pode se distanciar do contexto de um *grimoire*²⁹⁴: “Hegel quer encontrar as *Zauberworte* que lhe deem o poder sobre a realidade”. A Obra não é mera fuga da realidade, senão um recurso necessário para estabelecer o conhecimento efetivo que permite a Hegel evocar a figura do futuro. Mas como isso não pode ser obtido na realidade, a não ser apenas por um ato de imaginação metastática, e dado que a *imagética ou fantasia*²⁹⁵ do ato precisa ser consistente em si mesma, a história tem que se transformar no processo

Absoluto – então a tendência necessária, caso bem se veja, parece decorrer do eu romântico alienado, o qual diz o absoluto desde uma posição que não lhe é própria, a posição divina. Conforme ensina Weber, Hegel, quando da construção de sua lógica, para não ficar preso ao regresso infinito, inicia com a autoexposição do absoluto, que é o todo do sistema. Longe de ser como o motor imóvel, o absoluto hegeliano é automovimento: “causa que causa os outros e se causa a si mesmo”.# Hegel compreende o absoluto como a negação de todos os predicados, o puro ser que é identificado com o nada e o vazio; mas, ao mesmo tempo, esse absoluto tem de ser também a explicitação de todos os predicados, explicitação da totalidade do que é. Hegel, porém, equivoca-se num ponto. Há uma contradição pragmática, diz Weber, entre o ato ilocutório (que diz o ser) e o conteúdo (que é dito). O ato de pensar o ser puro já é um ato mais rico (pleno), porquanto torna um ser mais rico, qual seja, o próprio sujeito pensante: “O ato de dizer o ser como vazio já é mais rico que o ser (=nada), que é dito (o conteúdo) como totalmente vazio; logo, o ato já não é igual ao conteúdo”.# Trata-se de uma contradição não meramente lógica, mas ontológica: “o ato quer dizer alguma verdade e o conteúdo diz o vazio total. O ato que diz o vazio não pode ser ele próprio vazio.” Assim, basicamente, Hegel acabou finitizando o ser, pois quem diz o absoluto é um eu finito. Ou seja, de modo inverso, tanto o absoluto como todo o processo seriam necessários se – e apenas se – o ato que o diz fosse ele próprio um ato “divino e infinito”. O ponto de partida não pode ser, portanto, o ser finito, mas o ser finito e infinito. # Como demonstrou Weber, o ponto de partida dialética tem de ser a interpretação do absoluto “como sendo também contingente ou como contendo contingência em si”. A síntese, por ser mais rica, tem de conter ambas as características, de modo que necessidade deve conviver com contingência em igualdade de proporção, e, portanto, só poderá ser “necessidade fraca”. (WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 19).

²⁹⁴Dentro dos sistemas de magia, os grimórios em geral apresentam uma variedade de símbolos e o ensinamento de como combiná-lo de forma *efetiva*, a fim de produzir um efeito de transformação na realidade.

²⁹⁵No original *imagery* (*imagenaria* na tradução espanhola). O termo significa, no campo da literatura, a técnica de referência à linguagem descritiva que permite criar uma figura mental mediante o uso de palavras ou frases que evocam os cinco sentidos e disparam respostas emocionais.

dialético de uma consciência que quer alcançar a sua própria plenitude reflexiva na “consciência” metastática suspensa no vazio da imaginação de Hegel. Para romper com a cadeia a qual Hegel imagina estar vinculado, ele precisa então vincular a história com a cadeia imaginária do processo dialético: “a *metastasis* do amante da sabedoria no possuidor do conhecimento requer a *metastasis* da história na dialética da *Phänomenologie*”²⁹⁶. Imaginar que a busca da verdade na tensão da existência não é a essência da humanidade, mas apenas uma histórica imperfeição do conhecimento a ser superado na história por um conhecimento perfeito que colocará fim a essa busca, não é senão substituir a consciência concreta do homem concreto pela “consciência” imaginária que percorre no tempo o seu curso dialético para a consciência absoluta de Si, no Sistema. Para sustentar a construção, Hegel impõe uma relação fechada de relações nos símbolos *Geist*, história, tempo, espaço e mundo, de tal modo que não haja história antes que o *Geist* a coloque em marcha nos impérios asiáticos (China, Índia e Pérsia), nem depois que o *Geist* tenha alcançado sua consciência de Si no Império Napoleônico e no próprio Sistema de Ciência hegeliano:

Essa última figura do espírito – o espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização – é o saber absoluto (...) O espírito, manifestando-se à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência²⁹⁷.

Antes que o *Geist* tenha alcançado sua forma conceitual, todavia, ele já tinha existência como o fundamento e conceito em sua *imóvel simplicidade*, como “a interioridade ou o Si do espírito que ainda não “é-aí””.²⁹⁸ Há nisso uma experiência e um conhecimento do *Geist* como sustância – “por essa razão deve-se dizer que nada é sabido que não esteja na experiência” –, os quais se exprimem “como verdade sentida, como Eterno interiormente revelado, como o sagrado em que se crê, ou quaisquer outras expressões que sejam

²⁹⁶Nesse sentido, para Voegelin, a construção do *grimoire* é uma violenta destruição da realidade: “En la realidad histórica, la verdad de un filósofo es la exégesis de su experiencia: un hombre real participa en la realidad de Dios y del mundo, de la sociedad y de sí mismo, y articula sus experiencias mediante un lenguaje simbólico más o menos adecuado. Pues aunque su experiencia y simbolización de la realidad pueda ser comprimida, incompleta, y necesitada de una ulterior revisión, ella posee su dignidad como la imagen real de un hombre acerca de la realidad divina del cosmos que le envuelve y le rodea. Además, el filósofo sabe que su propia experiencia de participación, aunque noéticamente controlada alcanza visiones más diferenciadas de la verdad de lo real de las que resultan posibles en el más reducido medio del mito, es la misma experiencia de participación en la misma realidad que ha engendrado los simbolismos menos controlados noéticamente. Por muy importante que pueda ser su avance en visión, en cuanto hombre está tan lejos o tan cerca de la sophia divina como lo está su predecesor mitopoético; los avances en la visión pueden agudizar la comprensión de un ser humano respecto de su humanidad, pero no pueden abolir su condición humana. Por mucho que puedan diferir en lo que respecta al estado histórico de su visión, el *philomythos* y el *philosophos*, el creyente en la salvación por cristo, el gnóstico antiguo, el alquimista medieval y el moderno brujo, son todos iguales en relación con la equidistancia de su humanidad respecto de Dios. La equivalencia del simbolismo como expresión de la humana búsqueda de la verdad de sí y del fundamento de su existencia es el principio, establecido por Aristóteles, que guía la investigación del filósofo concerniente a las múltiples manifestaciones de la verdad experimentada y simbolizada”. (VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 167).

²⁹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 213.

²⁹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 214.

empregadas”.²⁹⁹ Mas essa experiência do *Geist* como substância através da “religião” tem mais o carácter da ocultação (*Verborgenheit*) do que o da revelação (*Offenbarung*), porque a substância não se revela plenamente como um momento no processo dialético, que como tal só pode revelar-se retrospectivamente desde a posição do saber absoluto alcançado ao final. Esse movimento do *Geist* desde sua oculta figura conceptual como substância até sua figura conceitual revelada na consciência autorreflexiva do saber absoluto, é o próprio conteúdo do processo dialético³⁰⁰: “Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim.”³⁰¹

O processo imaginário da “consciência” imaginária blinda-se frente à realidade da história, transformando o tempo em uma dimensão interior da dialética:

O tempo é o conceito mesmo, que *é-aí*, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende* seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo. (...) O tempo é o puro Si *exterior* intuído [mas] *não compreendido* pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume sua forma-de-tempo.³⁰²

Logo, “o tempo se manifesta (...) como o destino e a necessidade do espírito, que [ainda] não está consumado dentro de si mesmo”. E não pode completar essa plenitude como “Geist” autoconsciente antes de ter percorrido seu curso como *Weltgeist*.³⁰³ “O movimento, que faz surgir a forma de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como *história efetiva*.”³⁰⁴ Torna-se claro o significado da construção quando se compreende que Hegel aplica, ao tempo do *Geist* na história, o mesmo argumento que Platão e Santo Agostinho aplicaram ao tempo do mundo: o tempo é uma dimensão interna da realidade do mundo; não há um tempo no qual Deus criou o mundo, não há um tempo antes do tempo. A *história real* ou *efetiva* do *Geist* é em Hegel a história de um mundo com uma dimensão temporal interior. Seu começo e seu final se encontram antes do Deus que o fizera; não houve tempo antes do tempo posto por Hegel como seu começo; e não haverá tempo depois que a forma-tempo for

²⁹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II p. 215.

³⁰⁰VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 168.

³⁰¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 215. “Com efeito, a experiência é exatamente isto: que o conteúdo – e ele é o espírito – seja em si substância, e assim, objeto da consciência. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu vir-a-ser para [ser] o que é em si; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o espírito. O espírito é em si o movimento que é o conhecer, - a transformação desse Em-si no Para-si; da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente suprassumido, ou seja, no conceito.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 215).

³⁰²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 215.

³⁰³“Portanto, o espírito não pode atingir sua perfeição como espírito *consciente-de-si* antes de ter-se consumado *em-si*, antes de ter-se consumado como espírito do mundo.”

³⁰⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 216.

suprimida por Hegel, mediante o conceito, como o sistema. Com isso, assinala Voegelin, Hegel transforma-se inevitavelmente no *alfa* e no *ômega* da *história efetiva*.³⁰⁵

Esse movimento leva, na Fenomenologia, à Teogonia. Para entender a proclamação de Hegel de que *Deus morreu* é preciso considerar cuidadosamente o jogo da dupla identidade. A morte de Deus não acarreta no ateísmo, pois na *Phänomenologie* a morte de Deus é indissociável da vida de Deus que alcança sua plenitude no próprio sistema de “Hegel”. A questão deve então formular-se a partir de dois ângulos: se Hegel converteu-se em Deus, ou se Deus já era Hegel desde o começo e simplesmente extrusou o tempo da *história efetiva* para se revelar plenamente em “seu” sistema.³⁰⁶ Logo, os distintos movimentos do jogo identitário podem ser assim colocados:

1) A absoluta realidade é “consciência”; seu processo é uma teogonia na qual, uma vez completada, Deus faz-se completamente real e presente. No final do capítulo VI, Hegel introduz a categoria do *Ich* cujo Geist “tem a certeza de si mesmo”, o *erscheinende Gott*, por sua vez, “é o deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como [sendo] o puro saber”. No capítulo VII, Hegel elimina ao Deus da revelação Cristã, que no sistema é entendido imperfeitamente como representação, para assim “colocá-lo” em seu devido lugar: como mera *Gestalt* da consciência, agora obsoleta e morta. Finalmente, no capítulo VIII, a consciência como “saber absoluto” está só consigo mesma (Eu=Eu). Já que Hegel escreveu esses capítulos e que, presumivelmente, não era inconsciente quando os escreveu, então, diz Voegelin, “devemos concluir que em 1807 Hegel veio a ser Deus.”³⁰⁷

2) Deve-se acrescentar ainda o problema do “círculo”. Se o que se alcança pelo e ao “final” da construção é o “princípio” que está pressuposto e regressa aí mesmo, ou como diz Voegelin, “se Deus se revela a si mesmo completamente no ‘final’ do sistema de ‘Hegel’”,

³⁰⁵Para Voegelin, Hegel padece profundamente de um conflito existencial entre as suas duas identidades que quase não tem sentido perguntar-se o que é que *realmente* pensava Hegel. O intérprete deve estar alerta ante aos jogos dessa identidade dividida. Deve colocar Hegel entre aspas, porque nenhuma enunciado sobre a “intenção de Hegel” pode ser válido a menos que leve em consideração esse intrincado movimento de seu eu: “Se nos colocamos a nosotros mismos en el interior de la construcción no hay ningún ataque al hombre y a su dignidad, porque “Hegel” excluye a la conciencia del hombre real de sua construcción imaginativa de la “conciencia”. El movimiento del conocimiento dialéctico “es el círculo que regresa sobre sí, que presupone el principio que alcanza al final” (*Ph* 559). Mas o ataque a la dignidad se produce realmente porque “Hegel” concibe sua construcción como una evidente proclamación pública de la verdad científica acerca de la realidad del hombre en la sociedad y la historia.” Contudo, diz Voegelin, “também não é possível simplesmente ver no Hegel de esta construção um imaginador maníaco, pois existe o outro “Hegel” que pretende que sua construção seja um tratado de *aletheia*. Então aparece o terceiro “Hegel” que compreende aos outros dois, o potente bruxo que impõe sua “opus” a una *época* que está demasiado deseiosa de encontrar o caminho de saída da cisão mediante a bruxaria.” (VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.169).

³⁰⁶VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 170.

³⁰⁷VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 170.

então “devemos concluir que Deus era já ‘Hegel’ inclusive no princípio — só que um ‘Hegel’ mais simples, mais substantivo e menos autorreflexivo.”³⁰⁸

3) A questão ainda se desdobra na posição de “Hegel” sobre a Trindade. Na *Logica* (1812), Hegel é o Logos; portanto, o Filho de Deus. Na *Phänomenologie* (1807) não há nada que indique que “Hegel” fora em algum momento Deus Pai, mas parece ter sido o Filho. De qualquer sorte, o final do capítulo VI - em que o *erscheinende Gott* está presente entre os que se conhecem a si mesmos como conhecimento puro – indica que, ao largo de toda a *Phänomenologie*, “Hegel” é o Espírito Santo.³⁰⁹

4) Paradoxalmente, até o final de sua vida Hegel persistiu na ortodoxia protestante. À primeira vista, o “Hegel” ortodoxo é incompatível com o “Hegel” que declara que Deus morreu. Mas na verdade, para “Hegel”, Deus está de fato muito vivo, revelando-se a si mesmo no sistema de ciência, e com maior perfeição jamais vista antes nas *Gestalten* (que tinham um caráter mais de “ocultação” do que “revelação”).³¹⁰ Para o Hegel da construção imaginativa a ortodoxia era apenas uma fase imperfeita, embora ainda válida, no processo dialético do *Geist*, ainda que agora substituída mediante o trabalho do *Weltgeist*, por sua última *Gestalt* no sistema. Assim, do mesmo modo como não se pode falar da morte ou assassinato de Deus, em Nietzsche, sem que Deus se converta no *Übermensch*, também não se pode falar da morte de Deus, em Hegel, sem *entrar no seu sistema*.³¹¹

5) O final da ascese mística culmina na “morte de Deus”; mas ela será ininteligível sem a “morte de Hegel”. Na *Introdução da Phänomenologie*, escrita depois de haver terminado o corpo completo da obra, Hegel resume o problema da especulação como *morte da vida individual*:

Entretanto, o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente. O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence

³⁰⁸VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 170.

³⁰⁹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 170.

³¹⁰ Nas palavras de Hegel: “Para a *consciência* há então algo oculto em seu objeto, se esse objeto é um *Outro* ou um *estranho* para ela, e se não sabe esse objeto como a *si mesma*. Esse ser-oculto cessa quando o objeto da consciência é a essência absoluta como espírito, porque assim o objeto está em sua relação com a consciência como [um] Si. Em outras palavras: a consciência se sabe imediatamente nele, ou seja, a consciência é manifesta a si no objeto. Ha mesma só é manifesta a si na certeza própria de si; [ora], aquele objeto é o *Si*; mas o Si não é algo estranho, e sim a unidade inseparável consigo, o universal imediato. E o puro conceito, o puro pensar ou o *ser-para-si*; o *ser* imediato, e por isso, o *ser para Outro* e, como esse *ser para Outro*, imediatamente retornado a si e junto a si mesmo; é, assim, o que só e verdadeiramente é revelado. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, 188-189)

³¹¹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, p. 2010, 171.

- é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela; embora esteja ainda apenas *ao lado* do limitado como no caso da intuição espacial. Portanto, essa violência que a consciência sofre - de se lhe estragar toda a satisfação limitada-vem dela mesma³¹².

Hegel ainda cita a ansiedade que a morte da consciência limitada desperta mediante o esforço da especulação; da “violência que a consciência sofre”, violência que vem “dela mesma” nesse processo; de que o homem retrocederá ante “a verdade”, e tentará preservar aquilo que está ameaçado de perder; mas não conseguirá encontrar paz mental nem na inércia irreflexiva ou no “sentimentalismo” de acreditar que tudo está bem como está, pois tal consciência sofrerá igualmente violência por parte da razão: a inquietude do pensamento turbará a inércia irreflexiva e o sentimentalismo. Hegel conclui a lista com o medo à verdade e da vaidade de possuir o conhecimento – vaidade que é “uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge o universal e somente procura o Ser-para-si”. Desse catálogo de fugas emerge o desassossego do pensamento e a confiança em “uma realidade que se mostrará tão dócil à conceptualização autorreflexiva como as qualidades existenciais do pensador que luta para ir mais além da natural limitação da existência, até à morte no saber absoluto.”³¹³

Com o capítulo final da *Phänomenologie*, o círculo mágico se *completa*. Hegel, enquanto “determinação de uma vida individual e independente”, morre. Ou melhor, Deus morre e, com ele, também Hegel. A morte de ambos não pode ser separada: no contexto da magia especulativa elas equivalem a uma *teologia mystica*. Ao fim do *Opus Magnum*, morre o Hegel doente, hipocondríaco; renasce o Hegel que se curou pela ciência. De outro lado, morre o moribundo Deus da revelação, que ressuscita triunfante e atualizado no sistema. O *Ziel* da Obra, conclui Voegelin, é a criação do homem-deus.³¹⁴

Para Glenn Magee, esse processo descrito na *Fenomenologia* insere-se no marco da tradição hermética, como rito de iniciação, em que a purificação ocorre simultaneamente com o aprendizado sobre a razão inerente ao mundo. Ambas as teses não se excluem, e devem ser

³¹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, I, p. 68.

³¹³VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 172. Nas palavras de HEGEL: “Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda a satisfação limitada – vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. Ou então, caso se apoie no sentimentalismo, que garante achar tudo *bom a seu modo*, essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão, que acha que algo não é bom, justamente por ser um modo. Ou seja: o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade, que lhe toma difícil e até impossível encontrar outra verdade que não aquela única vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer pensamento - que se possua vindo de si mesmo ou de outros. Vaidade essa capaz de tomar vã toda a verdade, para retomar a si mesma e deliciar-se em seu próprio entendimento; dissolve sempre todo o pensamento, e só sabe achar seu Eu árido em lugar de todo o conteúdo. Esta é uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge o universal e somente procura o Ser-para-si.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, I, p. 68.)

³¹⁴VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p.164.

lidas de maneira complementar. De fato, a morte da consciência individual e a ressurreição da consciência na universalidade é um movimento típico dos ritos de passagem. Hegel conserva até a estrutura “violenta” desses rituais: a *consciência sofre uma violência que vem dela mesma*, de outro, ela *sofre igualmente violência por parte da razão*. O processo de morte do eu natural e ressurreição em uma segunda natureza espiritual é descrito em linguagem cifrada, sendo inteligível ao profano: “O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte.”³¹⁵ O velho homem natural e o velho Deus abstrato morrem, enquanto figuras no processo dialético, e o novo homem-deus, síntese entre natureza humana e divina, ressuscita na posse do conceito (ciência do *saber que se manifesta*):

A meta - o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito - tem por seu caminho a recordação dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-aí livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a ciência do saber que se manifesta. Os dois lados conjuntamente - a história conceitual - formam a recordação e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria a solidão sem vida; somente ‘do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude’³¹⁶.

A imagem do *Gólgota* ao final obra indica, no contexto hermético, a morte simbólica do iniciado. O “lugar da caveira” (*Schädelstätte*) é, inclusive, uma imagem encontrada em alguns textos alquímicos, nos quais a crucificação é uma imagem da *nigredo*, o estágio inicial da alquimia na qual ocorre a putrefação ou morte, e da qual provém (eventualmente) a Pedra Filosofal, e às vezes a Pedra Branca, ou *albedo* (clarificação). A crucificação é considerada um símbolo primitivo do processo alquímico do clareamento da *nigredo*; um símbolo da *gnosis* pré-cristã da transformação da *nigredo* em *albedo* na forma da saga da morte e ressurreição de Osíris, o deus desmembrado por Seth, e rejuntado por Ísis.³¹⁷

Por isso, é provável que um maçom que lesse as linhas de Hegel sobre o dilaceramento absoluto, sobre a vida que suporta a morte, sobre o delírio báquico, sobre a teogonia, sobre o “lugar da caveira”, etc., não tivesse dificuldades em identificar alguns traços do rito de iniciação maçônica. Aliás, como bem lembra Magee, alguns maçons contemporâneos à publicação da *Fenomenologia* consideraram-na uma verdadeira *Obra*. Jacques D’Hondt também afirma que ela foi inspirada em ritos maçônicos: os degraus do saber (galgados ao longo da obra) corresponderiam simbolicamente aos graus da ordem maçônica, que vão desde a iniciação até as verdades mais elevadas.³¹⁸ Jacques D’Hondt ainda pergunta-se se não seria

³¹⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, I, p. 68.

³¹⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, I, p. 220.

³¹⁷Sobre esse simbolismo, Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 145-149.

³¹⁸D’HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 283-284.

forçoso imaginar na obra as mesmas sessões de iniciação maçônica, realizadas em lojas dispostas teatralmente para evocar a perdição e a iluminação do neófito. Felizmente o próprio Hegel fornece essa imagem, aponta D’Hondt. Na Estética, ao descrever as cavernas de Mitra, suas abóbadas, passagens e corredores labirínticos, Hegel afirma que elas “parecem ser destinadas a indicar (...) simbolicamente também caminhos (...) que a alma tem de percorrer durante a sua purificação”, e acresce, em parênteses: “tal como ainda hoje em dia tem de se ver espetáculos em lojas maçônicas, onde se é conduzido por diversas passagens”.³¹⁹

Graças ao estudo de Jaques D’hondt sobre as relações maçônicas de Hegel, pode-se conhecer melhor a natureza iniciática da obra e sua relação com a unidade fundamental de todos os ritos. Em uma das cartas (1810) trocadas com Isaac Von Sinclair, franco-maçom e amigo de Hegel, aquele relembra com nostalgia o “laço de verdade” que, em outro tempo, os unia com Schelling, Hölderlin e outros. No estudo do contexto, conclui D’Hondt que esse laço é a franco-maçonaria, ou, ao menos, os seus ideais. Mas é a carta de 1812, em que Sinclair discorre suas impressões sobre a *Fenomenologia do Espírito*, que melhor revela a associação entre a “Obra” e a iniciação maçônica. Sinclair comenta que reconheceu de pronto o estilo e a exposição de Hegel, assim como seu ardor, em cuja disposição se encontra uma “espada flamejante” (*flammender Schwert*) que o fez pensar no *tempo da aliança de seus espíritos (der Bund unserer Geister)*.³²⁰ Esta espada flamejante que emana luz nas trevas não é, certamente, a dos anjos vingadores nem a que São Miguel utiliza contra o Dragão. Trata-se de outra arma, diz D’Hondt. Apesar de diferente, ela guarda ainda um sentido ritual similar àquelas, devido à própria unidade simbólica da religião. Anota D’Hondt que a espada em questão é uma referência à espada das lojas maçônicas, utilizadas pelos veneráveis mestres. Ela “se destina a ferir a mentira e simboliza, em linguagem maçônica, os meios de combate pela verdade”.³²¹ Pode-se dizer que, implicitamente, Sinclair reconhece Hegel como um mestre Maçom? Embora existam indícios, não há provas de que Hegel fosse, de fato, um maçom, ao menos oficialmente. Entretanto, parece executar simbolicamente o papel que o venerável mestre desempenha nos ritos de iniciação, conforme indica Sinclair. Do que trata essa morte simbólica, afinal? Existiria, de fato, alguma relação mais substancial entre essa estrutura ritual e a *Fenomenologia*, como parece sugerir Sinclair?

No mito fundador da Maçonaria, Hiram, o mestre construtor, é assassinado coletivamente, enterrado, ressuscitado, desmembrado, rejuntado novamente e então reenterrado. Cada Mestre maçom é levado a identificar-se, no rito de iniciação maçônico, com

³¹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética, volume III*. Editora Universidade de São Paulo, 2004, p. 52.

³²⁰ D’HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 224.

³²¹ D’HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 225.

Hiram, sofrendo uma morte figurativa em que morre a sua ignorância. No rito, há primeiro a *separatio*, o estágio de isolamento, de *trevas*, que é “dialético”, pois é também uma purificação que precede a iluminação, que ocorre como morte simbólica. Pois bem, enquanto trabalhava em sua *Fenomenologia*, nas *Conferências* de 1805-1806, Hegel explica o seu conceito de Espírito associando *o negativo* às *trevas*:

O homem é essa noite, esse Nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade indivisa: uma variedade de um número infinito de representações, de imagens, das quais nenhuma lhe vem à mente com clareza, ou [ainda], que não estão [ali] como realmente-presentes. É a noite, a interioridade – ou – intimidade da Natureza que existe aqui: – [o] Eu-pessoal puro. Em representações fantasmagóricas, tudo ao redor está escuro: surge então uma cabeça ensanguentada aqui; mais adiante outra aparição branca; e elas desaparecem também de repente. É essa noite que se percebe quando se olha bem nos olhos de um homem: [mergulha-se o olhar] numa noite que torna-se terrível; é a noite do mundo que se apresenta [então] a nós³²².

Glenn Magee considera a passagem uma das mais ininteligíveis de Hegel. Ele a associa ao inconsciente. Pois, entre os herméticos, a arte mnemônica consiste na imersão no reino da inconsciência, no qual os símbolos da realidade primordial – o Absoluto – podem ser acessados especulativamente, de forma passiva, como rememoração da suprema realidade, o que de fato Hegel realiza na *Fenomenologia* ao apresentar ao iniciado as diversas figuras de consciência em sua meta de iluminação. Georges Bataille, por sua vez, associou o poder do negativo, nessa passagem “obscura”, ao sacrifício, sem, contudo, aprofundar essa intuição.³²³

Um estudo dos ritos de passagem pode auxiliar na tentativa de desvelar o segredo da frase. Os ritos de passagem emulam a crise pela qual o iniciado deve passar enquanto prova de fogo para renascer em outro estatuto. Sabe-se que, por exemplo, no rito de iniciação maçônico, o iniciado fica separado de seus irmãos – os outros maçons – em uma *câmara escura*. Esta designa as trevas, que é um símbolo de indiferenciação, pois todas as diferenças são ali dissolvidas, como aquela concepção de absoluto da pura identidade ($A=A$) de que Hegel fala na *Fenomenologia*: “a noite em que ‘todos os gatos são pardos’”.³²⁴ O isolamento do Eu é o momento do negativo. Absolutamente sozinho (“a noite, a interioridade – ou – intimidade da Natureza que existe aqui: – [o] Eu-pessoal puro”), o iniciado contempla alguns símbolos da crise, onde intui a sua própria morte simbólica. Dentre esses símbolos está a caveira, símbolo maçônico da morte que precede a regeneração. Talvez por isso, a curiosa *cabeça ensanguentada* referida por Hegel apareça, coincidentemente, no rito de iniciação ao Grau 9, denominado “Mestre Eleito dos Nove”. O Avental que o mestre veste é de cor branca,

³²²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia Real*, p.154.

³²³BATAILLE, Georges. *Hegel, a morte e o sacrifício*. ALEA, vol. 15/2, p. 389-413, jul-dez 2013, Rio de Janeiro.

³²⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, I, p 29.

e traz bordado uma “mão que segura uma cabeça ensanguentada”. Ela ainda aparece, também, na fase da câmara escura (caverna):

Near to the lodge is a small dark place, representing a cavern, in which is placed a lamp, a place representing a spring, with a bason to hold water, and a table, on which are laid a poniard, and a representation of a bloody head, as just severed from the body. Near the table a large stone to sit on, and below the lamp, in capital letters, VENGEANCE³²⁵

No quarto escuro está a palavra vingança, indicando a crise. A cabeça ensanguentada, por sua vez, faz referência ao evento que o mito fundador maçônico emula nos ritos. No mito, os três companheiros tentam golpear Hiram, o Mestre, na cabeça. O *terceiro* golpe é o que o abate. Se Hegel detém a *espada flamejante*, como afirma Sinclair, será que, ao ferir de morte a ignorância, executa função análoga?

A estrutura de rito maçônico (identificada por D'Hondt), a noção de mergulho nas trevas do rito hermético (hipótese de Magee) e a hipótese de poder do negativo-sacrifício (hipótese de Bataille) se reconciliam no marco de uma teoria da unidade de todos os ritos, compreendidos como deslocamentos do evento fundador, tal como Girard o formula. De fato, o que se depreende da frase de Hegel é a associação de alguns símbolos que, no mundo antigo, designam crises miméticas. São eles: a indiferenciação (“indivisão”), a noite, o nada (=morte), a natureza (= ao mal e ao selvagem, oposto ao espírito). Se a *noite do mundo* for uma metáfora da revolução e da guerra interestatais, indica também a crise. Curiosamente, desse reino do caos, do indiferenciado/indeterminado, surge a imagem de uma *cabeça ensanguentada...* Provavelmente este elemento liga-se à simbolização do assassinato do bode expiatório. Assim, basicamente, o evento fundador é repetido como sacrifício, que se desloca em rito de passagem, que por sua vez se desloca em especulação filosófica: a crise mimética e a reconciliação no assassinato fundador transformam-se em morte e ressurreição do Eu; o puro Eu (= separação) transmuta-se, por sua vez, em um “nós” (Reconciliação do Eu com o Deus).

Está aberto o caminho para que o evento fundador transforme-se no movimento de teodiceia do Espírito na História.

Por isso, já em *Fé e Saber*, Hegel articula a noção de negativo (sacrifício) como etapa para a ressurreição da ordem desde a evocação pelo Conceito, no qual o “puro conceito” ou o “infinito abismo no qual todo o ser é engolfado” deveria descrever “puramente como um momento a dor infinita do finito”, dor que já se dava na cultura mas que retorna historicamente no “sentimento sobre o qual descansa a religião moderna, o sentimento de que

³²⁵WEBB, Thomas Smith. *The Freemason's Monitor; or illustrations of masonry*: in two parts. Boston, 1808, p. 275.

Deus mesmo está morto”. Assim, demarcando esse sentimento “apenas como momento da Idea suprema”, o “puro conceito” precisa fornecer

“philosophical existence to what used to be either the moral precept that we must sacrifice the empirical being (*Wesen*), or the concept of formal abstraction [e.g., the categorical imperative]. Thereby it must re-establish for philosophy the Idea of absolute freedom and along with it the absolute Passion, the speculative Good Friday in place of the historic Good Friday. Good Friday must be speculatively re-established in the whole truth and harshness of its Godforsakenness. Since the [more] serene, less well grounded, and more individual style of the dogmatic philosophies and of the natural religions must vanish, the highest totality can and must achieve its resurrection solely from this harsh consciousness of loss, encompassing everything, and ascending in all its earnestness and out of its deepest ground to the most serene freedom of its shape.”³²⁶

Misticamente, Hegel associa Cristo à Dionísio (e Osíris). O sacrifício de Deus em prol da humanidade transforma-se em especulação filosófica. O *sparagmos* dionisíaco é equivalente ao desmembramento do Espírito, etapa necessária à aquisição do Saber do Absoluto desde o qual o Espírito vem a ser Espírito Absoluto. Na medida em que cabe ao Conceito, a partir da dureza da perda de Deus, “ressuscitar a suprema totalidade em toda sua seriedade e desde seu mais profundo fundamento”³²⁷, a filosofia transforma-se em evocação de ordem na medida em que o evento fundador transforma-se em saber efetivo: a história divina ganha a forma da *mitologia da razão* (história conceituada), e o Conceito torna-se o instrumento para reunir as partes desmembradas do Espírito na tentativa de compor um Corpo Místico.

Glenn Magee, embora associe a *Fenomenologia* ao rito hermético, por desconhecer a teoria de Girard acerca da unidade de todos os ritos, não pode conciliar a ideia de mergulho no inconsciente simbólico com o mergulho nas trevas do caos originário que o rito de passagem emula, enquanto repetição do evento fundador. De qualquer sorte, Magee permanece na pista certa: a *obra* “é um rito de iniciação e uma transmutação alquímica: o material (a mente mundana ou o espírito) deve ser rompido (“broken apart”) ou sacrificado, a fim de ser transmutado em uma forma superior”.³²⁸ Dado que a *espada flamejante* também não é apenas um símbolo maçônico, mas também alquímico³²⁹, sendo utilizado nos ritos sacrificiais realizados por alquimistas antigos e medievais para separar e purificar os elementos, então pode ser que a *Fenomenologia* não seja, necessariamente, uma obra maçônica, embora se possa dizer que compartilha de um interesse comum aos maçons,

³²⁶HEGEL, G. W. F. *Faith & Knowledge*. Trad. Walter Cerf e H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977, p. 191.

³²⁷Hegel, G. W. F. *Faith & Knowledge*, p. 191.

³²⁸MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 145.

³²⁹JUNG, C. G. O Símbolo da Transformação na Missa (11/3): Petrópolis: Vozes, 2011, p. 51-55 (Coleção Obras Completas de C. G. Jung).

sabidamente praticantes da sagrada arte. A alusão de Sinclair à espada dos mestres, por isso, pode dizer respeito tanto à operação alquímica quanto ao rito maçônico. Tendo em vista o fundo do qual participam os ritos de iniciação e de alquimia, derivados do rito de sacrifício, (ver-se-á a relação entre alquimia e sacrifício), talvez seja impossível discernir entre um sentido alquímico ou Maçônico para a obra.

Por isso, o esquema das trevas e da iluminação, ou a passagem da substância ao sujeito, aparece na Fenomenologia simbolizando a *Teogonia*:

Morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que *Deus mesmo morreu*. Essa dura expressão do simples saber de si mais íntimo, o retorno da consciência às profundezas da noite do 'Eu = Eu', que nada mais distingue nem sabe fora dela. Assim, esse sentimento é de fato a perda da *substância* e de seu contrapor-se à consciência; mas é, ao mesmo tempo, a pura *subjetividade* da substância, ou a pura certeza de si mesma que faltava à substância, - seja enquanto objeto, seja enquanto o imediato, seja enquanto pura essência. Esse saber é, pois, a animação pela qual a substância se tomou sujeito. Morreu sua abstração e carência-de-vida, e assim a substância se tornou consciência-de-si simples e universal.³³⁰

A passagem em questão compõe um dos parágrafos da Religião Absoluta, que revela o *conceito*, mas ainda de forma simples e oculta. A religião revela, fundamentalmente, que “substância é *sujeito* ou *Si*.”³³¹ Mas ainda há um caráter oculto dessa revelação; para a consciência esse objeto é ainda tomado como “um *Outro* ou um *estranho* para ela”.³³² Ela ainda “não sabe esse objeto como a *si mesma*.” A ocultação cessa quando o objeto da consciência é a essência absoluta como espírito, “porque assim o objeto está em sua relação com a consciência como [um] *Si*.” Na forma oculta, os *atributos divinos* (“bondoso, o justo, o santo, o criador do céu e da terra”) ainda são (predicados) de um sujeito (meros pontos de apoio). São só determinações do universal, atributos de um *Outro*, e não de *Si* mesmo.³³³ Mas na *religião manifesta* já intui-se que a natureza divina é o mesmo que a humana:³³⁴ o Logos eterno (Ideia) desceu na forma humana (natureza) para assim cumprir sua essência suprema como consciência de *Si* (Espírito). O “profundo” veio então à superfície, e a

³³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 204.

³³¹“Com efeito, o espírito é o saber de si mesmo em sua extrusão: é a essência que é o movimento de preservar no seu ser-outro a igualdade consigo mesma. Ora, isso é a substância, na medida em que ela, em sua acidentalidade, é igualmente refletida sobre si, [e] não, ao contrário, como indiferente a algo inessencial, e que por isso se encontrasse em algo estranho; senão que ali [nos seus acidentes] a substância está *dentro de si*, isto é, enquanto a substância é *sujeito* ou *Si*.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 188).

³³²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 189.

³³³“O bondoso, o justo, o santo, o criador do céu e da terra, etc, são *predicados* de um sujeito: momentos universais que têm neste ponto seu apoio, e que somente são no retornar da consciência para o pensar. Enquanto *eles* são conhecidos, ainda não está manifesto o *sujeito* mesmo, seu fundamento e essência; e igualmente, [esses predicados] são as *determinações* do universal, não *este universal* mesmo.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 189)

³³⁴“(…) O espírito é conhecido como consciência-de-si, e é imediatamente revelado a esta por ser ela mesma. A natureza divina é o mesmo que a humana, e é essa unidade que é intuída.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 189).

superfície adentrou no “profundo”, e assim a essência absoluta pôde então ser apreendida *conceitualmente*. Mas, na religião revelada, o *conceito* ainda não está (plenamente) desenvolvido; é conceito simples, pois Deus é ainda imediato, mediação pura, unidade não desenvolvida: Jesus é um outro sensível que aparece para os discípulos como ser-aí. O Deus encarnado é ainda uma figura da consciência de si oposta à universal: “é Uno exclusivo que tem a forma, ainda não dissolvida, de um *Outro sensível* para a consciência para a qual 'é-aí'³³⁵. Se a dissolução da forma divina ainda não aconteceu é porque a universalidade manifestada na encarnação de Deus não se deu na forma intelectual, “do pensar mesmo, do conceito como conceito”; ela é ainda “a universalidade da efetividade, a 'todidade' dos Si, e a promoção do ser-aí à representação”³³⁶. A alquimia espiritual da Fenomenologia consiste em então na dissolução da forma do Uno (matéria prima), manifestada por Jesus, na matéria humana. Para tanto, é preciso apresentar o processo dialético como um movimento no qual o Verbo divino, cujo sopro emana na natureza na forma encarnada do Filho, reverbera até que sua voz seja enfim escutada em toda a sua plenitude, como Espírito Santo. Trata-se do seguinte processo:

770 [Es unterscheiden sich] Portanto, distinguem-se os três momentos: [1] - o da *essência*; [2] - o do *ser-para-si* que é o ser-outro da essência, e para o qual é a essência; [3] - o do *ser-para-si*, ou do saber a si mesmo *no Outro*. A essência só contempla a si mesma em seu ser-para-si; nessa extrusão está somente junto de si. O ser-para-si que se exclui da essência é o *saber de si mesma da essência*; é o Verbo que, pronunciado, deixa atrás o pronunciante extrusado e esvaziado; mas também é ouvido de modo não menos imediato; e o ser-aí do Verbo é somente esse ouvir-se a si mesmo. Assim as diferenças que se fazem dissolvem-se tão imediatamente quanto são feitas, e tão imediatamente se fazem quanto se dissolvem. O verdadeiro e efetivo é justamente esse movimento que gira dentro de si.³³⁷

O parágrafo indica o processo final de escuta do *Logos* extrusado que se confunde com o momento de alquimia noética: *as diferenças se dissolvem imediatamente ao serem opostas, e imediatamente se fazem quando são opostas*. Na alquimia natural, a dissolução dos contrários se dá dentro da retorta, que deve ser circular em imitação à circularidade cósmica (ver-se-á, ainda, que esse círculo é a emulação de um círculo mais profundo). Para Hegel, Deus (o processo divino) é um círculo que é o *movimento que gira dentro Si*. Ultrapassar a

³³⁵190. “Esse [Outro] não sabe ainda o espírito como [sendo] o seu, ou seja: o espírito, enquanto é este Si *singular*, ainda não 'é-aí' igualmente como Si universal, como todo Si. Em outras palavras, a figura não tem ainda a forma do *conceito*, isto é, do Si universal, do Si que em sua imediata efetividade é também Si suprassumido, é pensar, é universalidade, sem perder na universalidade a efetividade.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 191)

³³⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 191: “No entanto, a forma mais próxima – e ela mesma imediata – dessa universalidade já não é a forma *do pensar mesmo, do conceito como conceito*, mas a universalidade da efetividade, a 'todidade' dos Si, e a promoção do ser-aí à representação. Como sempre, e para aduzir um exemplo determinado, o *isto sensível* suprassumido é primeiro a coisa da *percepção*; não ainda o *universal* do entendimento.”

³³⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 194.

representação, abolindo-se a diferença natural entre o Pai e o Filho, ou entre a ideia e natureza, é o trabalho do Espírito: o verbo criador proferido (Ideia) não é apenas verbo encarnado (natureza), mas verbo enfim escutado (conceito). A Teogonia revela o conceito, e o conceito que se sabe como conceito, o círculo que retorna a si, é o *verbo escutado*.³³⁸ O conceito, agora, pode transforma-se no instrumento de efetivação (ou melhor, de ativação) da Ideia, abolindo a velha religião, que era apenas um jogo de contemplação amorosa:

Nesse *simples* contemplar a si mesmo no Outro, portanto, não é posto o *ser-outro*, como tal; ele é a diferença que no pensar puro imediatamente *não é diferença alguma: é um reconhecer do amor*, em que os dois não se *opõem* segundo sua essência. O espírito que é enunciado no elemento do puro pensar, é ele mesmo essencialmente isto: não estar só nesse elemento, mas ser Efetivo, pois em seu conceito reside o próprio *ser-outro*; quer dizer, o supracumir do puro conceito somente pensado.³³⁹

A antiga passividade contemplativa do jogo de amor entre os homens e Deus, herdada pela religião revelada no modelo de relação entre o Pai e o Filho, deve ganhar a forma conceitual, para que possa tornar efetivo o seu conteúdo: a Teogonia deve passar à Teodiceia. Mas, como efetividade implica violência, Hegel precisa inserir no seio da relação trinitária a marca do negativo, como de fato o faz, fazendo do poder mágico de transformação dialética uma dimensão interior da Lógica. O simbolismo trinitário, que é a revelação da estrutura não violenta da divindade, é ressignificado nos moldes mitológicos (como ainda se verá em detalhes). A encarnação, morte e ressurreição de Deus tornam-se o modelo especulativo da morte da vida individual e sua ressurreição como na consciência dissolvida no universal: a “morte do mediador, apreendida pelo Si, é o supracumir de sua *objetividade* ou de seu *ser-para-si particular*. Esse ser-para-si *particular* tornou-se consciência-de-si universal”. A morte do mediador não é somente a morte de um “invólucro já morto” e “despojado da essência”, mas, fundamentalmente, a morte da *abstração* da essência divina que não é posta como Si.³⁴⁰

³³⁸“No entanto, o *representar* da comunidade não é esse pensamento *conceituante*; mas tem o conteúdo sem sua necessidade, e em lugar das formas do conceito leva, para o reino da consciência pura, as relações naturais de Pai e Filho. Ao comportar-se, desse modo, *representando-se* no pensar mesmo, certamente a essência lhe é revelada; mas, de uma parte, os momentos dela devido a essa representação sintética dissociam-se um do outro, a ponto de não se relacionarem mutuamente por meio de seu próprio conceito; de outra parte, essa [consciência] se retira desse seu objeto puro, e se lhe refere apenas exteriormente. O objeto lhe é revelado por algo estranho, e nesse pensamento do espírito não reconhece a si mesma, não reconhece a natureza da consciência-de-si pura. Como acima foi lembrado, a propósito de outro aspecto, esse processo de ultrapassar deve ser considerado como um urgir do conceito, enquanto se deve ultrapassar a forma do representar e daquelas relações derivadas do natural; e assim, especialmente, se deve ultrapassar esse tomar os momentos do movimento – que é o espírito –, como substâncias isoladas e inabaláveis, ou sujeitos; em vez de tomá-las por momentos transitórios. Mas, por ser apenas instinto, ele se desconhece; joga fora, com a forma, também o conteúdo, e – o que é o mesmo – rebaixa-o a uma representação histórica, e a uma herança da tradição. Aqui, só se retém o puro exterior da fé, e por isso, como algo morto, carente-de-conhecimento; mas seu interior desvaneceu, pois esse [interior] seria o conceito que se sabe como conceito.”) HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 194.

³³⁹No *espírito* no elemento da essência é a forma da *unidade simples*, que por isso, também essencialmente, é um vir-a-ser-Outro. Ou, o que é o mesmo, a relação da essência eterna com seu ser-para-si é a [relação] imediatamente simples do puro pensar. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 195.

³⁴⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 204.

Assim, diz Hegel que a religião absoluta apreendida *conceitualmente* torna possível operar a reconciliação que já se apresentava nos corações como sentimento profundo, embora ainda fosse uma “a reconciliação residente além”. O mundo, que é ser-aí para a consciência, deve ainda “aguardar sua transfiguração”. Ela só acontece mediante o puro éter da Lógica. A *Fenomenologia* apenas chegou à última figura da consciência. Nela o espírito “concluiu o movimento de seu configurar-se”, porque ganhou o *conceito*: “Quando, pois, o espírito ganhou o conceito, desenvolve o ser-aí e o movimento nesse éter de sua vida, e é ciência”.³⁴¹

O último parágrafo da *Via Crucis* revela a natureza do empreendimento salvífico. Cada espírito, diz Hegel, “assumi de seu antecessor o reino do mundo”, numa jornada cuja meta é “a revelação da profundidade, e essa é o conceito absoluto”.³⁴² A meta só se completa, entretanto, no “suprassumir da profundidade do conceito”. Apesar disso, o grimório cumpriu sua finalidade: agora o *espírito que se sabe como espírito*, o sujeito consciente, obteve a “história conceituada”.³⁴³

Hegel concluiu a *Phänomenologie* na noite anterior a batalha de Jena, e os acontecimentos anteriores não são menos impactantes para a formação de sua (dupla) indetidade. Em uma carta à Niethammer (13 de Outubro de 1806) Hegel relata que havia avistado Napoleão, a “*alma do mundo a cavalo*”, e que o fato despertou nele um “sentimento maravilhoso”: ver um indivíduo que, “sentado e seu cavalo, alcança o mundo em sua totalidade e o domina”.³⁴⁴ O estado anímico de Hegel já estava suficientemente debilitado quando iniciou a escrever a *Fenomenologia*. Ao fim da obra, junto à *anima mundi* que domina a totalidade do mundo surge o mago que acende ao éter e domina conceitualmente o processo histórico.³⁴⁵

O *opus* serve, então, para ensinar a ver a razão no mundo, ou o fim do processo do Geist; sua natureza anamnética, comum aos ritos herméticos, apresenta a “recordação e o

³⁴¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 218.

³⁴²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 220.

³⁴³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 220.

³⁴⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel: the Letters*, p. 114: “I saw the Emperor-this world-soul-riding out of the city on reconnaissance. It is indeed a wonderful sensation to see such an individual, who, concentrated here at a single point, astride a horse, reaches out over the world and masters it.”

³⁴⁵Como diz Voegelin: “Si quería ser el brujo que pudiera evocar la figura de la historia, debía penetrar en los acontecimientos políticos de su época con el pensamiento, hasta que los eventos y el pensamiento llegaran a coincidir. Los acontecimientos de los años que precedieron a la publicación de la *Phänomenologie* fueron en verdad impactantes. El 18 de mayo de 1804 napoleón fue proclamado emperador de Francia; el 11 de agosto Francisco ii reaccionó asumiendo el título de Francisco i, emperador de Austria; y entonces cada uno de los nuevos emperadores reconoció al otro. En 1805 se produjo la guerra de la Tercera coalición, con las batallas de Trafalgar y Austerlitz, concluida el 26 de diciembre mediante el tratado de Pressburg. El año de 1806 trajo la reorganización napoleónica de Europa mediante el Sistema Federativo; el 12 de julio la confederación del Rin fue organizada bajo el protectorado de napoleón; el 6 de agosto Francisco ii renunció a la dignidad de emperador romano y declaró extinguido el imperio Romano-germánico”. (VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 175).

calvário do Espírito Absoluto”.³⁴⁶ No rito de passagem hermético, a morte e ressurreição do Espírito é uma purificação inicial. A perfectibilização deve ocorrer com a absorção da substância pelo sujeito. Por isso, a *obra* encerra com uma frase enigmática ao profano, o famoso trecho de um poema de Schiller: “do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude”.³⁴⁷ A passagem aparece logo após a referência ao “lugar da caveira”, evocando um sentido redentor. Embora um mínimo de conhecimento em ciências tradicionais já permita reconhecer o sentido alquímico do fim do opus, novas descobertas ajudam a desvendar o mistério da passagem. Com base em documentos alquímicos da Idade Média e da Renascença, Glenn Magee descobriu que o *cálice* citado é uma referência à descoberta do Santo Graal, associado desde o medievo, pelos herméticos, à Pedra Filosofal – que, por sua vez, era associada ao Cristo enquanto pedra angular que permite transformar o negativo em reconciliação. A absorção da substância pelo Sujeito equivale, pois, ao rito da Eucaristia, que entre os herméticos tem um significado mais “profundo”. Para o alquimista, como diz Carl Jung, ultrapassar “a *imitatio christi* é assimilar-se de forma completa ao Redentor; com isso capacita-se o assimilado para a obra da redenção no mais profundo de sua alma”³⁴⁸. Ou, nas palavras de Hegel: “philosophy is theology, and [one’s] occupation with philosophy - or rather *in* philosophy- is of itself the service of God.”³⁴⁹

Beber o vinho e comer o pão significa, pois, a absorção da oposição do mundo externo. A alteridade penetra no Sujeito e então o próprio sujeito torna-se Substância:

...aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola inferior da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado, consoma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento³⁵⁰.

Quando Hegel falava da morte da certeza dos objetos sensíveis nos ritos de mistério, ele estava apenas introduzindo o leitor para o seu idealismo, porque a vocação da humanidade, enquanto veículo do Espírito, é transformar o mundo dado conforme a Ideia, removendo a distinção entre real e ideal, objeto e sujeito³⁵¹. Agora, os objetos serão conhecidos e transformados segundo os desejos do Sujeito. O iniciado torna-se senhor da natureza, senhor do mundo.

³⁴⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 220.

³⁴⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 220.

³⁴⁸JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 369.

³⁴⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume I*, p. 86.

³⁵⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 81, §109.

³⁵¹MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p.139.

O *conceito* é o lápis etéreo, a prima matéria, que funciona como pedra de toque na edificação do (Bem) no mundo. Diz Hegel em sua *Lógica* (Enciclopédia): “O conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conteúdo.” Se o conceito é a palavra criadora - o logos – é porque ele apresenta a forma do absoluto: “os diversos graus da idéia lógica podem ser considerados como uma série de definições do absoluto — a definição do absoluto que aqui se nos apresenta é esta: o absoluto é o *conceito*.”³⁵² O conceito corresponde exatamente à definição do instrumento para curar o sofrimento e antítese do mundo: *as palavras mágicas que evocam a forma do absoluto*. A palavra divina criadora do mundo é evocada como poder mágico de recriação, mas que ao mesmo tempo se confunde (deveria confundir-se) com o próprio (auto)desenvolvimento da palavra criadora originária rumo ao seu *fim* (Ideia Absoluta).

A prometida “transformação” que o mundo aguarda, anunciada ao final da Fenomenologia, não se confunde com a destruição de toda a objetividade mediante o conceito, senão que é a objetividade que se faz reflexiva, modelada na medida em que os objetos se transformam em espelhos da consciência.³⁵³ Ao invés de subjugar a natureza, a matéria ou o mal, o sujeito será capaz de transformar o negativo (transfigurar o mundo),³⁵⁴ em cumprimento à primeira ideia do *mais antigo projeto do idealismo alemão*: “a representação *de mim mesmo* como de um ser absolutamente livre. Com o ser livre, consciente de si, irrompe de imediato – a partir do nada – um *mundo* pleno, a única *criação a partir do nada* verdadeira e pensável.”³⁵⁵ No fragmento do *Programa do Idealismo*, Hegel já acreditava que a nova criação só seria possível com uma nova física, trabalho a ser realizado por uma nova ciência: “Não parece que a física actual consiga satisfazer um espírito criador como é, ou deve ser, o nosso”.³⁵⁶ A filosofia da natureza de Hegel, pensada como emanção do Espírito, foi elaborada visando esse propósito, acredita Magee. Assim, de um modo geral, o sistema, na medida em que é a forma ao mesmo tempo lógica e efetiva do todo, é (também) um projeto transmutação alquímica do espírito (Espírito Objetivo) e do mundo (natureza).³⁵⁷ Trata-se da realização do ideal do alquimista:

Graças à sabedoria e à Arte que adquiriu ou que Deus lhe concedeu, o alquimista liberta o "nous" ou "logos" criador do mundo, perdido na

³⁵²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 292.

³⁵³MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 142.

³⁵⁴MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 139.

³⁵⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte*: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão, p. 7.

³⁵⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte*: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão, p. 4.

³⁵⁷MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 142.

matéria do mundo, e isto para a salvação da humanidade. O artifex não corresponde ao Cristo, mas reconhece em sua pedra miraculosa a correspondência do Redentor³⁵⁸.

Um alquimista não é um opositor de Deus, mas seu colaborador; tomando para si a missão de realizar a vontade divina, pretende acelerar o percurso, completar Deus. Como afirma Jung, “Sem sabê-lo, o alquimista ultrapassa a ‘imitatio Christi’” E o faz porque “a completa assimilação ao Redentor capacita o assimilado para a obra da redenção no mais profundo de sua alma”.³⁵⁹ Em sua obra sobre o simbolismo hermético do século XVII, Raimon Arola explica que o “o conhecimento experimental da Primer Matéria é o princípio necessário de um processo que deve conduzir o alquimista à realização da Pedra filosofal, também chamada Pedra celestial, pois coroa a criação e a desvincula do tempo.”³⁶⁰ Para isso, é preciso *especulação*: “o processo alquímico é comparado a um espelho que primeiro é obscuro - e que graças a sucessivas purificações chega a converter-se em um espelho translúcido no qual o adepto se reconhece em sua realidade divina, pois: acaso um espelho não reflete a quem o olha?”³⁶¹

O rito de purificação da *Fenomenologia* serve para preparar essa assimilação. Trata-se de *espelhar* (interiorizar passivamente) a lógica por trás das figuras do *Geist* ao longo de seu trajeto rumo à autorreflexão na unidade *especulativa* do divino e do humano. A tradição especulativa liga-se, inclusive, ao movimento Rosa-Cruz, ao qual Hegel era simpático.³⁶² Stephan Michelspacher, personagem enigmático estritamente ligado à ordem, publicou em 1616 um opúsculo intitulado *Cabala, Spiegel der Kunst und Natur, in Alchymia*, no qual se propõe a explicar toda a verdade mediante figuras adjuntas, que denominou *espelhos*. As quatro lâminas que compõem o opúsculo são imagens para contemplar e a conduzir a mente e o corpo até o autêntico cristianismo, embora as representações, salvo talvez a última, pareçam alegorias mais próximas ao paganismo. A última representa a fonte da vida eterna relacionada com a água e o sangue que brotam da linha do costado de Jesus Cristo. Neste “espelho” afirmava Michelspacher ver perfeitamente a Deus e todas as coisas. Assim como o Gólgota do Espírito em Hegel, Michelspacher relacionava estranhamente o sacrifício à descoberta da

³⁵⁸JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 369.

³⁵⁹Essa colaboração dá a impressão de que o alquimista se confunde com Deus, traço que Voegelin identifica em Hegel e no processo revolucionário moderno como eclipse da Realidade divina. Hegel, evidentemente queria fazer mas fazê-lo efetivo como sistema, transformando o mundo conforme o fim divino, o Bem (Ideia). A Ideia é eterna. Mesmo quando ela enriquece-se a si mesma em seus momentos lógicos, na Natureza e no Espírito, a Ideia Absoluta permanece formal e abstrata. O conceito funciona, portanto, como meio de desenvolver (desvelar) a Ideia, embora a Idéia Absoluta, que contém o finito enquanto momento interior, permaneça como esquema eidético-formal do Todo.

³⁶⁰AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008, p. 105.

³⁶¹AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008, p.105.

³⁶²Cfr. esse ponto no capítulo *infra*: “A obra de reconciliação”.

verdade: “el espejo en el que el adepto debería verse a sí mismo, Michelspacher contempla a Dios multiplicando-se para regenerar a toda la creación.”³⁶³

Tradicionalmente, a especulação hermética requer rememoração mística enquanto movimento de retorno à consciência primordial (unidade com Deus). Para Jacob Bhöme, por exemplo, a especulação é necessária para superar a Queda (que também é *necessária*). Essa posição influenciou Hegel, para quem o *destino* da humanidade é redimir a Queda, cabendo à filosofia fornecer o método (especulativo) do empreendimento.³⁶⁴ A palavra “Especulação”, no sentido que Hegel a emprega, é a mesma dos herméticos: uma visão superior por meio do “espelho secreto” ou luz interior. A libertação envolve conectar o espelho divino, a luz interior da ideia, com o “Intelecto Divino e original”. Como afirma Buckhardt: “quando o homem olha-se a si mesmo e vê a si mesmo no espelho, ele se afasta de tudo que suporta o nome de deuses ou demônios, e unindo-se a si mesmo com o Espírito Santo, transforma-se em um homem perfeito”, então esse homem “ vê Deus dentro de si mesmo”.³⁶⁵ A dupla visão no interior da relação espiritual, a duplicidade contemplativa em que Deus e homem permanecem em uma unidade, é precisamente a especulação de Hegel. Em suas Lições sobre Lógica, de 1831, ele afirma que “God is God by containing within himself what is concrete. To be a speculative logician is to apprehend opposite determinations within their unity.”³⁶⁶ Ser especulativo é apreender a unidade da oposição entre os polos da tensão existencial. Para os herméticos, esse espelho mágico, ou a luz da ideia que está no interior de cada homem, é o Intelecto Divino. Ele está presente em cada ente do universo, ainda que em quantidades ou qualidades distintas. O mineral, o vegetal, o animal e o homem, todos refletem a Ideia, mas em graus distintos. Toda a criação tem por télos a perfectibilização pela tomada de consciência da própria divindade. O animal, por exemplo, é capaz de saber sensível. Já o homem, porque é espírito, é o único que tem capacidade de reflexão. Nesse movimento de autoconsciência da divindade através da criação, o homem é a forma perfeita e acabada, pois é o único capaz de se saber divino. Deus é então reconhecido pela criatura e a criatura se reconhece como divina, e ambos se reconhecem como idênticos.³⁶⁷ Pelo método especulativo eleva-se do mundo sensível, da natureza, para contemplar Deus, o que equivale a conhecer o seu fim, isto é, a sua vontade (o querer da Ideia). Por isso, Hegel diz que a graça, na mística

³⁶³AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, 2008, p. 105-106

³⁶⁴Não por acaso, o tema da queda e superação do mal voltará, como ainda veremos, na Filosofia do Direito.

³⁶⁵BUCKHARDT, Titus. *Alquimia: significado e imagen del mundo*. 3. Ed Espanha: Plaza & Janes, 1975, p. 69-70.

³⁶⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on Logic*, (1831), 2008, p. 74.

³⁶⁷Nesse sentido, afirma Titus Buckhardt: “Quando a alma nele se vê a si mesma, ela descobre a desonra que há em si mesma, e a afasta de si. Assim purificada, ela se assimila ao Espírito Santo, e o toma como modelo; ela se transforma no Espírito; ela alcança paz e sempre retorna a esse estado superior, no qual se conhece (Deus) e se é conhecido por ele.” Logo, “tendo voltado sem sombras, ela é liberta de suas próprias correntes e daquelas que ela compartilhava com o corpo”.

de Mestre Eckhart, deve ser entendida *especulativamente*, já que em sentido tradicional ela apresenta o problema de desconsiderar a ação humana no processo espiritual. O culto, pensa Hegel, é mais adequado porque envolve *atividade*:

El fin, Dios, debe llevarse a cabo em mí por medio de mí, y aquello con lo que se enfrenta la acción que es mi acción es simplemente este abandono de mí que ya no se reserva más como algo peculiar que es para sí; tal es la realización, lo práctico.³⁶⁸

A frase indica o despertar interior da divindade em sentido prático: a ação do homem deve estar adequada à vontade divina, e, mais do que isso, deve realizá-la. Para isso, deve entender o seu *fim*, que é o conteúdo da religião, a reconciliação, que realiza Deus como unidade absoluta, como em si e para si – por isso não como uma adequação moral baseada no dever de adequação a um fim que é provido desde uma realidade forânea. O Bem deve aflorar desde dentro do indivíduo, deve ser vivido interiormente para torna-se efetivo, na realidade, pela atividade: “Yo debo adecuarme a El [Deus], de modo que el Espíritu inhabite en mí y yo sea espiritual.”³⁶⁹

Todavia, para Hegel (e para os herméticos em geral) Deus precisa ser conhecido pelos homens para ser Deus, necessita ser reconhecido. Nas palavras do próprio Hegel:

To know what God as spirit is – to apprehend this accurately and distinctly in thoughts – requires careful and thorough speculation. It includes, in its forefront, the propositions: God is God only so far as he knows him-self: his self-knowledge is, further, a self-consciousness in man and man's knowledge of God, which proceeds to man's self-knowledge in God³⁷⁰

A tese de que Deus precisa ser conhecido pelas criaturas para ser Deus é comum entre os herméticos, já que sua revelação, incluindo a sua vontade, precisa tornar-se um momento da consciência das criaturas para que assim, de posse do saber divino, Deus (Ideia) seja completado - o que inclui ser realizado no mundo. Como Deus precisa ser completado pelo (re)conhecimento, o filósofo hermético deve despertar o saber de Deus na consciência em si próprio e no outro. Na tradição hermética, observamos esse despertar do duplo divino na consciência como um dos principais eventos da vida de Hermes Trismegisto. Édouard Schuré, em estudo clássico acerca das escolas iniciáticas, colaciona esse evento, que consta relatado no livro “Visões de Hermes”:

Ah! como estava longe do fim sonhado! Quão longa é a viagem na *barca dos milhões de anos!* Pelo menos ele entrevira o alvo final. Mesmo que sua visão do outro mundo fosse apenas um sonho, um esboço infantil de sua imaginação ainda repleta das vaidades da terra, poderia ele duvidar dessa outra consciência que ele sentira eclodir dentro de si, desse duplo misterioso,

³⁶⁸HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*: Parte I: Introducción y concepto de Religión. Madrid: Alianza Editorial, S.A. – 1987, p. 234.

³⁶⁹HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*: Parte I, 234.

³⁷⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy Of Mind*: Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Trad. William Wallace, Oxford: At the clarendon press, 1894, § 564, p. 176.

desse *eu* celestial que lhe aparecera em sua beleza astral como uma forma viva e que falara durante o sono? Seria uma alma gêmea, seria seu gênio ou apenas um reflexo do íntimo de seu espírito, um pressentimento de seu ser futuro? Maravilha e mistério. Com certeza seria uma realidade, e se essa alma não fosse a sua, seria a verdadeira. O que não faria ele para reencontrá-la! Vivesse ele milhões de anos e não esqueceria esta hora divina em que vira seu outro *eu*, puro e radiante! Terminara a iniciação.³⁷¹

Na visão de Hermes, o destino do seu Eu é reencontrar, no futuro, o seu “outro Eu” divino (virtual) que estava consigo na origem, ou seja, reencontrar-se – o que equivale, na concepção circular, em um reconhecer-se de Deus consigo Mesmo. Esta reconciliação, em que o Espírito se torna consciente de sua divindade, tem de passar primeiro pelo período na queda da natureza (na sua alienação em um outro de si) até sua ulterior libertação, quando a natureza resplandece a *Idea* ou Luz. Com efeito, a especulação hermética termina no momento em que o Eu divino é despertado pelo espelhamento da luz de Deus.

Um texto hermético assírio muito conhecido da Tradição, colecionado por Julius Evola, apresenta o papel do *espelho* (espírito divino primordial) no processo de reconquista (recíproca) do Eu divino “caído”:

“A finalidade do espelho não era permitir que um homem se contemplasse materialmente, porque logo que saísse da frente dele, o homem perdia a memória da sua própria imagem. O espelho representa o Espírito Divino. Quando a alma se vê nele, repudia as vergonhas que nela existem, e deita-as fora... Uma vez purificada, imita e toma como modelo o Espírito Santo; ela própria torna-se espírito; possui a calma e torna incessantemente a este estado superior em que se conhece [o divino] e se é conhecido por ele. Então, *tornada sem sombra*, desembaraça-se dos vínculos próprios e dos que tem em comum com o corpo... E afinal o que é que dizem os filósofos? Conhece-te a ti mesmo. Com isso querem significar o espelho intelectual e espiritual. E o que é este espelho senão o espírito divino primordial? Quando um homem mora nele e se vê, afasta o olhar de tudo quanto possui nome de deus e demônio e, unindo-se com o Espírito Santo, converte-se num homem perfeito. Vê Deus que está nele... Este espelho está situado acima das *sete* portas..., que correspondem aos *sete* céus, acima deste mundo sensível, acima das doze casas [o Zodíaco, as forças da vitalidade animal] ... Acima deles está este olho dos sentidos invisíveis, este Olho do Espírito, que está presente e que está em todo o lado. Nele vê-se este espírito perfeito, em cuja potência tudo está compreendido³⁷²”

Esse texto hermético contém os pontos fundamentais da mística especulativa de Hegel: a santificação por meio da especulação, de modo que o homem vem a ser *veículo do Geist*; a salvação por meio do autoconhecimento; a perfectibilização por meio do

³⁷¹Trata-se de um rito iniciático egípcio, conservado pela tradição hermética, no qual o iniciado supera o intelecto humano e racional despertando o intelecto divino. Cfra. SCHURÉ, Édouard. *The great initiates: A Study of the secret history of religions*. Translated from the French by Gloria Rasberry. Introduction by Paul M. Allen. New York: Harper & Row, 1961, p.74.

³⁷²EVOLA, Julius. *A tradição hermética: Nos Seus símbolos, Na Sua Doutrina e Na Sua Arte régia*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 68-69.

conhecimento do Absoluto; a superação do *entendimento* que dicotomiza Deus (Bem) e demônio (mal); a especulação como atividade suprassensível do intelecto, etc.

Por isso, diz Hegel na *Lógica* que o Absoluto (em seus três momentos lógicos) só pode ser apreendido “especulativamente”. Especulação, comenta Hegel em um adendo, é sinônimo de *místico*: “A respeito da significação do especulativo, há que mencionar aqui que se tem de entender, por isso, o mesmo que antes se costumava designar como *místico* — sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo.” O místico, diz Hegel, é “sem dúvida algo misterioso”, mas apenas para o entendimento, porque este, enquanto trabalha na identidade abstrata, é fixo, pois não passa do ato abstrato de “por-o-idêntico”. O místico, por sua vez, é “a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição”. Para se alcançar a verdade, portanto, “deve-se renunciar ao pensar”, deixar-se receber, passivamente, a unidade dos opostos como momentos ideais.³⁷³

Diferente de um filósofo que propõe um determinado conceito do Absoluto, o pensador hermético acredita que a verdade está no mundo, realizando-se nele, e que precisa ser (re)descoberta por meio da passividade especulativa. A definição do Absoluto de Hegel não funciona, por isso, como as demais filosofias propositivas, que definem o absoluto *propositivamente*, de uma ou outra maneira. Hegel insiste em expor o absoluto como sendo compreendido imperfeitamente nos símbolos que anteriormente o expressaram, porque a verdade já está no mundo e resta ser apreendida em sua forma. Nesse sentido, a *Fenomenologia do Espírito* não é uma descrição do Absoluto, mas a demonstração de que todas as definições foram insuficientes; ao mesmo tempo, é uma recordação, pela *vya* simbólica, de suas manifestações na história. A especulação envia o leitor à história das manifestações do Absoluto – na religião, na arte e na filosofia – de modo a fazer com que “receba” fortemente sua *impressão*, intuindo na história (dos espíritos que se sucederam rumo à meta do saber Absoluto) o grande movimento de recordação (o círculo que retorna a si mesmo) da unidade divina primordial.

Essa técnica *especulativa* encontra sua correspondência na filosofia hermética como *ars mnemônica*, na qual se produz uma imaginação ativa conduzida pelo mestre (no caso, Hegel). É a mesma função dos ritos exotéricos das religiões de mistérios, no qual se encenava a morte e ressurreição de uma divindade, e que Aristóteles dizia ter a função de não ensinar nada, mas propriamente causar uma profunda *impressão no espectador*. O rito faz o espectador refletir seu conteúdo, assim como na *Fenomenologia* o leitor reflete a morte das

³⁷³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 168.

coisas sensíveis no saber Absoluto. A renovação dessa morte ocorrerá pelo idealismo absoluto concebido na Ciência da Lógica, no saber até então oculto e que será plenamente revelado (recordado). O poder por trás da especulação é fazer a rememoração possível: a imaginação, o espreitar das imagens do Absoluto.

A *Fenomenologia do Espírito* é uma preparação imaginativa que apresenta as várias formas em que a *ideia perene* (logo veremos do que se trata) se manifestou. Diferentemente do profano, o cientista ou o sábio ultrapassa essa dimensão passiva. Ele apreende a pura forma do Absoluto, a Lógica, tornando-se um veículo do Geist, um colaborador no projeto de desenvolver a Ideia. A recepção (especulativa) da Sophia, na Lógica, equivale a conhecer o Todo, logo, o *fim* de Deus (especulativamente intuído), e, ao mesmo tempo, é o urgir do conceito lógico que permite desenvolver a *Idea*, o que equivale a contemplar a sua autorealização (seu próprio movimento, que o filósofo colabora para realizar).

1.7 Balanço

Ao inserir o negativo no esquema da Trindade e nas figurações do Geist na história, Hegel prepara o caminho para apresentar a violência como momento lógico da Idéia, exposta em sua Ciência Lógica – desde a qual todo o sistema é desenvolvido. O conceito, o puro éter, deve corresponder à realidade e a realidade deve corresponder ao conceito. O empreendimento de conceitualização implica, entretanto, em uma ambiguidade, como se verá no capítulo da *efetividade* do Estado racional, já que existe, na unidade do lógico-real, um jogo entre a realidade conceituada e a produção dos efeitos do conceito na realidade.

A qualificação do empreendimento de Hegel com “mágico” ou hermético não teve, neste capítulo, finalidade pejorativa ou crítica: a intenção desta investigação é a busca da unidade do processo cultural. A exposição pretendeu apenas inserir o projeto hegeliano no quadro dessa unidade, já que a hipótese aqui adotada é a de que a evocação de ordem hegeliana consiste na continuação (lógica) do mecanismo fundador. Para prová-la, precisa-se demonstrar, antes, como o evento fundador transforma-se em ciência lógica. Já se explicou, de maneira parcial, como isso ocorre, no capítulo que trata do Logos de Heráclito. Agora se deve expor a relação entre a origem cultural e o logos na Ciência de Hegel.

A tarefa, evidentemente, não é fácil. Se realizada, contudo, pode conferir alguma unidade entre o lógico-real de Hegel e a hipótese da fundação da cultura de René Girard, conciliando pontos de vista aparentemente distintos. De um lado, as teses de Girard devem ajudar à compreensão da Lógica de Hegel; de outro, como o conceito-lógico de Hegel é usado para evocar a ideia de Estado, o projeto de Hegel deve poder auxiliar na compreensão da tese de Girard – aliás, pouco desenvolvida – a respeito da filosofia como prolongamento (lógico)

do evento fundador. Se essa investigação prosperar, ela ajuda a unir as teses desses dois pensadores desde a unidade da cultura.

Assim, se o conceito hegeliano – forma científica da religião – torna-se a pedra de toque para “efetivar” o conteúdo da ideia, deve-se compreender como ocorre, portanto, a transformação da vítima expiatória em sistema de ciência. A partir de agora, portanto, buscar-se-á relacionar as teses do *fim desenvolvido* (Hegel) com o *princípio da cultura* (Girard). A tarefa é exclusivamente de mediação. A presente investigação precisa avançar, pois, até a busca da unidade do sistema de Hegel desde a sua base na religião e no sagrado.

CAPÍTULO 2

EIXO ONTO-TEO-LÓGICO: HEGEL E A CIÊNCIA SAGRADA

Ao pretender fornecer a forma científica do Absoluto que havia se manifestado na religião, Hegel se volta às representações do sagrado, vendo nelas a forma imperfeita do que viria a ser o saber pleno alcançado por sua filosofia. Na sua Enciclopédia Lógica³⁷⁴, afirma que “figurações mais puras e mais turvas da verdade nós as temos, pode-se dizer, bastante e em excesso — nas religiões e mitologias, nas filosofias gnósticas e místicas dos tempos antigos e modernos.” O que essas figurações revelam? A *Idea*: “Há quem possa encontrar sua alegria em fazer a descoberta da Idéia nessas figurações.” Hegel não rejeita o simbolismo originário, apenas considera que ele expõe de um modo ainda incipiente o Todo (a verdade). São figurações do Absoluto que não adquiriram a forma acabada do *conceito*, e por isso são insuficientes para expressar completamente a verdade que, cientificamente, só a filosofia especulativa é capaz de realizar.

Ao se tratar do objeto formal (teoria mimética), viu-se como a cultura é fundada no mecanismo expiatório, e que as ideias de ordem desempenham uma função suplementar que confunde-se com a atualização do sagrado. A lógica primordial – enquanto deslocamento da origem – suplementa o mito, designando as primeiras manifestações do sagrado que formam o repertório lógico e simbólico desde o qual gravita a especulação filosófica do mundo antigo. Com o advento da metafísica, no período clássico da filosofia, o *logos* do processo fundador (de Heráclito), até então a logificação de um processo originário imanente, foi elevado da esfera dos entes. Neste voltar-se ao Ser, em sentido puramente metafísico, o evento fundador foi tomado como princípio estruturante da realidade manifesta. Com isso, esqueceu-se o “Ser”, ofuscado por doutrinas lógicas e especulações de ordem puramente formal. Segundo Heidegger, essa tem sido a tônica do Ocidente, de Platão a Hegel³⁷⁵.

Nesse sentido, a metafísica, conquanto seja um avanço do conhecimento (já que é a abertura para a verdadeira estrutura da realidade), acabou por ocultar a origem do *logos* no mecanismo expiatório. É que, provavelmente (seguindo a hipótese de Girard), as primeiras “lógicas” têm um fundo no sagrado sacrificial, desde o qual se organizou o pensamento racional. Hegel, por sua vez, é um pensador da religião, dessas primeiras lógicas. Na medida em que retira (ou extrai) da religião a forma incipiente da razão, desenvolvendo-a

³⁷⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 30.

³⁷⁵Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*, 1998.

cientificamente no seu *conceito* filosófico, Hegel permanece sempre “próximo” ao mistério da fundação, sem conseguir revelá-lo como processo originário imanente.

Para completar o projeto hegeliano desde o ponto de vista antropológico, deve-se buscar a origem imanente dos símbolos que, para Hegel, designam o Absoluto. Para isso, deve-se buscar a explicação real, imanente, daquilo que para Hegel é expressado na arte, representado na religião, sabido na filosofia e, finalmente, formulado cientificamente em seu sistema. Deve-se advertir, contudo, que a noção de *logos* como transcendência da imanência, proposta neste capítulo para explicar o processo real da origem das simbolizações do absoluto, não significa a desconstrução da metafísica, ao menos em sentido radical. A tese de logificação do evento fundador e sua transformação em metafísica não implica na negação do Ser, já que a própria existência desse evento e a logificação de seu processo inserem-se numa explicação mais ampla, num quadro propriamente metafísico, pois a origem imanente do pensamento sobre o Ser só pode ser explicada também pela metafísica: enquanto possibilidade que existia no Logos, no reino infinito das possibilidades que é a verdadeira estrutura da realidade. Como tal, essa perspectiva especulativa pode ser estudada pela Teologia, filosofia e antropologia filosófica - no campo da Revelação, da Ontologia e da mística. Situa-se, pois, fora dos limites epistemológicos da antropologia proposta nesta investigação.

Explicado isso, cabe demonstrar como ocorre o processo de transformação do evento fundador em *lógica*, de modo que assim se possa entender a evocação de ordem desde o plano da unidade da cultura. Realizar-se-á um estudo antropológico dos símbolos que estão na base das principais categorias que Hegel - como o Absoluto, o Conceito, a Trindade, o círculo, a dialética, etc. Hegel se vale desse arsenal para desenvolver sua Lógica e, como desdobramento, sua teoria política. Desse modo, essas categorias têm dupla finalidade. Não são apenas abstratas ou etéreas, mas concretas nas instituições políticas: dizem respeito tanto ao “Ser” quanto aos “entes”, por assim dizer. Isso coloca Hegel na tradição do que Heidegger denominou “OntoTeoLogia”. Deus, para Hegel, é tanto o conjunto dos entes como a estrutura geral dos mesmos: Ideia, Natureza e Espírito - o Sistema desenvolvido plenamente. Como tal, a metafísica (Logos) de Hegel é *legen*: arranjo, disposição, ligação, reunião. Ou, simplesmente, Onto-Teo-Logia, termo que Heidegger usa para explicar a metafísica como doutrina do Ser e como o fundamento dos entes no Todo.

Assim, embora o tradicionalismo de Hegel o tenha mantido sempre muito “próximo” do evento fundador, sua leitura dos filósofos originários, como Heráclito, manteve-se ainda no quadro da metafísica. Devido ao duplo aspecto de sua metafísica, que tanto descreve os entes como apresenta a estrutura geral dos mesmos, a origem do *logos* no esquema fundador

permanece “presente”, indiretamente, como processo dialético que estrutura metafisicamente a realidade.

Buscar-se-á desvelar, aqui, a relação entre o *logos* e o esquema fundador e como ela se insere na filosofia de Hegel. Por isso, não se tratará do tema desde o ponto de vista puramente metafísico. Os erros que possam ser apontados à definição hegeliana do Absoluto inserem-se numa discussão apodíctica, lógico-transcendental. Em geral, desde esse ponto de vista, a principal crítica é dirigida contra a noção de que Deus (Absoluto) possua necessidade interna de completude, um equívoco que deriva, como explica Thadeu Weber³⁷⁶, do ponto de partida de Hegel. Ao conceber o Ser como idêntico ao Nada, o filósofo cai numa contradição performativa, pois o próprio ato de definir o Absoluto, nestes termos, já implica no reconhecimento de que ele é mais do que um nada. Desde a reconstrução do sistema ético de Hegel, proposta por Thadeu Weber, o Absoluto deve ser postulado já como síntese, pois é sempre mais rico do que qualquer definição provisória ou complementação ulterior.

Interessa investigar, portanto, por que Hegel chegou a conceber o Absoluto como necessidade de seu próprio desenvolvimento, fazendo aparecer a reconciliação momento final e destino, inteligível logicamente. Como se pretende demonstrar, esse equívoco “lógico” de Hegel é mais profundo do que aparenta ser. Se desde uma análise formal a definição do Absoluto de Hegel não se sustenta, do ponto de vista antropológico ela revela-se surpreendentemente adequada à definição “lógica” do evento fundador. A razão desse “equívoco” se dá pela influência hermética da filosofia de Hegel. Já se viu que, para os herméticos, a reconciliação (completude) é uma necessidade de Deus, alcançada ao final de Seu processo, algo muito similar - senão idêntico - à noção hegeliana do Absoluto como automovimento. Pois bem, a noção de reconciliação como momento final é, também, mítica. Enquanto os mitos e algumas tragédias (como a trilogia “Oresteia”, de Ésquilo, única preservada integralmente) narram a reconciliação ao final de um processo, é natural que as ciências do mundo antigo pretendam realizar essa reconciliação pela sua repetição ritual-formal, a fim de obter os poderes mágicos transformadores atribuídos ao evento fundador. A primeira repetição é, obviamente, o sacrifício. Se esse rito possui uma lógica, uma “fórmula sagrada” de sua realização, então ela tem de ser eidética e estruturalmente idêntica àquela que comunga Hegel e os herméticos, que pretendem ver acontecer, mais uma vez, a reconciliação - ou melhor, realizá-la no mundo, invocando os poderes mágicos e transformadores atribuídos ao bode expiatório. Ora, pretender transformar a realidade a partir da forma lógica da religião é, ao fim e ao cabo, dizer as “palavras mágicas” que designam a forma do Absoluto, evocando a figura reconciliadora do Cristo como destino. Nesse sentido, pôr um

³⁷⁶Sobre o tema, Cfr. WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

fim ao pesadelo da antítese e do sofrimento que dominam o mundo, como pretende Hegel, não é uma atividade absolutamente distinta daquela a que se dedicam os antigos sacerdotes: pôr fim à crise mimética por meio dos poderes reconciliadores do sacrifício.

Todo esse movimento, que liga Hegel aos antigos sacerdotes, deve ser inteligível no quadro da unidade do processo cultural: a reconciliação, como evento fundador desde o qual emerge o *Logos* como reunião, é o que constitui sagrado. Para se explorar essa tese, que desembocará na tese da evocação de ordem como reatualização do sagrado, dar-se-á prosseguimento a uma intuição iniciada por Georges Bataille, que em seu ensaio intitulado *Hegel, la morte et le sacrifice*, apresentou uma série de semelhanças entre o sistema de Hegel e o sacrifício.³⁷⁷ Sem uma teoria apropriada do sagrado, contudo, Bataille não pôde conferir unidade teórica a sua intuição, permanecendo, ainda, no campo das similitudes entre o lógico-real de Hegel e o movimento que constitui o sagrado sacrificial. Mesmo assim, Bataille estava na pista certa ao associar o sagrado ao processo lógico de Hegel, como se verá.

Caberá ainda completar a tese de Eric Voegelin. Embora tenha dado passos importantes para a compreensão da experiência místico-hermética de Hegel, ainda assim a mera sinalização dos elementos “gnósticos” nos escritos de Hegel permanece na superfície do fenômeno religioso em geral. A noção de evocação de ordem enquanto evocação da figura reconciliatória do Cristo deve ligar-se, pois, à unidade fundamental da cultura.

Da mesma forma, a investigação de Glenn Magee, oportuna por rastrear cada um dos elementos herméticos que compõe a filosofia de Hegel, ignora um ponto essencial para conferir essa unidade. Ela não explora a fonte da tradição hermética no sagrado sacrificial.

Sem essa ulterior relação não é possível interpretar o sistema hegeliano fora de seus próprios pressupostos. Ainda permaneceria o desafio, portanto, de pensá-lo desde a sua “origem” na religião, isto é, desde um ponto de vista que, dado às limitações da ciência antropológica da época de Hegel, escapava-lhe parcialmente.

Por isso, longe de se pretender promover qualquer refutação das teses de Hegel, a intenção desta investigação, neste capítulo, é a de reinterpretar o sistema hegeliano desde um recuo hermenêutico baseado na hipótese antropológica de Girard, integrando o sistema ético numa perspectiva do fenômeno religioso em geral, o fenômeno universal por excelência. Desse modo, neste capítulo, apresentar-se-á a tese da evocação de ordem como deslocamento do evento fundador, tendo na filosofia de Hegel o objeto de investigação.

³⁷⁷ BATAILLE, Georges. *Hegel, a morte e o sacrifício*. ALEA, vol. 15/2, p. 389-413, jul-dez 2013, Rio de Janeiro.

2.1 Restaurar o mais antigo das antigas coisas

É um caminho extremamente tortuoso abandonar aquilo a que se está acostumado e se possui agora para e retrair os próprios passos rumo às antigas coisas primordiais. (Corpus Hermeticum IV)

A formação teológica de Hegel lhe permitiu tomar contato com o vasto repertório das formas de manifestação do sagrado. Profundo conhecedor da religião, ele compartilhava de uma visão muito recorrente entre tradicionalistas: a perspectiva da *philosophia perennis*. Para um perenialista, o relativismo cultural-religioso não faz sentido: onde hoje se postulam diferenças culturais intransponíveis, Hegel veria apenas determinações (unilaterais) do conceito.

Para Hegel, todos os anteriores sistemas de pensamento até então formulados – sejam religiosos, mitológicos e filosóficos – buscam e parcialmente desvelam uma única e mesma doutrina (acerca do absoluto). O projeto Lógico de Hegel é a plena revelação da forma do Absoluto, um feito que não pode ser atingido pela *Lógica ordinária*,³⁷⁸ apenas pela lógica especulativa, que é referida por Hegel como sinônimo de *místico*. Tal referência pode ser explicada com base no perenialismo: a lógica especulativa é a tomada de consciência da forma final e acabada da *filosofia perene*.³⁷⁹

Um dos documentos preservados pelo biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz,³⁸⁰ revela bem a natureza desse empreendimento tradicional. Nele, Hegel confessa que devotava seus esforços filosóficos para restaurar “o mais antigo das antigas coisas”, libertando-o dos equívocos e mal-entendidos produzidos pela distorção filosófica de seu tempo. Trata-se, pois, de recuperar o saber perdido acerca da Ideia, porém de maneira a torná-la plenamente conhecida por todos.

A restauração envolve, de um lado, a lembrança (*Erinnerung*)³⁸¹ das manifestações da Ideia; de outro, sua formulação como doutrina³⁸². Como já se viu, a *Fenomenologia do Espírito* cumpre a primeira função. A *Ciência da Lógica* cumpre a segunda, na qual a

³⁷⁸Por isso, afirma que, na *Lógica especulativa*, “a simples *Lógica de entendimento* está contida e pode ser construída a partir dela; para isso não é preciso senão deixar de lado o dialético e racional; torna-se assim o que é a *Lógica ordinária*, uma *história* de variadas determinações de pensamento reunidas, que em sua finitude valem por algo infinito.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 167).

³⁷⁹No mesmo sentido, MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 86.

³⁸⁰Rosenkranz, Karl (*Hegel Leben*) apud MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010, p. 177.

³⁸¹Para um estudo avançado acerca da lembrança especulativa em Hegel e na tradição hermética, , Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 86-86; 98-99; 122; 180 e 224.

³⁸²Sua filosofia é *especulativa* porque pretende *refletir* o Todo, e não realizar *juízos* – por isso desenvolve um sistema que seja o corpo etéreo do Absoluto: a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito são as formas pelas quais a Ideia incorpora a si própria, buscando a autorreflexão concebida na Lógica.

especulação é a contemplação da Idéia divina em sua pureza formal, e, ao mesmo tempo, é o intuir do desenvolvimento completo da Ideia em sistema: a Ideia Absoluta enquanto momento (final) do *lógico-real*. A exposição da *Ideia perene* em lógica resulta, assim, em uma “ontologia formal”, pois a lógica é identificada com a metafísica: é a estrutura da realidade e a realidade plenamente inteligida.

A intuição da estrutura formal do Todo, a especulação, implica no conhecimento (lógico) de toda e qualquer realidade. Como tal, o saber especulativo é a apreensão da realidade em seu processo (lógico). Hegel divide sua doutrina do Logos, pois, em três dimensões (=momentos do real): “A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*”. As três formas correspondem aos três momentos “de *todo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral”³⁸³.

Pois bem, se Hegel era mesmo um perenialista, sua lógica deve ter inspiração em antigas tradições que já a manifestaram implícita e incipientemente. A doutrina de Hegel tem de ser, então, algo como a apresentação formal e científica das intuições do Absoluto que adquiriram variadas formas no decorrer da história da humanidade. Em relação a isso, deve-se questionar se os símbolos que designam o absoluto referem-se realmente à Ideia em sentido metafísico, como Hegel esteve sempre inclinado a acreditar? Ora, se os símbolos que Hegel acredita designarem imperfeitamente o absoluto também designarem o evento fundador (de “onde” resulta, segundo Girard, o simbolismo religioso originário), disso decorre que o saber que ganhou forma nas antigas figurações de uma mesma e única ideia (que Hegel pretende restaurar como saber efetivo), seria, portanto, a atualização do evento fundador como sistema de pensamento: a reconciliação operada pela vítima expiatória, simbolicamente exprimida nas antigas tradições, tornado *saber efetivo*, o único capaz de realizar, de forma plena e acabada, a reconciliação que, na arte, é expressão sensível; na religião, é representação e utopia; e, na filosofia, é - ou era, antes do sistema de Hegel - saber imperfeito ou incompleto.

Restaurar o mais antigo das antigas coisas é, portanto, evocar a ordem por meio da forma do Absoluto cujo saber permite superar a antítese e o sofrimento. Trata-se de realizar, uma vez mais, porém de forma cabal e perfeita, a reconciliação que está na base do simbolismo antigo. Realizar, pois, uma espécie de sacrifício: tornar algo, i.e., o mundo, sagrado. Ou melhor, ressacralizar, restaurando em sua plena vigência *o mais antigo das antigas coisas* que havia se perdido no período posterior à *reforma protestante*.

³⁸³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 159.

Completar-se-á, aqui, essa intuição de Hegel, desvelando o que realmente é evocado. Deve-se, pois, apresentar brevemente os momentos lógicos de Hegel, para depois relacioná-los com o evento fundador.

O momento do *entendimento* é o primeiro, e funciona como a *separatio alquímica* (primeira operação a ser realizada na massa confusa): distingue o indiferenciado e entesa o movimento, fixa uma (o)posição: “o entendimento é, em geral, um momento essencial da cultura”. Um homem cultivado “não se satisfaz com o nebuloso e o indeterminado”, diz Hegel, “mas apreende os objetos em sua determinidade fixa.”³⁸⁴ É a lógica propriamente do Direito (formal), enquanto funciona separando o justo e do injusto, fixando (=codificando) a violência (fluida) em *formas*: “o juiz deve ater-se a lei, dar sua sentença de acordo com ela, e não se deixar desviar por uma coisa ou por outra; não admitir desculpa alguma, [julgar] sem olhar para a direita ou para a esquerda”³⁸⁵. É, ainda, a diferença que emerge como *cultura*, plasmada nas instituições políticas, jurídicas e sociais, como os estatutos e corporações de ofício.

À luz da teoria mimética, é o momento de separação que emerge do assassinato fundador (cisão entre a boa e má violência), que estabelece a diferença na violência indiferenciada (por exemplo, a instituição da lei da cidade, na Antígona de Sófocles, que separa a indiferenciação da violência gemelar de Etéocles e Polinices). Essa violência prolonga-se em instituições derivadas do assassinato e forma um sistema (cultural) de diferenças, incluindo, pois, a diferença lógica (que corresponde a esse “momento” do processo do real).

A *dialética*, por sua vez, é o momento de negação que expõe a negação ou contradição interna do entendimento. Corresponde à *dissolutio alquímica* das oposições por meio da própria contradição. Daí a sua característica “fluida”, por assim dizer, visto que é troca de determinidade e dissolução de contrários (em linguagem mítica: o dilúvio). No campo ético-jurídico, ela ocorre quando o extremo de um estado ou de um agir converte-se em seu contrário, diz Hegel, como no adágio *summum jus, summa injuria*, que “exprime que o direito abstrato, levado a seu extremo, se converte em agravo.”³⁸⁶ Não há o meio termo que estabilize o movimento, que tende ao ilimitado, mas que no auge de sua tensão (que na verdade é interna) converte-se em seu contrário (outro de si). Corresponde à dissolução (de cima para baixo e de baixo para cima) das formas políticas, que as palavras derivadas do grego *Kata*

³⁸⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 161.

³⁸⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 161.

³⁸⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 165.

indicam: *catabolismo*, *catalisação*, *catástrofe*, isto é, o processo de nivelamento e dissolução da totalidade ética que prepara a passagem para o seu contrário. Na fase lógico-real da dialética, diz Hegel, “os extremos da anarquia e do despotismo costumam suscitar-se mutuamente, um ao outro”³⁸⁷. Não por acaso, Hegel a identifica a dissolução na Revolução Francesa³⁸⁸.

À luz da teoria mimética, corresponde à crise mimética, momento de apagamento das diferenças (indiferenciação) pela violência recíproca que precede à restauração da ordem no assassinato fundador: é a extrema contradição da vida ética, a simetria trágica que se vê representada, por exemplo, no conflito entre Apolo-Orestes e Erínias-Clitemnestra em as Eumênides de Ésquilo.

O momento especulativo-positivo, por sua vez, surge da indiferenciação do dialético, momento negativo que contém em si a dissolução dos contrários e passagem ao positivo³⁸⁹. É uma espécie de transmutação alquímica, no qual o negativo gera o positivo desde si mesmo, produzindo a Pedra Filosofal. O momento *especulativo* ou *positivamente racional* é, pois, a culminância do processo. Enquanto tal, diz Hegel, ele apreende, “a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa].”³⁹⁰ Ele é apreensão da unidade do objetivo e subjetivo, porém não é simples unidade, como no entendimento, que é unilateral, senão que “o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes.”³⁹¹ A especulação consiste, assim, na *compreensão* da unidade de um movimento entre iguais e opostos. Por isso, o *conceito* de Hegel é formulado como a *unidade da identidade e diferença*. No campo ético-político, corresponde à reconciliação na tragédia das Eumênides, em que as diferenças estão (re)organizadas no todo, mediadas pelo *termo médio* (universal=conceito).

À luz da teoria mimética, corresponde à reconciliação dos contrários provida pelo assassinato fundador.

³⁸⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 165.

³⁸⁸ Que precede a fase especulativa, que concretizará com a reorganização ética formulada em sua Filosofia do Direito.

³⁸⁹ Enquanto a dialética tem por resultado o negativo — que e, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, porque contém, como suprassumido em si, aquilo de que resulta, e não e sem ele. Isto porém é a determinação fundamental da terceira forma do lógico, ou seja, do *especulativo* ou *positivamente-racional*.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica p. 166).

³⁹⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica p. 166.

³⁹¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica p. 168.

Feita essa primeira correspondência entre o lógico-real de Hegel e as fases da cena originária da fundação cultural, cabe detalhar como *o mais antigo das antigas coisas* se transforma em “lógica”.

Se especulação envolve rememoração, como pensava Hegel, então ela é uma atividade passiva. A concepção hegeliana remonta a esse sentido mais originário, tanto mais profundo quanto misterioso da contemplação divina. Deve-se entender, pois, o que é expectado/especulado/rememorado.

Apesar do aparente cristianismo dos herméticos, o fundo pagão/mitológico era muito significativo para eles: “Los alquimistas encontraron en la mitología clásica la mayoría de las imágenes que después les sirvieron para describir el proceso que contemplaban en el espejo mágico”³⁹². Assim como os eruditos renacentistas, eles “utilizaron los mitos grecorromanos para explicar el origen, el desarrollo y el fin de la creación que transcurre en el interior del vaso filosófico”. Inclusive, alguns concebiam que “a intención de los grandes poetas de la Antigüedad era la revelación y no la literatura, por lo que la función de los aedos era profética”³⁹³, e consideravam ainda que a arte poética servia para realizar a divinização do homem. Além disso, era comum entre os herméticos relacionar a Grande Obra ao processo da teogonia³⁹⁴. Há na tradição hermética, pois, uma estranha relação entre mitologia, poesia e especulação. Será que isso se verifica também na filosofia de Hegel?

Para cumprir com o objetivo de reconciliar as cisões da vida ética, Hegel acreditava que seria necessário que a filosofia (cuja missão é realizar a reconciliação), estivesse acessível a todos, tal como a mitologia, na bela totalidade ética dos gregos, era propriedade comum. Seria preciso emergir, ou fazer emergir, uma forma intermediária entre o mito e a razão. Essa forma intermediária, na qual o mito está a serviço das ideias, é o ideal que Hegel buscava, desde a sua juventude, por meio da já citada “*mitologia da razão*”. Esse objetivo está declarado em um de seus escritos, do qual restou, infelizmente, apenas fragmentos. Em “*O mais Antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*”, escrito provavelmente entre 1796 e 1797, Hegel declara: “Falarei aqui, em primeiro lugar, de uma ideia que, tanto quanto sei, ainda não arribou ao tino de homem algum – deve-se ter uma nova mitologia, mas esta mitologia deve estar ao serviço das ideias, deve tornar-se uma mitologia da razão”³⁹⁵.

Embora o enigmático termo (*mitologia da razão*) apareça uma única vez nas páginas do fragmento, ele é a chave para compreender a filosofia especulativa de Hegel como projeto

³⁹²AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, 2008, p. 106-107.*

³⁹³AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, 2008, p. 106-107.*

³⁹⁴AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, 2008, p. 106-108.*

³⁹⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*. Tradutor: Artur Morão; Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2009, p. 5.

de restauração, por meio do *mais antigo programa do idealismo*, do *mais antigo das antigas coisas*.

No *Programa*, Hegel diz mesmo estar “convencido de que o ato supremo da razão, o qual inclui em si todas as ideias, é um ato estético”, e que o filósofo não só “deve possuir tanta força estética como o poeta”, mas que a própria “filosofia do espírito é uma filosofia estética”³⁹⁶. Se Hegel levava a sério a Arte, certamente não era para conferir um apelo estético à força penetrante das suas ideias. Hegel intuiu que o mito, a poesia e a religião, contém um valor intelectual profundo. Dirá, já em sua *Introdução à História Da Filosofia*, que “as religiões e também o seu elemento mitológico são produtos do homem, onde ele depositou o que tem de mais elevado e de mais profundo, a consciência do que é o verdadeiro”³⁹⁷.

A mitologia e a religião são importantes na história da filosofia porque indicam a atividade racional da humanidade em busca da verdade: “As religiões e as mitologias dos povos são produtos da razão que de si se toma consciente. Embora pareçam ainda pobres, e até disparatados, contêm, no entanto, o momento da razão; está-lhes subjacente o instinto da racionalidade.”³⁹⁸ O que já se encontra na mitologia, ainda que de forma inadequada mas não menos fundamental, é o conceito (lógico): “porque o mitológico é a apresentação sensível e contingente do conceito, o que a seu respeito se pensa e a partir dele se elabora permanece sempre ligado à sua figura externa”³⁹⁹.

Ainda que apenas um saber sensível, em muitas mitologias existem “imagens que se aproximam muito do pensamento”. Hegel usa o exemplo da religião dos persas. A origem de tudo é o tempo ilimitado, sendo Ormuzd e Ahriman, “as primeiras figuras determinadas, os poderes universais”: “Ormuzd é o senhor do mundo da luz, princípio do bem; Ahriman, é o senhor das trevas, do mal”⁴⁰⁰. É possível observar que, implicitamente, Hegel compreende a cosmogonia persa à luz de sua doutrina lógica (ou sua Lógica à luz da mitologia), identificando a luz com o Ser e as trevas com o Nada. A resolução desse dualismo é Mitra (luz do mundo): o ternário, o mediador, a substância e essência universal que a Luz celeste (Orz mud) criou para triunfar o Bem sobre o mal⁴⁰¹.

Pois bem, ocorre que esta escatologia da superação do conflito entre o bem e o mal é um símbolo do triunfo da ordem sobre a crise mimética. Ora, Ormuzd e Ahríman são irmãos

³⁹⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*, p. 4.

³⁹⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006, p.165

³⁹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 166.

³⁹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 166.

⁴⁰⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 168.

⁴⁰¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 168-169.

gêmeos; simbolizam o princípio do duplo maléfico das narrativas das fundações e das cosmogonias (v.g., Caim e Abel, Rômulo e Remo, etc.).⁴⁰² A crise mimética simbolizada pelos irmãos rivais termina com o estabelecimento do reino do Bem. Isso nos indica como Hegel interpreta os símbolos da crise mimética e da reconciliação - a estrutura geral da religião universal - de maneira lógica.

Não por acaso, Hegel também usa, como exemplo de razão incipiente, o mito cosmológico dos fenícios. O *Sancuniaton* narra que o princípio das coisas seria um caos, do qual os elementos se separaram e, de suas combinações (novas misturas), surgiram novos seres, cada vez mais perfeitos, a exemplo do animal, surgido “da mistura de água e terra, que pela lama passou à putrefação”. Curiosamente, dessa morte (putrefação) surge a vida; mas não sem um toque especial de “força”: “A vibração do trovão na tempestade é que permitiu despertar para a vida os primeiros animais”⁴⁰³. Este mito retrata o progresso da criação ocorrendo com as misturas e separações que Hegel parece estar inclinado a ver o movimento do progresso da razão (ou talvez uma lógica alquímica incipiente).

Junto a esses mitos, Hegel cita ainda um terceiro, de longe o mais fiel ao descrever o evento fundador e sua ritualização. Trata-se de uma transcrição feita pelo sacerdote Beroso acerca do mito fundador dos caldeus, que retrata drama da criação do mundo e de seu desenvolvimento:

O deus original é Bel, e a deusa Omoroka (o mar) mas, além destes, havia ainda outros deuses. Bel cindiu ao meio Omoroka para, das suas partes, formar o céu e a terra. De seguida, cortou a sua própria cabeça e das gotas do seu sangue divino surgiu o género humano. Depois da criação do homem, Bel baniu as trevas, separou o céu e a terra e formou o mundo na sua figura mais natural. Visto que regiões singulares da terra lhe pareceram não estar ainda suficientemente povoadas, forçou um outro deus a exercer violência sobre si mesmo e do sangue deste último foram gerados mais homens e outros géneros animais. Os homens, inicialmente viviam de um modo selvagem e sem cultura, até que um monstro (...) os reuniu num reino, lhes ensinou as artes e as ciências e os educou para a humanidade em geral. O monstro lançou-se a este fim quando o sol surgiu do mar e, no acaso, escondeu-se novamente de baixo das ondas⁴⁰⁴.

Hegel não explica “logicamente” esse mito; apenas o cita como mais um exemplo da *perene razão* em sua expressão rudimentar. Provavelmente visse nele os momentos lógicos: o *entendimento* operando na cisão de Omoroka; o momento *dialético-negativo* manifestando-se na progressiva superação da barbárie; o momento *especulativo* alcançado ao final do

⁴⁰²JAMES, Edwin Oliver. *Creation and Cosmology: A Historical and Comparative Inquiry*. Leiden: E.J. Brill, 1969, p. 63.

⁴⁰³Trechos citados por Hegel do fragmento *Sanchuniathonis Fragmenta*, que se encontra em Eusébio (uma transcrição de Fílon de Biblos, que verteu o *Sancuniaton* do fenício para o grego).

⁴⁰⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 170. Citação de Hegel do *Berosi Chaldaica*, cujos fragmentos se encontram em Josefo, Sincelo e Eusébio.

processo, na reconciliação que ocorre na fundação de um reino (Espírito Objetivo). De qualquer modo, o que Hegel entende como uma figura primitiva de apreensão da verdade é, em uma interpretação girardiana, apenas uma metáfora do assassinato fundador: da turba originária (os deuses), um deles é assassinado (Omoroka), e das partes de seu corpo a primeira porção do mundo é criada. O assassinato é repetido ritualmente: dessa vez é Bel que corta sua própria cabeça, e do seu sangue nascem os homens. O assassinato fundador tornou-se, portanto, auto-sacrifício. O evento é novamente repetido, mas agora é Bel, que havia se sacrificado, quem força outro “deus” a morrer para gerar vida. O modelo do sacrifício, enquanto repetição do assassinato fundador, consolidou-se na comunidade. Dele surge uma ordem religiosa e política. Portanto, ao “monstro” reconciliador que se “escondeu debaixo das ondas” (outra metáfora para o assassinato do bode expiatório), credita-se a fundação do reino e o surgimento das ciências.

Assim como nos mitos, também nos mistérios encontram-se “imagens simbólicas que sugeriam representações ulteriores, mais elevadas”, de filosofemas. Os mistérios, como os da religião cristã, “encerram essencialmente o especulativo”. Já os neoplatônicos, diz Hegel, “chamaram místico ao conceito especulativo”. Por isso, explica que *consagrar-se* ou *ser consagrado* “significava ocupar-se da filosofia especulativa.”⁴⁰⁵ Daí conclui que não há nada de desconhecido nos mistérios, e que o mistério é o concreto que o entendimento apenas vê contradições. Mas o que faz dos mistérios a revelação de uma profunda verdade é o fato de que eles apresentam aquela ambiguidade comum ao religioso arcaico: o “Mistério, a Ideia, é ao mesmo tempo também a solução das contradições.” O saber da unidade da contradição e da reconciliação é, portanto, o que se deve aprender das antigas sabedorias místicas: “os mistérios só nos interessam aqui enquanto o pensamento sobressai neles como pensamento, na forma do pensamento”⁴⁰⁶.

O resgate desse antigo conteúdo simbólico, dividido entre o irracionalismo e o racionalismo, deveria acontecer na forma de uma reconciliação entre fé e saber: tornar o obscuro claro à razão. A história da filosofia não é, pois, a história da gradual criação de diferentes sistemas filosóficos, mas a história de uma gradual lembrança do único e verdadeiro “Sistema”, a própria Sophia que se já manifestou nos mistérios, no mito, na religião e na arte poética.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 171.

⁴⁰⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 171.

⁴⁰⁷No mesmo sentido, MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 184-198.

2.1.1 Especulação e estética: o espetáculo do Absoluto

Se não se conhece bem a realidade senão de modo especulativo, então é preciso imitar a intenção de Hegel naquilo que ela tem de mais notável. Mas é preciso ser mais radical do que ele próprio fora. Para ir “além” de Hegel deve-se dar um passo atrás, revelando o que está escondido na base do sistema: *o mais antigo* que possibilitou a própria sistematização, a realidade concreta desde a qual a ciência surgiu. Paradoxalmente, para avançar no empreendimento hegeliano deve-se retornar até o círculo dos círculo que, em sua obscura e misteriosa origem, ainda não foi plenamente lembrado.

Foi Pitágoras o primeiro a utilizar o termo “especulação” em seu sentido técnico. Se, por “técnica”, extrai-se o seu sentido estético, então se está próximo da atividade originária da filosofia, *especulativa* por excelência. Pitágoras designava o filósofo como *espectador* dos jogos olímpicos⁴⁰⁸. Os jogos olímpicos e o teatro grego, assim como todas as criações culturais, têm origem religiosa, se não como deslocamentos diretos da religião primitiva, ao menos indiretamente enquanto criações dela derivadas. Como é comum aos ritos – por sua unidade originária no sacrifício – a função dos jogos é emular, se não a crise primordial que precede emergência da ordem, ao menos a rivalidade que é um de seus componentes mais próprios. Nos jogos, para além da emulação da rivalidade na conduta dos seres primordiais, dos heróis míticos e dos deuses, esconde-se sempre a própria competitividade humana, metamorfoseada pela imitação “inocente” do modelo divino⁴⁰⁹. Assim como Zeus é o modelo

⁴⁰⁸ Segundo Cícero, Leon, o tirano de Fliunte, intrigado com a novidade da palavra “filosofia”, teria perguntado a Pitágoras em que se diferenciavam os filósofos dos outros homens. Ele disse que concebia a vida como um grande espetáculo artístico e esportivo. Alguns homens, os que participavam das competições, compareceriam ao festival para granjear a glória e o renome da coroação, outros, que vinham vender ou comprar objetos, comida ou coisa que o valha, eram levados pelo desejo do dinheiro e do lucro, e os filósofos, por fim, homens realmente nobres, compareceriam não porque buscassem lucro ou aplausos, mas apenas motivados pela *visão do espetáculo* (visendi causa venirent), sem outro objetivo a não ser contemplar tudo o que era feito e como era feito (perspicerent quid ageretur et quo modo). Os dois primeiros grupos, assim, eram escravos da ambição ou do dinheiro (alios gloriae servire, alios pecuniae); apenas os filósofos, que nenhum valor devotavam a essas coisas mundanas, eram realmente livres, pois o seu desejo desinteressado de contemplar e conhecer as coisas ultrapassava tudo o mais em suas vidas: “sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare” (Tusc. V, 3, 9). A anedota se conserva em Diógenes Laércio, que a teria tirado de Sosícrates: “Na Sucessão dos Filósofos, Sosícrates diz que Pitágoras, quando Lêon, tirano de Fliús, lhe perguntou quem era ele, respondeu: “Um filósofo”. Comparava a vida aos Grandes Jogos, aos quais alguns compareciam para lutar, outros para fazer negócios, e outros ainda – os melhores – como espectadores; com efeito, alguns crescem escravos da fama, outros ambiciosos de ganhos, e os filósofos ávidos da verdade”. Vidas, VIII, 8. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas Dos filósofos Ilustres*. 2, ed. Brasília: Editora Universidade De Brasília, 2008, p. 230.

⁴⁰⁹ A tese da identidade entre competição e jogo pode ser vista em HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Editora da Universidade de S. Paulo, Editora Perspectiva, 1971. Graças às proteções que o rito assegura, a rivalidade pode ser legitimamente explicitada. O duelo até pode levar à morte de um dos contendores, o que não era incomum, mas jamais poderia ultrapassar o seu limite ritual, que em nome “ética”, do “espírito esportivo” ou “das regras do jogo”, como se diria hoje, permitem uma disputa “em pé de igualdade” em que a contaminação da violência dos duelantes para o corpo social está, se não afastada, ao menos consideravelmente reduzida. Pela própria interindividualidade mimética, os espectadores “torcem” porque são *simpáticos* a um ou outro, sentem a dor e a alegria de seus favoritos. Todavia, as animosidades jamais devem extrapolar os limites rituais. Nas palavras de Huizinga: “Cabe aqui uma nova referência ao notável testemunho

de competitividade que o ritual emula na forma da competição atlética, o teatro, de seu modo, transforma os temas míticos em encenações artísticas. A ação dos atores, como bem notou Aristóteles em sua *Poética*, é uma espécie de *mimesis*. Mas que realidade o antigo teatro emula senão aquela que se constituiu como a cena originária? Com razão, Mircea Eliade afirma que o teatro reproduz a cosmogonia. O filósofo, em sentido originário, é o espectador dessas manifestações do sagrado em suas formas rituais: ele assiste ao movimento (dialético) da crise que se transforma em reconciliação.

Cícero, baseando-se no testemunho de Heráclides de Ponto, membro da Academia Platônica que relata que Leon, o tirano de Fliunte, intrigado com a novidade da palavra “filosofia”, teria perguntado a Pitágoras em que se diferenciavam os filósofos dos outros homens. A resposta de Pitágoras revela a natureza da atividade filosófica. Ele teria dito que concebia a vida como um grande espetáculo artístico e esportivo. Isso sugere que os filósofos originários encontram nos ritos, sejam os jogos ou o teatro, o material do qual podem, por meio da observação, fazer comparações e analogias. Nisso reside também a diferença entre eles e os demais homens. Pitágoras teria dito que, alguns homens, os que participavam das competições, compareciam aos festivais para granjear a glória e a fama da coroação; outros vinham para comerciar, vender ou comprar objetos, e eram levados pelo desejo do dinheiro e do lucro; já os filósofos eram da classe de homens realmente nobres, e compareceriam não porque buscassem lucro ou aplausos, mas porque se motivavam pela *visão do espetáculo* (*visendi causa venirent*). O único objetivo dos filósofos era contemplar tudo o que era feito e como era feito (*perspicerent quid ageretur et quo modo*).⁴¹⁰ Os filósofos, portanto, “teorizam” à medida em que descrevem o fenômeno religioso.⁴¹¹ Aliás, uma antiga evidência

do Segundo Livro de Samuel, no qual uma luta de morte entre dois grupos era, apesar disso, chamada "jogo", sendo a palavra extraída da esfera do riso. Em grande número de vasos gregos, pode-se verificar competições entre homens armados caracterizadas como agon pela presença dos tocadores de flauta que as acompanha. Nos Jogos Olímpicos havia duelos que só terminavam com a morte de um dos contendores.. As tremendas proezas de Thor e seus companheiros na luta contra o Homem do Utgarda-Loki são chamadas leika (jogo). Por todas estas razões, não parece excessivo considerar a disparidade terminológica entre a competição e o jogo na língua grega como resultado de uma incapacidade mais ou menos acidental para abstrair um conceito geral que abrangesse ambos. Em resumo, quanto a saber se tem-se o direito de incluir a competição na categoria de jogo, podemos sem hesitações responder afirmativamente.” (HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*, p. 56).

⁴¹⁰Do relato podemos observar como o rito já organiza a “totalidade ética” em três estamentos: o político-militar, o econômico e o espiritual-intelectual. São os três tipos de homens que aparecem na República, de Platão.

⁴¹¹ENGLER, Reus M. *A Experiência Pré-Platônica da Teoria*, PERI Revista de Filosofia, v. 0 5, n. 02, 2013, p. 123 - 145, p. 127 e ss. Conforme Engler, um dos sentidos da palavra teoria, já praticamente em desuso na língua portuguesa, traduz mais fielmente a experiência grega originária do termo. Em português arcaico, pode o vocábulo teoria aplicar-se também a uma comitiva, a um cortejo ou grupo de pessoas e, por extensão, a um conjunto ou série de objetos. De fato, em seu uso cotidiano e normal, no grego anterior a Platão, teoria quer dizer aproximadamente: “embaixada ou comitiva que uma cidade enviava, a expensas do tesouro público, para assistir a jogos e a festivais sagrados em outra localidade, ou então simplesmente para consultar um oráculo” Trata-se de uma comitiva que uma cidade enviava a outra para assistir às festas em honra de algum deus, aos jogos ou a outro evento importante. As delegações assistiam às corridas de tochas, às apresentações artísticas, às competições atléticas e à procissão que carregava o peplo até o santuário da deusa. Depois disso retornavam à sua cidade-natal e relatavam aos seus concidadãos tudo quanto haviam visto e ouvido. Por isso o homem sábio,

sobre isso é a fama de Pitágoras enquanto exímio conhecedor de rituais religiosos. Isócrates enfatiza que “ele, mais atentamente que outros, prestava atenção aos sacrifícios e rituais em templos” (Busiris 28)⁴¹².

A própria palavra “teoria” só pode ser entendida à luz do sagrado. Composta de duas palavras gregas, *théa* (visão ou espetáculo) e *horáō* (inspecionar), remete a uma experiência visual, tanto que *théa* provém do verbo *theáomai*, que designa em grego um tipo de visão abrangente – a visão do Todo – com um sentido estético. De onde derivam *théama* (espetáculo), *theatés* (espectador) e *théatron* (o teatro). Desde esse ponto de vista, a palavra *teoria* parece significar a visão do *todo e das partes*, o típico teorizar dos filósofos, a quem sempre compete lidar com a dialética do todo e de suas determinações. Como o teatro grego original era composto pela dialética do *todo* que acusa – o coro – contra *um* indivíduo que se defende – o herói trágico – pode-se entender a questão do *um* e do *múltiplo* em um sentido prévio à especulação metafísica⁴¹³. Nesse sentido, a dialética especulativa reporta, de um modo geral, à experiência originária da filosofia: a atividade contemplativa enquanto visão “espetacular” do Todo. Por isso o “teórico” era associado ao eremita, já que a palavra *teoria* significa também *comitiva*⁴¹⁴, designando um grupo de pessoas, os *filósofos*, enviados por uma cidade a outra para assistir às festividades religiosas e descrever o que foi visto. Nesse sentido, a “visão do divino”, ou contemplação (estar junto ao templo) denota o mesmo fim estético da atividade especulativa.

“teórico”, é aquele que viajava pelo mundo a fim de ver as maravilhas de que era feito e instruir-se por meio disso. O relato feito é também uma “teoria”, no sentido de contemplação religiosa. Há portanto uma certa primazia da experiência visual, como se percebe através do recurso à etimologia. Desde a época de Cícero é normal traduzir “teoria” por “contemplação”, principalmente quando vem empregada em textos posteriores ao desabrochar da filosofia platônica, que foi responsável por consolidar esse sentido. A tradução é possível, embora precise ser elucidada. Compõe-se o vocábulo teoria de duas palavras gregas: *théa*, que significa visão, vista ou espetáculo, e o verbo *horáō*, que também significa ver, olhar com cuidado, inspecionar. Nas duas raízes repousa uma experiência visual. *Théa* provém do verbo *theáomai*, que designa em grego um tipo de visão panorâmica e abrangente, às vezes com fins estéticos. É isso o que dizem as palavras que derivam dele: *théama*, espetáculo; *theatés*, espectador; *théatron*, o teatro. (ENGLER, Reus M. *A Experiência Pré-Platônica da Teoria*, p. 127 e ss.)

⁴¹²ISÓCRATES. ‘*Busiris*’, in ISOCRATES, Vol. 3, Larue van Hook (tr.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945.

⁴¹³Engler resume os principais sentidos, do ponto de vista da filologia. Segundo seu levantamento, para alguns autores o primeiro componente da palavra teoria não é *théa*, mas sim *theós*, deus; e *horáō* não significa apenas ver e inspecionar, mas ver de tal modo que se presta um culto. A *teoria* seria, portanto, a atividade de resguardar o olhar para o que é divino, de observar e custodiar os deuses (custodire Deo); ou, ainda, o olhar próprio da divindade. Nightingale diz que o significado mais literal de *theoría* é “assistir a um espetáculo”. Contudo, afirma a seguir os autores que veem na teoria algo simultaneamente sagrado e espetacular. Prier relata a ligação estreita entre *thaûma* e *theáesthai*, verbo donde derivam as palavras espetáculo (*théa*), teatro (*théatron*) e outras; assim, pode-se dizer que o olhar da teoria é dominado por uma admiração muitas vezes engendrada pela presença do divino. Chantraine aceita as associações de Prier e afirma que a noção de espetáculo não parece essencial à primeira vista, já que a palavra se aplica originalmente a uma função religiosa. Ele cita como possível a ideia de “observar um deus”. Gadamer, por sua vez, engloba nessa palavra o teatro, a contemplação dos astros e as embaixadas festivas e religiosas. (Cfr. Engler, Reus M. *A Experiência Pré-Platônica da Teoria*, op. cit.).

⁴¹⁴Um arcaísmo conservado pela língua portuguesa.

Essas noções, ainda anteriores à metafísica, favorecem a tese girardiana da primazia cultural do *rito* sobre o mito e a filosofia. O *teórico* em sentido original é aquele que assiste ao teatro, é o *espectador* dos jogos ou contemplador do lugar sagrado (o templo). Mas essa visão de algo tangível não exclui o sentido metafísico da visão. Ambas são simultâneas e mesmo confundidas, pois o mundo simbólico das sociedades cosmológicas, como Voegelin insistia em dizer, tem *natureza compacta*: não há ainda o “salto no Ser”, diferenciação noética. A distinção rigorosa entre Ser e ente, entre o que está na origem (acima e fora) e o que fora criado (o finito) não faz tanto sentido quando se vive uma constante reatualização do divino nos ritos. Em sentido primordial, o “teórico” ou o “especulador” é aquele que, direta ou indiretamente, assiste à (re)fundação da cultura, seja na encenação ritual da cosmogonia (que é idêntica à teogonia), seja nos deslocamentos sacrificiais em jogos, festividades e apresentações teatrais⁴¹⁵.

Nesse ponto, a intuição de Hegel de que há uma forma espiritual nas imagens artísticas não poderia ser menos auspiciosa. Segundo Magee, ele advoga, como Oetinger, uma nova forma de pensamento na qual a verdade é descoberta por meio da transcendência ou sintetização das formas inadequadas da pura imagem e do conceito abstrato. Já se viu isso desde o *Novo programa do idealismo alemão*, quando Hegel afirmava a necessidade da revalorização da poesia: “A poesia adquire uma dignidade superior por se tornar, de novo, no fim o que era no começo – mestra da humanidade”⁴¹⁶. Ao retornar ao saber poético, Hegel dá um “passo atrás” em relação à metafísica clássica; e se revaloriza a poesia, não é certamente por capricho intelectual. A “magistralidade primacial” da poesia liga-se à expressão de um saber radicalmente originário, o mais *antigo das antigas coisas* que precisa ser restaurado em sua forma lógica, conceitual. Bom leitor da tragédia, Hegel notou que havia algo de especial nela para este propósito. Diferente da filosofia, a poesia trágica *contém* implicitamente aquela forma peculiar que ele estava buscando para a sua filosofia: mais do que método, um *conteúdo* dialético⁴¹⁷.

Ao debruçar-se sobre o simbolismo originário, Hegel encontrava constantemente a dialética e a tríade/Trindade. Inclusive, já via em Heráclito uma articulação incipiente entre tríade/trindade e dialética. Comentando a sentença heraclítica do *pólemos* (o princípio da separação e da reunião), Hegel anota:

⁴¹⁵ Assim, tanto o sentido de teoria enquanto comitiva designada a ver e relatar os rituais estrangeiros, quanto a noção de que o sábio é aquele que viaja para adquirir sapiência a partir de culturas estrangeiras, são noções que permitem tencionar uma unidade entre o rito (atualização da origem), o mito (narrativa da origem) e o logos (discurso “lógico” da origem e de suas determinações).

⁴¹⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*, p. 5.

⁴¹⁷ É o caso especial da Oresteia, que para Hegel é a imagem do Abosoluto no aspecto ético, conforme se verá a seguir.

No caso da inimizade entre os homens, um se afirma como autônomo em oposição ao outro ou é para si — divisão, o realizar-se como tal; amizade e paz, porém, é sair do ser-para-si e imergir na impossibilidade de distinção ou na não-realidade. Tudo é trindade, essencial unidade; a natureza é isto que jamais repousa e o todo é a passagem de um para o outro, da divisão para a unidade, da unidade para a divisão⁴¹⁸.

Seria essa assimilação uma arbitrariedade de Hegel, que estaria a fraudar a história da filosofia para forçar realidade a “entrar” em seu “sistema”? Na verdade, Hegel sempre quis conectar a origem ao fim, e, portanto, é natural que procurasse interligar o *atual* ao *primeiro*. Graças à sua erudição, tanto mais Hegel avançava na investigação do *mais antigo*, acumulando um repertório de informações de sua manifestação, tanto mais deveria ter sentido um grande *espanto* ao verificar aquelas incríveis coincidências que hoje em dia se acredita não ser mais do que diferenças irreconciliáveis.

Segundo dizia Aristóteles⁴¹⁹, pelo espanto os homens chegam e chegaram antigamente ao filosofar. Esse espanto, diz Heidegger, é “aquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marca”⁴²⁰. Qual é essa origem que determina o prolongamento da filosofia? Indica Aristóteles: “Aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis”⁴²¹. Por isso, como afirma Snell: “se para Platão e Aristóteles a vida teórica e contemplativa é mais importante do que a vida prática e eleva o homem acima das coisas terrenas, essa “teoria” contém aspectos de um sentimento religioso que remonta ao *thaumázein* homérico”⁴²². O filósofo não é só amante da sabedoria, mas também do mito. Qual a relação se estabelece entre ambos? Para Hegel, trata-se de duas manifestações de uma mesma Ideia: “Both art and speculation are in their essence divine service - both are a living intuition of the absolute life and hence a being at one with it”⁴²³.

Por isso, Magee acredita que o apreço de Hegel pela “especulação” (enquanto passividade que absorve um conhecimento) é devido à quebra entre a realidade e a imaginação. O conhecimento especulativo das formas simbólicas permitiria acessar um ponto de não distinção (absoluta) entre o finito e o infinito⁴²⁴. De fato, sem especulação não seria

⁴¹⁸HEGEL, G. W. F. Heráclito de Éfeso: C- Crítica Moderna. In: Os Pré-socráticos. Tradução de *Preleções sobre a História da Filosofia* (pp. 319-343) por Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores), p. 108.

⁴¹⁹ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b 12 segs: “*dià gàr tò thaumázein hoi ánthropoi kai nyn kai próton ércsanto philosophēi*.”

⁴²⁰HEIDEGGER, Martin. *Que é Isso – A Filosofia?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 36.

⁴²¹ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11 (I, 2, 982b).

⁴²²SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 37.

⁴²³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Trad. H. S. Harris e Walter Cerf. New York: State University of New York Press: 1977, p. 172.

⁴²⁴Para maiores detalhes, Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel, and the hermetic tradition*, p. 91-124.

possível compreender o processo do Absoluto como um movimento que resulta, como nos mitos, em uma reconciliação. Mas é ainda a natureza mítica desse movimento que deve ser descoberta, ou melhor, redescoberta.

Hegel deve ter se *espantado/admirado* ao verificar as incríveis semelhanças entre filosofia, mitologia e poesia antiga. Longe de ser uma apropriação “arbitrária” de sua parte, a verdade é que a dialética, a Trindade e as tríades aparecem constantemente em diversas culturas. Para o espírito genuinamente filosófico, isso não é mera coincidência. Deve haver alguma *lei* secreta regendo a *aparição* dessas formas. Ao aproximar-se do mito e da tragédia, Hegel buscava desvendar esse mistério: encontrava então sempre aquela lógica trágica que difere da limpidez dicotômica do formalismo lógico da metafísica clássica. Não é por mero diletantismo que Hegel incorporou em sua *Lógica* cada linha da filosofia de Heráclito: o “obscuro” Heráclito, homem religioso, “refletia” o jogo dialético da obscuridade originária.

É a inteligência dos paradoxos da violência sagrada – da violência que cria as diferenças e que também reúne – que faz de Heráclito um filósofo “obscuro”, como já se mostrou. Mas ele só é confuso ao modo como as pessoas comuns, exotéricas porquanto alheias aos mistérios, pensam as relações entre o ser e os entes. Para elas, o sol é o sol e a lua é a lua. Não é esse o caso de um *místico*. Quem raciocina *misticamente* (especulativamente) conhece uma maneira oculta de pensar, tal como sugere o termo *mysterion*, que em grego significa, precisamente, “rito ou doutrina secreta”. Um místico, enquanto iniciado em uma tradição esotérica, pensa de forma “profunda” não porque pensa frivolidades cotidianas, mas porque pensa, repensa e rememora a obscuridade originária. É o caso de todas as filosofias contemplativas, que, por definição, surgem *junto ao templo*. Para um alquimista, por exemplo, o sol e a lua e tudo o mais são ao mesmo tempo contrários e idênticos⁴²⁵. Um alquimista apreende a unidade da identidade e da diferença produzidas na retorta, e, como tal, raciocina de modo “hegeliano” (=místico). A unidade dos opostos, em sua passagem de um ao outro, é exatamente o que Hegel chama, não por acaso, de *especulativo*: “[apreensão da] unidade das determinações em sua oposição”⁴²⁶.

Aqueles que deram o epíteto de obscuro a Heráclito deveriam pensar, pois, de modo não especulativo, tal como ainda hoje se pensa “estruturalmente”. Ao contrário de Heráclito, Aristóteles é conhecido por ser um filósofo de pensamento claro. Sua lógica da não-contradição não admite a indiferenciação: uma mesma ação não pode ser boa e má porque, ao

⁴²⁵Cfr. JUNG, Carl. *Psicologia e alquimia*, p. 57 e ss.

⁴²⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica p. 166.

fim e ao cabo, “todos os contrários podem ser reduzidos ao ser e ao não ser”.⁴²⁷ Aristóteles censura a lógica de (atribuída a) Heráclito porque, em suas palavras, “efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja”⁴²⁸; tampouco admite que “os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito”.⁴²⁹ Aristóteles diverge de Platão em muitos pontos, mas permanece fiel ao mestre quanto à diferenciação.⁴³⁰ Logo, se é o templo que gera a cidade, então Aristóteles, filósofo da polis, só pode censurar Heráclito, filósofo do templo, ao custo de desconhecer que o próprio templo lhe forneceu as condições para colocar entre parênteses a obscuridade de Heráclito⁴³¹.

Se a filosofia do idealismo é estética, então a predileção de Hegel por Heráclito se deve ao fato de que Heráclito é o filósofo do mito e da tragédia. *O obscuro* Heráclito está mais “próximo” da origem e disso resulta sua sabedoria, porque está “especulando” as

⁴²⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002, p. 139.

⁴²⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica* p. 145.

⁴²⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 145.

⁴³⁰ Platão usava o termo *pharmakón* para designar essências diversas: o polo positivo, a cura, usava para o que é socrático, e o pólo negativo, o veneno, usava para o que é sofístico. Essas ambiguidades farmacológicas se relacionam ao *pharmakós*, os escravos que eram sacrificados periodicamente ainda no tempo em que Platão escreveu. Curiosamente, o termo *pharmakós*, esse portador da duplicidade de significados, não aparece uma só vez nos escritos de Platão, porque a metafísica clássica expulsa a indiferenciação devido ao poder destruturador dos conflitos miméticos. O bode expiatório reúne em si as contradições da violência e, enquanto tal, os contrários residem “juntos” nele porque ele é o significante originário que permitiu todas as significações. Assim, entre a lógica formal e a lógica dialética, entre Aristóteles e Heráclito, separados por alguns séculos, há, para a ciência, tanto um ganho quanto uma perda. Com o auxílio da lógica formal, ou entendimento, podemos realizar silogismos, apresentar juízos sobre os fatos, ligar os entes às suas essências, separar o justo do injusto, o ser do dever ser, distinguir entre a boa e má violência, o criminoso e vítima, o homicídio e a legítima defesa, o perseguido e o perseguidor, etc. Já em Aristóteles tem-se, por isso, todas as condições epistemológicas para o pensamento científico e, em especial, para a ciência jurídica. Mas no que a clareza lógica de Aristóteles apresenta um ganho na ordem do conhecer, um avanço gnoseológico, por outro favorece o apagamento dos rastros da “origem”. A dificuldade de dar expressão técnica ao sagrado deriva do fato de que seu fundamento é anterior à linguagem humana. Se se precisar expressar o sagrado em linguagem técnica, ter-se-á que dizer, nele, a violência está consigo em sua absoluta imediatez. A violência não mediada é idêntica a si mesma; não conhece fronteiras em seu interior porque é, em seu movimento, automeiação absoluta: é o veneno que é a cura do veneno, tal como $1+1=1$. Só quando a comunidade aprende a “domesticar” a violência no rito sacrificial, pelo qual a vítima imolada aparece como o primeiro mediador da violência, é que novas mediações rituais tornam-se possíveis e, com isso, também o intelecto tem as condições para perceber as “sutilezas” do que, até então, era o indiferenciado. Uma vez ritualizada a violência, a alteridade entre a boa e a má violência pode ser “*espectada*” por participação na encenação da fundação cultural. Observar um ritual é fazer teoria: é observar a autorevelção do sagrado. Sem a estabilidade dos ritos, a simbolização só pode ser mesmo confusa, “mítica”. Mas se pelas leis da lógica o *ser e o não ser* não podem conviver no mesmo ente, então por que na mitologia pululam os duplos monstruosos, híbridos, hermafroditas ou seres que são misturas de homens e animais? Certamente não é por extravagância, mas pela necessidade imposta pelo objeto sobre o qual recai o ato de cognição, e não pela suposta incapacidade cognitiva do “homem primitivo”. Ora, na medida em que os duplos encarnam a indiferenciação da crise que traz a reconciliação, não é possível, pelos limites da estrutura linguística, fazer um discurso “científico” sobre esse fenômeno, daí a sua expressão mitopoética.

⁴³¹ Só de dentro das estruturas que a violência criou, é que ela pode ser, enfim, “logificada” e codificada: a boa e a má violência podem ser diferenciadas com precisão e rigor técnicos. Que o mundo das essências ou dos entes ideias existam por si só, é difícil de negar, na medida em que só se poderia realizar a função de enlace de três entes na essência ternária se esta tiver uma existência autônoma. De qualquer forma, sem que o rito tenha colocado freios à violência, o intelecto, em sua faculdade de fazer juízos, não teria condições de realizar sua operação (separar e enlaçar os objetos “inteligidos”).

obscuridades do sagrado. Na tragédia, o *pólemos* é o princípio da divisão e reunião, assim como na filosofia heraclítica do *logos*, o *pólemos* é o Ser dos entes, o pai de tudo, inclusive dos deuses. Se na tragédia os heróis e os deuses são moralmente ambíguos, é porque estão submetidos às oscilações polêmicas: suas posições não são fixas porque a lei do conflito alterna constantemente seus lugares. A violência trágica indiferencia e diferencia, desestrutura e reestrutura, divide e reconcilia. Essa digressão permite entender o apreço de Hegel pela *tragédia* e por Heráclito. A Arte está mais “próxima” do mistério do “absoluto” que Hegel desejava desvendar; participa do mistério dessa razão perene, esconde-se nos símbolos sagrados que designam o absoluto. Se a tragédia possui conteúdo dialético, cabe ao filósofo apreender a sua lógica e desenvolvê-la conceitualmente. Desde esse ponto de vista, não parece nenhum absurdo que Hegel buscasse uma conciliação entre razão e arte. Essa “nova” racionalidade, que a um só tempo incorpora o mito enquanto o expressa racionalmente, é a *mitologia da razão perene*: “Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, eis do que precisamos”⁴³².

2.1.2 A Imagem do Absoluto no Aspecto Ético: A Tragédia da Vida Ética

*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 fratricidas 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 mortais” (Ésquilo de Elêusis)*⁴³³

Hegel buscava na poesia trágica a expressão do monoteísmo da razão. Ele a encontrará em *Eumênides*, de Ésquilo, peça que considera a *imagem do absoluto ético*. Não é difícil de entender a razão. A tragédia apresenta os três momentos do lógico-real: a ordem do entendimento é abalada pelo negativo, mas ao mesmo tempo a dialética termina reorganizando a totalidade ética numa forma superior. Apolo, o Deus da luz (indiferença) implica Orestes na oposição com as Erínias (forças do Direito = entendimento) de modo que a indiferença negativa universal converte-se no universal positivo, corporificado em uma instituição jurídico-democrática (o Alto Tribunal ateniense) graças ao trabalho de Palas Atenas (sabedoria), que não elimina a oposição, mas a suprassume, reorganizando a totalidade ética numa forma superior (momento especulativo-positivo).

⁴³²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*.

⁴³³ÉSKUILO, *Oréstia*. Trad. Mário da Gama Kury, p. 185-186.

A tragédia esquiliana será uma influência decisiva para jovem Hegel. Como reconheceu Martin Thibodeau⁴³⁴, em sua obra sobre Hegel e a tragédia grega, o ponto culminante da argumentação de Hegel, no *ensaio* sobre o direito natural (1802-1083), é associação explícita que faz de sua exposição do conceito de absoluto à sua interpretação da tragédia grega, dando continuidade à ideia de vida ética absoluta que havia esboçado no âmbito teológico em *O Espírito do cristianismo e seu destino*: que o *destino* e a justiça trágica fornecem os termos de uma alternativa aos conceitos jurídicos kantianos e cristãos de justiça. No ensaio, Hegel aprofunda a intuição, demonstrando como tragédia expõe uma concepção especulativa de ética e política que permitem considerar uma alternativa às concepções modernas do direito natural, opondo 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. Hegel denomina essa representação da unidade da vida ética do político como a representação da *tragédia da vida ética*.

A obra inspiradora dessa compreensão do direito natural é *Eumênides* peça que encerra a trilogia da *Oresteia*. A partir dela Hegel desenvolve - especialmente no capítulo intitulado “a ciência especulativa e o direito natural”⁴³⁵ - a 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: a relação entre o universal e o particular, o todo e as partes ou o Estado e o indivíduo. Mais do que isso, a peça também expõe (logicamente/especulativamente) 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 conseqüente transformação das *Erínias* em *Eumênides*. Esse movimento é a culminação da trilogia e ilustra a reconciliação que reorganiza a totalidade ética (momento especulativo).

Hegel pode ter deduzido do conjunto desse processo a sua compreensão do absoluto; ou, o que é o mesmo, ter identificado a forma incipiente, ou pré-reflexiva, da ideia perene. Seja desta ou daquela maneira, já no *ensaio* Hegel introduz uma importante perspectiva histórico-sistemática: a compreensão da tragédia como representação do movimento do

⁴³⁴ THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É realizações, 2015, Trad. Agemir Bavaresco Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa.

⁴³⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *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. 58 e ss.

Absoluto. De fato, *Eumênides* apresenta aquilo que Hegel buscava na dialética especulativa: no centro de inteligência 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*, com o restabelecimento da ordem em uma forma superior. Mais do que 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 reconciliação entre destino e razão.

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*^{436 437}.

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, concebendo a guerra o mecanismo que “conserva a saúde ética dos povos⁴³⁸”. Na relação negativa que se estabelece entre os povos, diz Hegel, firma-se a individualidade de cada totalidade ética. A necessidade desse momento negativo é a necessidade do conceito: a guerra é violência indiferenciada que reduz ao nada a determinidade e a fixidez nas relações, evitando que se permaneça em uma “paz duradoura” ou, como em Kant, “perpétua”⁴³⁹. No plano interno dos Estados, 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 estamentos⁴⁴⁰. Enquanto mecanismo que opera o retorno ao universal, a guerra forma assim a *relação das relações* (até então fixas), ou seja, sublima as relações interiores de oposição entre determinidades que geravam contradições sem fim. Nesse sentido, a segurança que o *estamento militar* garante à totalidade ética permite, com efeito, o desenvolvimento do

⁴³⁶No mesmo sentido, THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*.

⁴³⁷A importância da tragédia para a formação da filosofia de Hegel incita a realização de um estudo próprio de *Eumênides* com o objetivo de compreender a intuição estética que está na base da especulação hegeliana da vida ética. O mesmo pode ser conferido na versão expandida deste subcapítulo da tese, que resume uma investigação realizada para a obra de homenagem ao professor Thadeu Weber, em: FRANCK, Wilson. *A Imagem do Absoluto: Hegel e a tragédia da vida ética em Eumênides*, de Ésquilo. In: Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.). (Org.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. 1 ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, v. , p. 171-206.

⁴³⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p.59.

⁴³⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p.59s.

⁴⁴⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p.60s.

estamento econômico, que pode fruir da posse de seus bens e do Direito (em *Eumênides*, ocorre um processo similar: a guerra propicia o nascimento da esfera jurídica na forma do Alto Tribunal ateniense). Por via reflexa, a guerra evita o crescimento da desigualdade que a acumulação econômica produz, equilibrando a tensão no sistema⁴⁴¹. De modo análogo, em *Eumênides*, ocorre 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.

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. Hegel reconhece no processo de resolução da Oresteia, pois, a *imagem do absoluto*⁴⁴². A eticidade e a tragédia do ético indicam, 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”⁴⁴³. Hegel assimila o movimento trágico ao sacrifício e, de forma implícita, ao processo alquímico. A “força do sacrifício”, afirma, 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* purificadora dos alquimistas: “se separa o inorgânico e, reconhecido como tal, se assimila pelo mesmo na indiferença”. Neste movimento, o “vivente” (orgânico), ao relegar o que sabe ao reino inorgânico, reconhece o seu direito - enquanto ausência de articulação científica - como uma parte de si mesmo, e, sacrificando-o à morte, simultaneamente se purifica⁴⁴⁴. O sacrifício purificador elimina a parte irracional - as Erínias, no caso - mas ao mesmo tempo reconhece a sua necessidade. Esse processo que compreende a crise e a reconciliação é a imagem do absoluto, isto é, 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 majestade*⁴⁴⁵.

⁴⁴¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p.67ss.

⁴⁴²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

⁴⁴³HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

⁴⁴⁴HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

⁴⁴⁵HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74-75.

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: o espetáculo do Absoluto produzindo-se a si mesmo. *Eumênides* apresenta, não por acaso, a concepção de destino que se encontra também na especulação de Hegel quanto à astúcia da razão na história. Na procissão que encerra a peça é selada a união (núpcias) entre o destino (Parcas) e a razão (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!”⁴⁴⁶. 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 duas.”⁴⁴⁷

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 destas duas naturezas. O movimento do conflito absoluto destas duas naturezas se 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*, nesta libertação, ela dá sua própria vida, que está vinculada a outra (natureza), e a partir desta ressurgem absoluta, porque nessa morte, que é um auto-sacrifício pelo qual se desprende da natureza (imediate), a morte é reprimida⁴⁴⁸. 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 (=metamorfose das Erínias e seu acolhimento na cidade). Nesta 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 reconciliado⁴⁴⁹.

A comédia, ao contrário, 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 constitui uma ilusão. Para Hegel a comédia expressa, sem dúvida, a *Ideia absoluta*, mas de forma incompleta. 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

⁴⁴⁶ÉSQUILO, *Oréstia*. Trad. Mário da Gama Kury, p. 187.

⁴⁴⁷HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 76.

⁴⁴⁸HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 74.

⁴⁴⁹HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

que venham “a constituir reciprocamente seu destino sério”. A “relação absoluta se alinha, assim, na tragédia”⁴⁵⁰.

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 (= astúcia da razão na história, ou simplesmente o destino). Talvez por isso existam aquelas ambiguidades que o professor Thadeu Weber bem notou nos textos de Hegel. Elas favorecem uma tendência *necessária*. É que a recorrência desse processo (de oposição e reconciliação) na mitologia como na religião fornecem a imagem incipiente do sistema que Hegel desenvolve filosoficamente. Dotar a história com um fim reconciliador frente à crise do mundo não é mais do que reeditar o esquema da tragédia da Eumênides, que fornece a base de sua *mitologia da razão*.

A *imagem* da tragédia da vida ética, diz Hegel, é 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 alcançar a organização ética: de um lado, as *forças* do Direito, que consistem na diferença, e, de outro, Apolo, o “*deus da luz indiferente*”⁴⁵¹, ou o princípio da indiferenciação. As forças estão implicadas no crime de Orestes. O povo, de maneira humana (no Areópago) depositou na urna votos em número igual, reconhecendo a subsistência de ambas, uma ao lado da outra. Mas a mistura dos contrários idênticos (das potências divinas), no receptáculo de morte que recebe as pedras da violência, por si só não se soluciona o conflito; pois não se determinou nenhuma relação entre as forças, nem qualquer proporção entre elas, diz Hegel. 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 restitui a Apolo o homem que foi, pelo próprio deus indiferenciador, implicado na diferença⁴⁵². 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”. Trata-se do momento especulativo do lógico-real. A natureza não é eliminada, mas subjugada 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 Erínias (mecanismo expiatório), convertidas nas *Benfazejas* (violência legal), está condicionada, na

⁴⁵⁰HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 79-80.

⁴⁵¹HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

⁴⁵²HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75-76.

peça, à localização de seu templo, erigido na parte inferior da cidade (assim como, na Filosofia do Direito de Hegel, o poder judiciário é um momento da sociedade civil, portanto logicamente inferior ao Estado). Desse modo, a natureza selvagem (=violência) desfruta da intuição de Atena, entronizada no alto da colina fortificada, e por meio de sua sabedoria divina (a crise) é pacificada.⁴⁵³

2.1.2.1 Estética e Conceito: o processo mito-lógico na imagem ética do Absoluto

Se Hegel reconhece no processo de resolução da *Oresteia* a *imagem do Absoluto*⁴⁵⁴, enquanto tal, ela fornece a chave que nos auxilia não só a entender a inspiração trágica de sua filosofia política, senão a compreendê-la desde a unidade do processo cultural no mecanismo da vítima expiatória. Cabe então demonstrar o processo (lógico-real) do conceito de Hegel à luz da lógica do sagrado. Ver-se-á como o esquema da crise mimética (negativo-dialético) e da reconciliação no mecanismo expiatório (positivo-especulativo) é reproduzido na *Oresteia*, mas com uma diferença essencial quanto ao conteúdo, que se liga ao momento cultural da tragédia em relação aos antigos mitos (fundadores): a crise mimética retratada não é a que se resolveu-se no assassinato do bode expiatório, mas a crise sacrificial que se sucedeu a partir da queda do rito fundador. Eumênides narra, pois, a queda do sacrifício e a suprassunção do mesmo na forma do poder judiciário, mantendo a forma lógica da narrativa mítica (idêntica ao do conceito de Hegel). Veja-se.

2.1.2.2 A passagem do entendimento ao dialético-negativo: queda da ordem mítica e crise sacrificial em Agamenon e Coéforas

O tema⁴⁵⁵ 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.

⁴⁵³HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 76.

⁴⁵⁴HEGEL, Georg. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 75.

⁴⁵⁵ Para uma versão expandida do estudo deste subcapítulo, cfr. FRANCK, Wilson. A Imagem do Absoluto: Hegel e a tragédia da vida ética em *Eumênides*, de Ésquilo. In: Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.). (Org.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. 1 ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, v. , p. 171-206.

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 Átridas⁴⁵⁶. 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, 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,

⁴⁵⁶Cfr. ÉSQUILO. *Oréstia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991. Tradução: Mário da Gama Kury.

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 acabou 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 mãe⁴⁵⁷. 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

⁴⁵⁷ A rainha assassinou Agamenon valendo-se de um ardil, mas também foi assassinada por seu filho graças a um estratagema similar.

(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)⁴⁵⁸. 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 (é o que Hegel chama de a contradição interna do entendimento, que o momento dialético expõe). 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 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 (entendimento), no caso de Agamenon e Ifigênia, se repetirá entre Clitemnestra e Agamenon e depois entre Orestes e Clitemnestra (momento dialético que expõe a contradição interna ao sistema de entendimento). 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 (entendimento), 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 expiatório⁴⁵⁹. 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

⁴⁵⁸Como 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 (Cfr. a Fábula 530 de Esopo, em *Aesop's Fables*. Trad. Laura Gibbs. Oxford University Press (World's Classics): Oxford, 2002).

⁴⁵⁹Sobre 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.

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 (passagem do entendimento ao dialético-negativo).

A lógica do todo contra a parte, ainda forte no primeiro sacrifício, opera a sua dissolução dialética nos atos profanos que 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”⁴⁶⁰. Essa negatividade só será superada na última peça, que retrata o drama da perseguição e julgamento de Orestes, e que corresponde à passagem do dialético negativo ao positivo especulativo. Cuidemos dela.

2.1.2.3 O momento Dialético-negativo: o auge da crise e a preparação para a reconciliação

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*⁴⁶¹. A vítima, desta vez, é Orestes, o alvo da violência do todo que suprime a parte. O herói padece da 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

⁴⁶⁰HEGEL, 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.

⁴⁶¹Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

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 mágico⁴⁶². 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 Clitemnestra⁴⁶³. 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 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 abatida⁴⁶⁴. 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

⁴⁶²Um 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.

⁴⁶³Dirigindo-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).

⁴⁶⁴“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).

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 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 flagelo⁴⁶⁵. 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 rito⁴⁶⁶. 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 vingadoras⁴⁶⁷. 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 porque a pretensão vingativa das Fúrias é tão justa quanto a vingança que Orestes exerceu sob o imperativo do deus. Entretanto, enquanto as Erínias

⁴⁶⁵ 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).

⁴⁶⁶ “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).

⁴⁶⁷ 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).

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”⁴⁶⁸, 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, 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 repristinar 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

⁴⁶⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética*, IV. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2004, HEGEL, p.235 e ss.

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*.⁴⁶⁹” 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”⁴⁷⁰, 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.⁴⁷¹ 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 Hegel⁴⁷², 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 crise⁴⁷³.

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 da razão, com sua balança, pesará os lados e decidirá o litígio. O momento dialético cumpriu seu papel de dissolução dos contrários, preparando a passagem para a reconciliação. Entra em cena o momento especulativo do Lógico-real.

⁴⁶⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética*, IV, p. 237.

⁴⁷⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, Petrópolis: Vozes, 1992 p. 24. Tradução Paulo Meneses Com a colaboração de José Nogueira Machado, p. 24.

⁴⁷¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 24.

⁴⁷²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 24.

⁴⁷³Alega 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).

2.1.2.4 O momento especulativo-positivo: 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 inquirido 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: a deusa volta-se ao acusado para ouvir a sua versão, e o perseguido, ora investigado, alega estar livre de mácula pela prescrição de seu crime⁴⁷⁴.

Mas o caso de Orestes impõe um dilema à deusa. Se Atena inclinar-se para o direito de Orestes, declarando a perseguição iníqua, terá de encontrar uma alternativa à crise⁴⁷⁵, 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 litígio⁴⁷⁶ judicial. 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”⁴⁷⁷. Por sua vez, se a causa da defesa triunfar sobre os acusadores, o coro prevê o colapso da ordem⁴⁷⁸. Pois as

⁴⁷⁴Orestes: “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).

⁴⁷⁵Palas: “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.164 trad. Mário da Gama Kury).

⁴⁷⁶ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 164; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁷⁷ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 222. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

⁴⁷⁸Coro: “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/ licitamente 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

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 “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 vê-lo inesperadamente feito joguete de males sem remédio, incapaz de se elevar à superfície da onda”⁴⁷⁹.

Mas a oposição entre Apolo e as Erínias não gera a mútua anulação dos contrários. Palas, enquanto simboliza a razão especulativa, reconhece a necessidade da reconciliação. O Tribunal, apresentando-se somente pelo aspecto da 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?”⁴⁸⁰. 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”⁴⁸¹.

Com a recomendação de uma dose de temor para o bom funcionamento da Justiça, Palas Atena inicia o movimento especulativo de reconciliação entre o político, enquanto necessidade da violência do todo contra a parte (Diferença e força do Direito), com o jurídico, enquanto razão universal que reconhece a validade dos direitos que foram feridos (Identidade, igualdade de Direito). Ambas as esferas (do *Conceito*) são importantes para a organização da totalidade ética. Mas para a alquimia ética funcionar, é preciso um momento de obscuridade inicial, em que os elementos da identidade e diferença estejam misturados, para depois passarem pela *separatio*, que purifica os elementos ao estabelecer a distinção (interna) entre eles, que só então podem ser reconciliados na “síntese” especulativa como a *unidade da identidade e da não identidade* (=conceito).

O momento inicial é representado 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

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).

⁴⁷⁹ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 212; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

⁴⁸⁰ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 174; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁸¹ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 220; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

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 (o aspecto da força que subjaz ao Direito). Assim, a contradição entre o *pólemos* e *logos*, que gerou a queda da estrutura sacrificial, é resolvida pela reconciliação entre essas duas esferas a partir da emergência do Poder Judiciário.

Resta demonstrar como ocorre essa 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 humilhar⁴⁸²”. 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 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”⁴⁸³.

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.⁴⁸⁴ 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”⁴⁸⁵ Só a sabedoria da deusa mantém, na “*síntese*” especulativa, o Direito e a Política; só ela 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

⁴⁸²ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 179; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁸³“Coro: [...] Ah! Nossa vingança!/ Caindo sobre vosso chão, a praga/ será a ruína deste território!” (ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 178s; trad. Mário da Gama Kury).

⁴⁸⁴ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 178s; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁸⁵ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 159; trad. Mário da Gama Kury.

encerrados/ (aqui, porém, eles não nos são necessários).”⁴⁸⁶ 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 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 gaiola⁴⁸⁷.

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 originais,⁴⁸⁸ 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? Dize!”⁴⁸⁹ Palas responde imediatamente: “Aquelas que trazem vitórias sem tristeza”⁴⁹⁰. 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 instituição judiciária, do

⁴⁸⁶ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 180; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁸⁷ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 181s; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁸⁸ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 181; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁸⁹ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 183; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁹⁰ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 184; trad. Mário da Gama Kury.

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.

2.1.2.5 O poder mágico que converte o negativo em positivo: a metamorfose das Erínias

Com a fundação do Alto Tribunal, as forças subterrâneas, sob a razão da deusa⁴⁹¹, 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 pranto”⁴⁹². Como o *Pólemos* de Heráclito, a violência das Fúrias é o princípio da diferenciação, distribuindo a uns felicidade, a outros tristeza. A Diferença está, pois, restaurada. 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 mundo mítico-sacrificial, que desaparece na medida em que a função das forças subterrâneas é “superada e guardada” nas novas instituições criadas.

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 à benéfica, encontra-se 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 fratricidas 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 mortais⁴⁹³.

⁴⁹¹“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.).

⁴⁹²“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).

⁴⁹³ÉSQUILO, *Oréstia*, p. 185s; trad. Mário da Gama Kury.

O remédio para os males da cidade é “que odeiem com um só coração⁴⁹⁴”. Trata-se, nas palavras de Palas Atenas, da *descoberta da via dos desejos amistosos*⁴⁹⁵. 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/ fordes veneradas para sempre,/mostrar-vos-eis unânimes ao mundo,/ levando minha terra - esta cidade -/ pelos caminhos retos da justiça”⁴⁹⁶.

2.1.3 A Mitologia da razão

Se Hegel identifica o lógico-real nas Eumênides, de onde retira a intuição de sua teoria especulativa do direito natural, é porque ela apresenta a estrutura da mitologia, embora simbolize a passagem das instituições sacrificiais às jurídicas (tema comum das representações trágicas). Devido à perda da eficácia do sacrifício (que corresponde ao problema político de Hegel: a lógica do todo que exclui a parte sem justiça), a violência sagrada tornou-se profana, engendrando uma situação de *todos contra todos*. A sucessão de crimes gerada correspondente ao que Hegel denomina de “juízo negativamente infinito”.⁴⁹⁷ Essa negatividade só será superada na última peça, que retrata o drama da perseguição e julgamento de Orestes, que é na verdade o drama do bode expiatório perseguido pela coletividade: o todos contra um. Não por acaso, palavra tragédia é derivada de *tragosoiodé*, “canções dos bodes” (combinação de *tragos*, “bode”, e *odé*, “canto”), e origina-se dos ritos dionisíacos de sacrifício, retratando poeticamente o desmembramento e a reconciliação do evento fundador. A reconciliação, contudo, vem na forma do conceito: unidade da identidade e diferença. A ordem mítica (tirania e sacrifício praticada entre os argevos) é apenas uma fase do conceito, que culmina em seu desenvolvimento como ordem racional (o Direito e a democracia ateniense), em cumprimento à razão especulativa que apresenta, como

⁴⁹⁴ ESQUILO, *Oréstia*, p. 233; trad. Manuel de Oliveira Pulquério.

⁴⁹⁵ ESQUILO, *Oréstia*, p. 186; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁹⁶ ESQUILO, *Oréstia*, p. 186s; trad. Mário da Gama Kury.

⁴⁹⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *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.

necessidade, a reconciliação entre a realidade suprema (Zeus) e o destino político do Espírito (Parcas).

O movimento trágico, para Hegel, é mais uma das manifestações da *ideia perene*, e provavelmente venha daí o seu projeto de uma *mitologia da razão*: o simbolismo trágico expressa a verdade do Todo, e com tal ele deve ser traduzido conceitualmente. Racionalizar o mito, ou, o seu inverso, mitologizar a razão, é o que “até então ninguém havia pensado”, diz Hegel: “devemos ter uma nova mitologia, mas esta mitologia deve estar ao serviço das ideias”. Com sua *mitologia da razão* Hegel pretendia abolir a separação entre esotérico e exotérico, e nesse contexto começa a forjar-se a personalidade do evocador cujo projeto será o de restaurar o saber originário. Sem a diferença hierárquica do saber, acreditava Hegel, “ilustrados e não-ilustrados devem dar-se as mãos” e “a mitologia deve tornar-se filosófica e o povo racional, a filosofia deve tornar-se mitológica, para que os filósofos se tornem sensíveis. Reinará então, no meio de nós, a unidade eterna”⁴⁹⁸. É nesse contexto que surge, pois, a ideia de uma *nova (terceira) religião* e o seu anunciador: um “Espírito superior, enviado pelo céu”, diz Hegel, fundará uma “nova religião”⁴⁹⁹.

Provém provavelmente da tragédia o traço característico de Hegel, que Magee aponta como compreensão que o papel da filosofia é a de ser uma espécie de *veículo das musas*, do divino: o filósofo é como um oráculo através do qual o Espírito expressa a si mesmo e, ao mesmo tempo, é um espectador do espetáculo do Absoluto. E dado que toda filosofia, assim como a religião e a tragédia grega, implícita ou explicitamente possuem uma natureza dialética, então a atividade dialética já pressupõem a posse de uma sabedoria inconsciente, embora incipiente, da *filosofia perene*. A *mitologia da razão*, objetivo do programa do idealismo alemão, é o próprio sistema ético de Hegel: a tradução conceitual das formas simbólicas nas quais o Absoluto se manifestou. Suas fontes são as formas originárias manifestadas religião e em seus prolongamentos na filosofia pré-socrática e suas reminiscências na tradição hermética. O interesse de Hegel nesses temas não é, por isso, puramente casual ou banal, nem mesmo “místico” (no sentido de “irracional”). Hegel pretende transformar em ciência (= saber efetivo) o conteúdo expressado na arte trágica, representado na religião e parcialmente sabido na filosofia. A tradução dessa sabedoria em forma de filosofia especulativa é o seu empreendimento: o saber que absorveu o conteúdo prévio ainda não científico. Sendo inspirada na religião, na mitologia e filosofia pré-socrática, é, pois, um prolongamento do sagrado na forma de ciência, como se verá melhor.

⁴⁹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte*: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão, p.5.

⁴⁹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte*: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão, p.5.

2.1.4 Dialética e Magia: ciência da (re)criação de ordem

Jacob Bhöme acreditava que Deus, com um ato de magia, havia criado o mundo do *nada*. No fragmento da *nova religião*, Hegel fala que somente o Eu “absolutamente livre” (como ser consciente de si) é “capaz de criar o mundo *ex nihilo*”⁵⁰⁰. Como lembra Magee, a dialética de Hegel na Lógica é “precisamente algo como a criação de algo (Etwas) a partir do nada (Nichts)”⁵⁰¹ o que lembra exatamente a noção de “magia” do *philosophus teutonicus*. Na proto-dialética do místico protestante, Deus cria a si mesmo como Espírito numa espécie de alta magia, pois a magia é criação desde si mesmo: é a totalidade das formas do Ser de todos os seres. Desse modo, a “primeira Magia” é, não por acaso, “Deus em sua tríade”...⁵⁰² Portanto, pode-se dizer que realidade é “mágica”, e seu fundamento é a alta magia da *causa primeira*.

Por sua vez, para fundar o novo mundo do espírito livre, Hegel precisaria acessar a *primeira magia* misticamente, rememorando Deus em sua tríade originária. Já se expôs como, na Lógica, Hegel pretendia exatamente expor Deus tal como ele “é” antes da criação do mundo, na eternidade. Sua natureza é, sabidamente, uma tríade (que se desenvolve como Trindade = Ideia, Natureza e Espírito).

Pois bem, desde esse puro Éter é possível renovar o mundo acessando a potência da “magia” divina. Não se deve tomar a magia em sentido pejorativo, tal como ela é concebida atualmente por cientistas que negam a própria origem de seu ofício. A magia enquanto ciência tradicional busca reproduzir, por outros meios, os efeitos transformadores ou regeneradores do assassinato fundador. Enquanto a magia operativa reproduz o mecanismo ritualmente (“rituais mágicos”), a magia “especulativa”, por assim dizer, o reproduz logicamente. Essa reprodução lógica é que o Voegelin denomina de evocação de ordem, a reprodução da cosmogonia para a criação de um *cosmion*, uma analogia cósmica. O objetivo das ciências tradicionais, ciências “adjuntas” do sacrifício, por assim dizer, é produzir um tipo de transformação. O fim da ciência alquímica é a transmutação dos metais vis da mesma forma que o fim da magia operativa é a metamorfose de um ente ou transfiguração de uma realidade, algo como o que Hegel entende como o *poder mágico que transforma o negativo em Ser*.

Na lógica de Hegel, a transformação não é própria do momento especulativo do lógico-real, que é a finalização do processo evocatório (a ideia realizada), mas sim do dialético, o intermediário entre o imediato e o fim (realizado). Cabe ao momento dialético,

⁵⁰⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*, p. 3.

⁵⁰¹MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 222.

⁵⁰²MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 222.

portanto, operar a passagem do negativo ao positivo. Assim, se o especulativo é sinônimo de místico, como Hegel explicitamente declara, então poder-se-ia dizer que, implicitamente, o dialético-negativo é sinônimo de magia.

Como Hegel concebe a dialética como método e conteúdo, então se pode dizer que a magia, assim como em Böhme, é o ser de todas as coisas (a realidade é autotransformação), mas, ao mesmo tempo, é o método para produzir (transformar) a ordem conforme o seu fim. Para compreender a lógica de Hegel como ciência do sagrado é preciso investigar, então, a relação entre dialética enquanto método, enquanto conteúdo (negativo, violência) e enquanto transformação (magia).

Pelo lógico-dialético Hegel buscava superar a categoria do pensamento denominada *entendimento*. Como observou Heidegger, esta é a razão pela qual Hegel tenha apreendido a essência do obscuro Heráclito: pois que a filosofia dos pensadores originários exclui todo o pensamento constituído meramente no plano do entendimento. Heráclito é um pensador do templo, dialético, e Aristóteles é o pensador da Pólis, da não contradição. Enquanto a especulação reflete a lógica da tragédia, a lógica do entendimento reflete a lógica do sistema judiciário. O entendimento é propriamente a razão do juízo, o ato de um *intendente* que (in)tende para *entesar*, que pre-tende à fixidez. Nesse sentido a lógica jurídica já estabilizou logicamente a violência que, na tragédia, é fluida. A fluidez, simbolizada no mundo antigo por dilúvios, é ambígua porque está relacionada aos efeitos maléficos e benéficos da violência. Essa é ainda o ponto de vista de Heráclito, para quem “tudo flui”, tendo no pólemos o elemento de separação e no Logos o de reunião.⁵⁰³ Dialeticamente, um ente converte sua essência em outra, tal como o rei herói, Édipo, torna-se vilão (=bode expiatório), assim como as Erínias perseguidoras tornam-se, na Orestéia de Ésquilo, as benfazejas Eumênides. Por isso, diz Heráclito: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade”⁵⁰⁴.

Se o dialético-negativo é sinônimo de violência, isso ocorre porque a transformação de crise em ordem é, enquanto método, um derivado do rito de sacrifício, o qual ensina a transformar “magicamente” (=dialeticamente) a má violência em boa. No sacrifício simula-se um conflito e executa-se a morte de um bode expiatório, que funciona (logicamente) com um *terceiro excluído*. Esse rito desloca-se, por sua vez, em sistema judiciário, no qual a violência recai não mais sobre um terceiro, mas sobre um dos antagonistas cuja tese jurídica será decretada inválida em detrimento da outra, após o momento dialético-negativo de confronto

⁵⁰³“O contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.” Frase atribuída a Heráclito. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 2. 1155 b 4.

⁵⁰⁴ Frase atribuída a Heráclito. ORÍGENES. *Contra Celso*, VI, 12. In: Os Pré-Socráticos. 2ª ed. São Paulo: abril cultural, 1978. p. 87.

de teses. O sistema judiciário não é considerado “mágico”, pois de fato transforma o caos em ordem e converte indeterminado em determinado. É próprio da cultura aprender a separar o efetivo (a ciência) do inefetivo (a magia). Aliás, só o racional é efetivo, como diz Hegel. Pois bem, no campo da filosofia o papel do método dialético não é diferente. O próprio método de Platão é praticamente indutivo: nos diálogos platônicos estabelece-se uma dialética entre os personagens, em geral tendo Sócrates como protagonista, e ao final uma verdade é revelada (rememorada, na verdade) na forma de mito.

Sem uma adequada teoria do rito, entretanto, jamais se entenderá a filosofia, o Direito, a ciência e a “magia”. A cultura emerge da repetição do evento fundador, de onde emergem os sistemas autônomos. Só a descoberta desse rito original permite captar a *unidade concreta* do processo cultural, pois é o rito que educou a humanidade, e o método dialético deve ser compreendido como um desdobramento do evento fundador. Em *O nascimento da filosofia*, Giorgio Colli observou muito bem essa estranha relação entre dialética e violência:

Na discussão (...) o respondente pode defender a sua tese. Mas geralmente isto de pouco lhe servirá. O perfeito dialético se encarna no interrogante: ele coloca as perguntas, dirige a discussão dissimulando armadilhas fatais para o adversário, através de longos rodeios argumentativos, solicitações de anuência sobre questões óbvias e aparentemente inofensivas, que acabarão se revelando essenciais para o desenvolvimento da refutação. É de se lembrar o caráter de Apolo como deus “que golpeia a distância”, cuja ação hostil é protelada: isso se encarna tipicamente no interrogante dialético, o qual, sabendo que vencerá, adia, antegoza a vitória, interpondo as tramas errantes de seu argumentar. Desse ponto de vista, ainda resta um fundo religioso na esfera dialética: a crueldade direta da esfinge torna-se aqui uma crueldade mediada, disfarçada, mas, nesse sentido, até mais apolínea. Há quase uma ritualidade no quadro do embate dialético, que normalmente se desenvolve frente a um público silencioso. Ao final, se forem respeitadas as regras, o respondente deve render-se como todos esperam que deva sucumbir, como se fosse para a realização de um sacrifício. Aliás, pode-se até mesmo não ter plena certeza de que, na dialética, o risco não fosse mortal⁵⁰⁵.

Essa observação de Colli possibilita descobrir a origem do pensamento Ocidental, que Heidegger tributava a Heráclito, sem contudo apreender a unidade entre o método e conteúdo dialético. A esfinge coloca um *próblema*, um desafio, um enigma ou “obstáculo” que faz “cair”. O enigma precisa ser desvendado para que o entrave seja superado, sob pena do desafiado ser “devorado”. Mas, curiosamente, as perguntas aparentemente inofensivas revelam-se cruciais. Obviamente, quem conduz o jogo já conhece o resultado; mais parece uma repetição, um jogo de cartas marcadas, do que um debate fortuito. A razão disso deve-se ao rito. Antes de ser um embate “técnico” entre os sábios, a dialética é uma *simulação* do mecanismo expiatório: emula-se um combate “lógico” entre um acusador e um respondente.

⁵⁰⁵COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*, p. 68-69.

Se o acusador tem o apoio do público, que espera a derrocada do respondente, é porque se tem um “todos contra um”; e se o final da trama é adiado, não é para dar um tom dramático à caçada “intelectual” contra o “sábio”, mas para que todos os erros sejam devidamente apontados de modo que ao respondente não reste outra alternativa senão confessar-se culpado e render-se à morte simbólica nas mãos de seus detratores. Não por outra razão, é também uma dialética que ocorre no teatro grego original. O coro acusa; o herói trágico defende-se. A dialética do teatro, que na origem era formada apenas pelo coro e pelo herói, reproduz a “verdade” do discurso inculpatório, como aquele que imputou ao rei Édipo o parricídio e o incesto. Não há alternativa intelectual para o respondente: a onisciência oracular conhece todos os argumentos e já traçou um destino do qual nenhum humano pode escapar.

Assim como os ritos de iniciação guerreira importam na luta contra um “monstro” que devora a comunidade, do mesmo modo a atividade intelectual, mágica e jurídica, é a continuação do conflito entre a coletividade e a vítima expiatória. Mas o objeto científico é a crise personificada na besta que põe um *próblema*, um “escândalo”. Girard notou que a palavra grega utilizada nos Evangelhos para designar a crise mimética é o *skandalon*, comumente traduzida como “pedra de tropeço”. Ela deriva da raiz *skadzo*, que significa “eu manco”, e é utilizada para designar um termo que em hebreu significa algo que ao mesmo tempo atrai e repele, como o modelo que se torna obstáculo. Por sua vez, a soma dos pequenos escândalos leva ao escândalo universal que se resolve na polarização do todos contra um.

Nesse sentido, Jesus advertiu seus discípulos (especialmente Pedro) de que eles ficariam “escandalizados” por ele (Marcos 14, 27). Esse uso de *skandalizein* sugere que a força mimética que opera na violência de todos contra um é a mesma violência que opera nas rivalidades miméticas entre indivíduos. O escândalo tem, por isso, um duplo significado, quer se trate de um antagonista individual, um rival, quer se trate de um antagonista coletivo, inimigo público. Esse duplo aspecto aparece na diferença entre os evangelistas quando da passagem que retrata a visita Jesus à comunidade dos Gerasenos. Em Marcos, o endemoninhado geraseno, perseguido por sua própria comunidade, tem um aspecto coletivo e individual, porque responde a Jesus que seu nome “é” Legião, porque “são” muitos. O jogo com as palavras quer indicar o jogo entre unidade e multiplicidade, o problema dialético por excelência. Já em Mateus, quem vai ao encontro de Jesus são dois endemoninhados, que vinham dos sepulcros. A crise do Um-Múltiplo é um obstáculo intransponível: “Eles eram tão violentos que ninguém podia passar por aquele caminho.” Trata-se de uma nuance com finalidade revelatória: em um caso, existem os duplos rivais, e no outro, a crise. Isso significa

que o primeiro leva ao segundo na medida em que ninguém atravessa a crise mimética sem contaminar-se, pois o escândalo atrai e derruba⁵⁰⁶.

Jesus resolve o impasse da indiferenciação entre o um e o múltiplo operando um exorcismo, uma espécie de “magia”. Ele envia os espíritos a uma manada de porcos, que se precipitam por um desfiladeiro e caem no mar. Este é o mesmo caso que acontece na dialética entre a Esfinge e Édipo. Como representa a crise, a esfinge faz cair quem tenta passar por seu caminho. Édipo, entretanto, resolve o “problema”, e a Esfinge, tal como os porcos no seu correspondente evangélico, se precipita por um penhasco. Édipo resolve a indiferenciação/indeterminação criando uma diferença/determinação que se estabelece entre ele, que aparece como singularidade, em contraposição à Esfinge, que, tornando-se agora multiplicidade simples oposta ao singular, desvanece na diferenciação. Essa desambiguação é fruto de um sinal que “diferencia” Édipo da coletividade indiferenciada que a Esfinge simboliza. Não se trata do crime de parricídio e incesto (delitos de indiferenciação entre pai e filho); Édipo só se convence “criminoso” quando descobre que seus pés defeituosos e inchados constituem a única evidência concreta do parentesco com Laio e Jocasta. O parricídio e o incesto serviram de pretexto para o verdadeiro motivo: a “diferença” física que garantiu a imputabilidade da culpa pela contaminação violenta da peste de Tebas. Sófocles inclusive recorreu a vários parônimos das palavras que compõem o nome de Édipo – Oedi (Οἰδί: inchado), Pus (πους: pés) –, criando jogos de linguagem para fixar a atenção do público nessa deformidade: Tirésias chegou a referir-se a Édipo como deinopus (δαινό-πους), “pés malditos”. Aliás, Édipo só decifra o enigma por causa de sua condição de trípūs : Qual o animal que, possuindo voz, anda pela manhã com quatro pés (tetrapus: τετράπους), ao meio-dia com dois pés (dípus: δίπους), e ao entardecer com três pés (trípūs: τρίπους)? Pela repetição do lexema pus (πους), é fácil compreender porque o Herói de “três pés”, apoiado na vara devido à deficiência física, decifrou o enigma. Édipo “mata” a charada porque ele é a diferença que a Esfinge indiferenciada exige para ser resolvida⁵⁰⁷.

A vítima expiatória, como agora se pode notar, funda o rito de decifração de problemas. Mas como seu assassinato é passagem do indeterminado/indiferenciado determinado/diferenciado, ela é também conteúdo. Hegel estava certo em sua intuição, embora desconhecesse exatamente o esquema por trás da dialética em sentido primordial.

Da emulação da luta intelectual entre a totalidade acusadora e a vítima que se defende tem-se o primeiro modelo de “discussão sagrada” que diverge da opinião ordinária: um

⁵⁰⁶ Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

⁵⁰⁷ GALVÃO, Christiano. Os Pés da Vítima. Disponível em: < <http://renegirard.com.br/blog/?p=549> >. Acesso em: 29 de junho de 2018.

método propriamente dito, que em grego (*methodos*) significa meta, rota para o saber e, em um dos sentidos mais reveladores, *perseguição*. Já se sabe que a crise busca um culpado. A perseguição e o assassinato do bode expiatório ensina o primeiro caminho para sair de uma grave crise.

É esse o drama retratado também no livro mais antigo da Bíblia, o Livro de Jó, em que é estabelecida uma dialética entre os amigos Elifaz, Baldade e Zofar, contra Jó. Os amigos invejosos imputam a culpa da crise social a Jó, que defende-se das acusações. Querem fazer Jó “cair”, e para isso se valem de artimanhas intelectuais, para que ele confesse sua “culpa” e aceite seu destino, que é trilhar a *rota antiga dos homens perversos*. Para que essa “método” seja eficaz, a vítima do linchamento, como Jó, deve declarar-se culpada, isentando os acusadores. Esse é o motivo pelo qual os amigos invejosos forçavam Jó a confessar⁵⁰⁸ os mesmos crimes cometidos por seus antecessores, os homens de outrora que haviam trilhado o “caminho antigo”⁵⁰⁹. A perseguição ao bode expiatório é o primeiro “método”, o caminho

⁵⁰⁸A confissão tem uma importância central nos ritos sacrificiais, pois redime os perseguidores e reafirma a infalibilidade de sua Justiça. A confissão, portanto, é a garantia da perfeição do mecanismo vitimário, pois não deixa margem a contestações e, ainda, permite a realização da catarse coletiva à custa do bode expiatório. Portanto, para que o ciclo da violência unânime se feche, é necessária também a adesão da vítima, como no caso de Édipo. Jó, ao contrário, segue clamando sua inocência apesar de todas as adversidades, o que impede que se forme a união sagrada contra ele. Édipo é a vítima ideal, Jó é seu oposto.

⁵⁰⁹Para Girard, Jó é o bode expiatório de sua comunidade, e a descrição de sua história é o relato da tensão entre o sagrado violento (sacrificial e produzido pela multidão de linchadores) e o sagrado não violento (que concede a palavra às vítimas). Por isso se trata, em suma, da tensão entre a justiça dos perseguidores e a justiça das vítimas. As desgraças que abatem sobre Jó estão enumeradas no prólogo do livro desse personagem, o qual havia perdido seus filhos e seu rebanho, e também lhe incomodavam as feridas. Sua degradação era tamanha que, no paroxismo da crise, adquiriu características animais, como o “mau cheiro” de um bode (expiatório): “Ele afastou de mim os meus irmãos, os parentes procuram evitar-me. Abandonam-me vizinhos e conhecidos, esqueceram-me os hóspedes de minha casa, Minhas servas consideram-se um intruso, a seu ver sou um estranho. Chamo a meu servo, e não me responde, devo até suplicar-lhe. À minha mulher repugna meu hálito, e meu cheiro, aos meus próprios irmãos. Até as crianças me desprezam e insultam-me, se procuro levantar-me. Todos os meus íntimos têm me aversão, meus amigos voltam-se contra mim”.(Jó 19, 13-19). Embora em sua fala fique evidenciado que todos os seus males são causados pelo desprezo daqueles que o cercam, Jó acredita que Satanás, com a permissão de Deus, é seu perseguidor. É exatamente contra a violência coletiva do linchamento, dessa justiça da retribuição, que ele se insurge. Ciente de sua inocência, Jó não consegue compreender por que Deus permite a situação em que se encontra. Ele percebe e descreve claramente a polarização do ódio universal que se forma contra si, que une a comunidade: com um só coração todos o odiavam. Jó é o bode expiatório dos bodes expiatórios: a vítima da violência unânime. Jó jamais previra que seu povo se ergueria contra ele. Homem público infalível, a justiça era sua túnica; o direito era seu manto e seu turbante. Sua voz emudecia os líderes e à sua presença todos se levantavam. Ninguém jamais ousava retrucar suas palavras. Seu prestígio e liderança, que eram reconhecidos por todos, fazia-o crer na impossibilidade de uma virada em sua vida. Entretanto, tal qual Édipo, Jó trilhava, sem saber, a “rota antiga dos homens perversos”, uma rota que conduz à perseguição e ao linchamento. Jó passa de ídolo popular a bode expiatório. Longe de ser culpado por essa virada, ele é a vítima de uma caprichosa e súbita mudança na opinião pública, sobre a qual não se sabe o motivo. Seus concidadãos, antes unidos em sua adoração, agora se unem para hostilizá-lo. Jó percorre o que seu “amigo” Elifaz chama de “os velhos caminhos por onde andaram os homens perversos”. Esses caminhos se iniciam no poder e riqueza e terminam em um terrível desastre. Jó está percorrendo as últimas curvas do caminho. O destino dos “homens perversos” está sempre ligado a uma base comum: a conversão da multidão exaltadora em multidão perseguidora, ou, na perspectiva de Girard, a conversão do mimetismo que une pela adoração ao mimetismo que une pelo ódio (contra o bode expiatório). Elifaz, “amigo” de Jó, tenta convencê-lo de que o melhor que ele tem a fazer é confessar-se culpado e aderir a seus detratores, já que se desencadeou contra ele uma “Justiça Popular” infalível, que não poderia ter outra origem senão divina. A ascensão e a queda dos poderosos seriam, para Elifaz, apenas as duas faces da mesma moeda. Exatamente como nas tragédias gregas, o destino de Jó já estaria traçado;

seguro que deve repetido “metodicamente”, isto é, com medo (*methus*), para obter a pacificação simulando a própria desestruturação da comunidade. Enquanto tal, a vítima transforma-se no caminho entre os contrários, transforma-se em método porque ela é também o próprio conteúdo. Enquanto causa da cisão e da reconciliação, ela é conteúdo dialético. Na repetição do processo dialético é ela que “ensina” o método. Ela gera a *forma* do seu “próprio” conteúdo. Enquanto reúne os contrários, é o *fim* a ser alcançado; enquanto permite a reunião, é o *meio* para se alcançar o fim; e enquanto causa da cisão, é o *início* gerador do processo. Ela é o método-conteúdo que Hegel buscava: enquanto reúne os contrários transformando crise em reconciliação, é conteúdo dialético; enquanto é a repetição ritual desse processo, é o primeiro método dialético⁵¹⁰.

Compreendida a relação entre o conteúdo-método dialético com a violência e o evento fundador, resta entender sua associação com a magia (transformação). A metamorfose, comumente associada ao momento final da dialética, simboliza uma reviravolta inesperada no auge da contradição, o milagre e a providência divina. Não por acaso, as metamorfoses míticas e trágicas são produzidas pela violência (dialético-negativo). Enquanto tentativa de realizar a metamorfose, a magia opera também com violência (potência que *transforma o negativo em ser*). Há, na poesia Greco-romana tardia de Ovídio, a evidência de que a

não haveria outra coisa a ser feita senão render-se ao sagrado violento, ao linchamento da comunidade. Mas ao contrário dos heróis gregos, Jô não se rende à multidão. Os “amigos de Jô” queriam a todo custo minar e enfraquecer sua resistência, invocando, em tal tentativa, turbas de animais e “exércitos celestes”. Ao contrário de agirem imbuídos por uma amizade verdadeira e defenderem Jô contra a multidão, os “amigos” estão tomados pela violência. Jô, portanto, se vê completamente cercado de inimigos. A fala dos falsos amigos, invejosos que eram, reporta a uma caçada humana. Contagiados pela violência do grupo, os “amigos” não conseguem enxergar a inocência de Jô. Por isso seguem cobrando a sua submissão. Crendo estar ajudando-o, na verdade estavam tomando parte em sua queda, que teria seu desfecho no linchamento que se anunciava. Jô é visto por eles como culpado, o que os impede de compreender o mecanismo vitimário do qual participam. Apesar de toda a insistência, Jô protesta sua inocência a plenos pulmões. A batalha entre os “amigos” tem raízes mais profundas do que os diálogos sugerem. Elifaz, Baldade e Zofar relacionavam-se com Jô segundo o paradoxo do “modelo-obstáculo”, e ao contrário do que possa perecer, eles não estavam em nenhum momento consolando-o, mas sim saboreando sua queda. A ladainha dos “amigos” tem algo de ritual. O clamor ritmado dos três discursos, lembrando o coro das tragédias gregas, emulam os gritos encantatórios que precedem o linchamento.

⁵¹⁰ Esse é precisamente o simbolismo do Tao (caminho). Lao Tsé, o “velho mestre”, fundador do taoísmo, é conhecido como o primeiro dos pensadores dialéticos. Contemporâneo de Heráclito, Lao Tsé, como é comum aos primeiros “fundadores” de religiões, trazia em si a confusão de elementos: era a um só tempo criança e ancião. Ao morrer, reza a lenda que teria se transformado em um dragão, que simboliza na religião chinesa o mesmo que a ouroboros: o alfa e o ômega. O que Lao Tsé “ensinava” era o Tao, um caminho ou método. Não escapou a Heidegger que o Tao signifique mais do que “caminho”, no sentido ocidental de um mero trecho de ligação entre dois pontos, mas algo mais profundo: logos, razão, sentido, espírito. Chamemos de logos ou espírito, tanto Heráclito como Hegel, como todos os pensadores dialéticos, tem um ponto em comum que os unifica: a origem como um “processo”. O enigmático Tao é como o logos e o espírito, aquilo que propicia, o fundamento misterioso: “O Tao poderia ser, no entanto, o caminho que tudo en-cami-nha, aquele caminho somente a partir do qual se pode pensar o que essência, razão, espírito, sentido, logos dizem propriamente, ou seja, a partir do seu vigor próprio.” O Caminho é o educador da humanidade que permanece oculto: “Talvez na palavra “caminho”, Tao, resguarde-se o mistério de todos os mistérios da saga pensante do dizer, ao menos quando se deixam esses nomes retornarem para o que neles se mantém impronunciado. É possível que o poder enigmático do predomínio atual do método surja do fato de, não obstante sua força de desempenho, os métodos não passarem de ressacas de uma imensa onda encoberta, de um caminho que tudo en-caminha, rasgando para tudo a sua via. Tudo é caminho”. (HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*, p. 158-159.)

metamorfose, antes de ser o produto da “ciência”, é a simbolização da epifania da violência sagrada. Há uma variedade de mitos que indicam isso. O caso da lenda de Aracne é um dos mais significativos. Narrada em *Metamorfoses*, retrata uma crise mimética e o fim desta por meio de uma “punição”, que é o “poderoso veneno” mágico que Minerva, a deusa da “sabedoria” (não por acaso), joga em sua adversária, Aracné, transformando-a em uma Aranha⁵¹¹ - e com isso, paradoxalmente, Palas “salva” a adversária da morte (na verdade a comunidade em crise).

Como magia e feitiçaria envolvem violência, real ou simbólica, eficaz ou não, eram sempre praticadas, na antiguidade, por “especialistas no assunto”, por assim dizer. Os componentes do estamento espiritual, sacerdotes que executam sacrifícios, aprendem a manipular não só a violência ritual, como também aprendem a dizer as palavras mágicas, encantamentos cujo fim é a produção de efeitos transformadores da realidade, em geral associados à violência ritual. Aliás, é comum que a procura por magos e trabalhos de magia aumente significativamente em tempos em crise, como bem notou Girard. O texto de Levi Strauss, *O feiticeiro e sua magia*⁵¹², indica como a magia primitiva é uma espécie de reprodução do mecanismo expiatório: a magia é eficaz exatamente porque o enfeitado crê no poder do sagrado. A maldição lançada pelo sacerdote - que é o mediador da opinião

⁵¹¹Nessa narrativa, Palas Atena entra em competição com Aracne (ἀράχνη), uma jovem mortal que era uma grande admiradora tecelã. Envaidecida por sua fama e habilidade extraordinária, a jovem alardeava ser superior à própria Palas Atena. Mas Palas (Minerva) é também a deusa dos artesãos, e foi imitando ela que Aracne aprendeu sua habilidade: “via-se em tudo, que ensinada fora pela sábia lanífrica Minerva”. (OVIDIO, *Metamorfoses*. Livro 6. In: PREDEBON, A.A. Edição do manuscrito e estudo das *Metamorfoses de Ovídio* traduzidas por Francisco José Freire, p.352.) Essa imitação de aprendizado tornou-se um desejo mimético, uma vontade tornar-se o outro ou tomar o seu lugar. Ambas disputam para saber quem é a melhor na arte de tecer. Aracné produz uma tela perfeita. Palas não consegue encontrar nenhum defeito e Aracné vence. Tem-se com isso uma aguda nivelção das relações, uma indiferenciação entre a “substância” humana e divina. A hierarquia que estabelece a diferença foi rompida e as relações transformam-se em competição aberta. Com raiva Minerva desfere um golpe na frente da adversária. A instabilidade social que se delineia. O primeiro ato de violência conduz imediatamente ao “suicídio”, uma metáfora do declínio da ordem, que principiou com uma provocação, passou pela nivelção da hierarquia, escalou para a rivalidade e culminou na violência explícita entre os participantes. No momento paroxístico a imitação maléfica contaminou a comunidade e misturou confusamente todas as “substâncias”: “brilham mil cores diferentes, mas não podem os olhos enganados discernir onde as cores se terminam: parecem na união que elas são umas; porém têm (não sei qual) certa diferença, quanto mais vão buscando as tênues orlas, cambiando-se as tintas”. (p. 352-353.) Mas apesar de estar colérica, Palas Atena “salva providencialmente” a rival. Curiosamente, o ato salvífico se revela também um castigo eterno. Esse castigo será transferido também para a prole de Aracne. Palas “salva” a adversária da morte por meio de um ato “mágico” que a transforma em aranha. A morte de Aracné está dissimulada pela “punição”, a qual se confunde com a própria metamorfose. A “punição” que a transforma em aranha é a própria violência que se metamorfoseou. A morte trouxe paradoxalmente a vida. O caos transformou em ordem porque a sociedade dividida retorna “milagrosamente” à unidade. Jogando um veneno poderoso, Minerva fez nascer a vida do próprio cadáver de Aracne: “No mesmo ponto os úmidos cabelos, e da frente as feições perde a infelice à força do veneno poderoso. De repente a cabeça, e todo o corpo se atenua; dos lados saem-lhe os dedos compridos, e subtis, que em pés se tornam: toda ela é ventre, donde arroja teias, exercitando Aranha o antigo ofício” (A fábula consta do livro 6 de *Metamorfoses*. Utiliza-se a transcrição de Aristóteles Anghoben Predebon, da edição e manuscritos das *Metamorfoses de Ovídio*, traduzidas por Francisco José Freire.)

⁵¹²LÉVI-STRAUSS, Claude. *O feiticeiro e sua magia*. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975, pp. 193-213.

pública - gera uma unanimidade psicológica contra o amaldiçoado, o qual, preso no mimeticamente ao círculo de sua própria cultura e de sua comunidade, adoece graças ao poder hipnótico da sugestão, e morre sob os efeitos fisiológicos da carga psicológica sofrida.

Esses exemplos sugerem por que Hegel relaciona o dialético-negativo ao poder mágico de transformação, demonstrando como a magia liga-se originariamente ao evento fundador. Os empreendimentos mágicos do mundo antigo, as evocações, são tentativas de operar a transformação do caos em ordem que mecanismo expiatório realizou no princípio: evocar a forma do absoluto é dizer as palavras mágicas que *absorvem a energia total do sofrimento e da antítese*.

Se essa relação não for suficiente para explicar a ligação entre Hegel e o mais antigo das antigas coisas, deve-se avançar até a forma conceitual da Religião.

2.1.5 A articulação conceitual do sagrado: Tríade, Triângulo, Trindade, Trimurti

Para restaurar *o mais antigo*, Hegel se volta aos símbolos originários que representam o Absoluto e que como tal compõem o conteúdo ainda não completamente desvelado da *filosofia perene*. Essas formas simbólicas aparecem ora implícita ora explícita no sistema; e Hegel procura elevá-las ao nível do *conceito* para torná-las científicas. Dentre esse símbolos destacam-se a tríade, a Trindade, o triângulo e o trimurti. Enquanto exprimem parcialmente a razão perene, permitem rememorar o saber que, uma vez formulado conceitualmente, torna-se o puro éter mediante o qual se pode realizar o empreendimento (re)ordenador: completar Deus (Ideia).

Hegel diz, por isso, que Kant teria apenas redescoberto, em um ato instintivo, a forma triádica do conceito, mas ela ainda permanece imperfeita porque está reduzida a um esquema meramente formal, ainda não científico⁵¹³. Muito conhecida no ocidente cristão por sua relação com o mistério da Trindade, a tríade é uma símbolo sagrado de diversas culturas, como tal compartilha daquela *razão perene* que interessava a Hegel. Assim como o Um e a Díade, o ternário, formando a Tríade, é um símbolo religioso que se encontra no pitagorismo, no hinduísmo, no esoterismo egípcio e, é claro, no sincretismo hermético, que engloba tradições egípcias, helenísticas, e gnósticas. Essa compreensão é importante para entender o misterioso fragmento do “Triângulo Divino”, preservado por Rosenkranz. Trata-se de um diagrama feito à mão pelo próprio Hegel. O desenho apresenta um triângulo central em torno

⁵¹³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 48: “O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela forma triádica que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a se vê reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela.”

do qual orbitam, em cada vértice, mais três triângulos menores, em volta dos quais está escrita a palavra “spiritus”, seguida de uma série de signos zodiacais e alquímicos, como o Caput Mortuum (se verá do que se trata, adiante). Esse diagrama simboliza o lado abstrato do sistema e ao mesmo tempo sua dimensão real, já que faz referência ao simbolismo astrológico, e, portanto, ao *princípio de correspondência* (*o que está em baixo é como o que está em cima, e vice e versa*), aceito por todos os herméticos na medida em que é um ensinamento do próprio Hermes Trismegisto.

Magee acredita que o triângulo divino seja uma primeira tentativa de Hegel de realizar a Mitologia da Razão, e tenha por influência o cabalismo cristão de Jacob Böhme. Hegel compartilhava com o teólogo-místico a tese de que o mal tem sua origem como momento de Deus, como ruptura da vida divina em si mesma e que precisa, enfim, superar as dicotomias. Essa concepção de Bohme provém, por sua vez, da gnose judaica. Na cabala, Din é a origem do mal, e aplicado à vida humana, Din representa aquilo que Hegel chama de desejo – aniquilação do outro e absolutização do Eu (self). Tanto na cabala quanto em Böhme essa negação que constitui o mal é um momento necessário do ser de Deus e da criação. Toda a bondade que devém no mundo é consequência da superação do momento negativo. Essa é também a posição de Hegel⁵¹⁴. Na Cabala, Din (o mal) compõe um dos elementos da *Árvore da Vida* cuja reconciliação se dá com a Tiferet, o coração da árvore, que representa a ideia do universo, a auto-expressão do infinito através da *mesmidade* e *diversidade* (as categorias articuladas na unidade do conceito de Hegel). Na Cabala, Deus se oculta, vindo a ser manifesto na forma de Sephirot: apenas Sephirot revela Deus porque a revelação é a causa da ocultação e a ocultação é a causa da revelação. Enquanto é o elemento reconciliador, a estrutura de Sephirot é *triangular*. A gnose judaica que influenciou o *philosophus teutonicus* também influenciou, assim, o jovem Hegel, que representou graficamente o Absoluto, em seus escritos herméticos, como um triângulo divino⁵¹⁵.

Os cabalistas acreditam que manipulando a linguagem de Adão eles recuperariam a sabedoria que possuíam antes da Queda, restaurando a sabedoria originária perdida, algo como o *mais antigo das antigas coisas*. O homem primordial (Adam Kadmon) é concebido como um ser cósmico em si (o mundo inteiro), ao qual se deve retornar especulativamente. O pecado de Adão (a humanidade decaída) foi haver escolhido apenas a árvore do conhecimento do bem e do mal, em detrimento da *árvore da vida*, condenando-se ao pensamento dicotômico. Para Böhme, que era um cabalista cristão, a árvore do bem e do mal representa a desarmonia, e a ação de Adão é a perda ou afastamento da unidade divina. Hegel compactua

⁵¹⁴Cfr, sobre o ponto, MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic Tradition*, p. 173.

⁵¹⁵Cfr, sobre o ponto, MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic Tradition*, p. 173.

com esse posicionamento acerca do mal como perda unidade com o divino. Mas tal como o Din, esse mal é também um momento de Deus, e, enquanto negatividade, o desejo é sublimado pelo sistema, tanto especulativamente quanto politicamente⁵¹⁶. Aliás, ainda se verá como, na Filosofia do Direito, Hegel retoma essa discussão na perspectiva de que o Espírito Objetivo compõe o processo de superação da Queda.

O fragmento do Triângulo Divino evidencia ainda que Hegel não só era consciente de que realizava uma re-apropriação do pensamento hermético, mas também que, ao fazê-lo, “retornava” ao cristianismo conciliando-o com a tradição hermética⁵¹⁷. Tal conciliação, entretanto, é impossível, e só pode ocorrer se o simbolismo trinitário for interpretado no marco do pensamento mítico. A Trindade concebida pelo cristianismo simboliza a natureza amorosa de Deus. O Espírito Santo é a relação amorosa entre o Pai e o Filho, que são Idênticos porque o Amor, por sua natureza, abole qualquer diferença e qualquer oposição. Já se demonstrou como Hegel recusa essa natureza da Trindade: considera-a um sentimentalismo, logo, imprópria ao projeto (re)ordenador. Por isso, Hegel precisa esvaziar a natureza da Trindade, reduzindo-a a um esquema predominantemente conceitual. Jean-Luc Marion⁵¹⁸ argumenta que Hegel desconsidera a natureza divina da Trindade, enquanto gesto de auto-doação amorosa de Deus, porque compreende o amor trinitário no sentido de *eros* (mero sentimento). Hegel desconheceria o amor no sentido propriamente cristão do termo, isto é, como *ágape*⁵¹⁹.

Ora, dificilmente um filósofo de formação teológica desconheceria essa diferença. Se Hegel concebeu a Trindade como esquema eminentemente intelectual, cujo conteúdo, pela morte de Deus no Gólgota, tornou-se manifesto e possível de ser compreendido conceitualmente, é porque de fato sabia que a natureza amorosa da Trindade não se encaixa num sistema de pensamento hermético. Compreendendo a Trindade do ponto de vista intelectual ou conceitual - enquanto unidade da identidade e da diferença - Hegel introduz nela o negativo: “a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo”⁵²⁰.

⁵¹⁶As demais correspondências da cabala com a filosofia de Hegel podem ser conferidas na p. 177.

⁵¹⁷Para Detalhes, cfr. *O subcapítulo The Triangle Divine and the Triangle Diagram*, in: Magee, G.A. Hegel and the hermetic tradition, p. 104.

⁵¹⁸Cfr. MARION, Jean-Luc. *Genealogía de la “muerte de dios”*: Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche. Vol. 19, N. 42 / pp. 161-189. Enero-junio 2011 / ISSN 0120 – 1263. Colombia: Medellín.

⁵¹⁹Para uma discussão sobre o as duas conepções, à luz da teoria mimética, Cfr. HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*. Tradução Maurício G. Righi – São Paulo: É realizações, 2012.

⁵²⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 30.

Se Hegel vê também o negativo na forma trinitária plenamente manifesta na religião revelada é porque ele só vê um lado da revelação cristã, do qual retira observações muito importantes, mas o essencial ainda permanece eclipsado no esquema conceitual. De fato, Hegel leva à sério a estrutura da revelação: a encarnação, morte e ressurreição de Jesus, precedida pela cisão e dor infinita do Judaísmo. Mas, mais do que isso, os evangelhos narram a repetição do evento fundador, *i.e.*, o mecanismo da vítima expiatória que manifesta a *ideia perene* que Hegel, como erudito que era, sem nenhuma dificuldade reconheceu como uma mais uma das manifestações do seu absoluto, embora ainda não científica, como as demais manifestações do absoluto na arte, na religião de mistérios e na filosofia.

Ao atribuir à morte e ressurreição somente o negativo - a morte como “o negativo em Deus mesmo” - e a Ressurreição como “triunfo sobre o negativo... negação da negação”⁵²¹, então ele ainda interpreta o Evangelho como um texto mitológico, no qual auto-sacrifício amoroso transforma-se em um momento no interior da vida divina. Obtém-se, assim, a noção de que o negativo é momento de Deus, primeiro como oposição dura (externa), depois, sublimada (coerência interna): “This outward negative changes round in this way into the inner negative.”⁵²². Há, nas entrelinhas da análise de Hegel acerca da morte e ressurreição, um sentido alquímico. O Pai é como um *caput mortuum*: morre (em sua abstração) para que o Filho ressuscite como Espírito (e viva na comunidade). De qualquer modo, Hegel nega com veemência o sentido satânico (mítico) do sacrifício de Jesus, embora veja uma ambígua “negação” na relação trinitária: “the sacrificial death offers occasion for representing God as a tyrant who demands sacrifice; this is untrue. On the contrary, the nature of God is spirit, and that being so, negation is an essential moment”⁵²³.

Hegel levou tão “conceitualmente” à sério a revelação que acabou não percebendo seu lado, por assim dizer, paródico. Toda paródia é uma imitação de uma obra com o fim de dar a ela não apenas um sentido novo, mas propriamente contrário do original. Como tal, o Evangelho é (em parte, é claro) uma emulação do mito, na medida em que se lhe assemelha, mas por outro lado é a revelação do mito, porque revela seu segredo: declara inocente o “culpado” da mitologia. Para dar um efeito de contraste, a paixão e ressurreição se assemelham ao mito, mas para logo estabelecer uma diferença essencial. Nos Evangelhos, há sem dúvida a repetição do drama mítico em sua estrutura lógica, *i.e.*, dialética, na qual o estado inicial (tese) é inquietamente perturbado por uma crise (antítese) que, por fim, é

⁵²¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion*, p. 220.

⁵²²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion*, p. 98.

⁵²³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion*, p. 220.

superada pelo assassinato reconciliador que opera a negação da negação. Desse modo, a morte salva da própria morte; num só ato, a violência aniquila e conserva. Mas longe de ser a mera repetição do sagrado em seu movimento dialético, a revelação é também desmistificação da mitologia, e não apenas porque proclama a inocência da vítima perseguida, mas porque também apresenta uma nova concepção, até então desconhecida, da relação entre os homens e Deus, que sempre fora marcada pelo signo da violência. Revela assim que a verdadeira natureza da vida divina é o amor, e que o sacrifício é obra de homens cujo pai é Satanás. Jesus apresenta o Pai como amor, não como o Senhor dominador. Longe de ser um sentimentalismo, o amor entre Jesus e o Pai é a apresentação de uma forma de desejar não conflituosa⁵²⁴.

Sem a compreensão dessa dupla face do texto-evento evangélico, de sua natureza paradoxal porque em si mesmo reúne duas “reconciliações” antagônicas, divina e a satânica, poder-se-á interpretá-lo ainda como mais um esquema mítico que designa a *ideia perene*. De um lado, é de fato o negativo da morte de Jesus que reconcilia: Deus deve *conter em si o negativo* como *momento necessário* à negação da negação que transformará a crise em reconciliação. Esse é o desfecho da reconciliação mítica. Mas há outra leitura que escapa a Hegel, a que dá ao Evangelho o seu sentido de *boa nova*, de uma reconciliação não violenta, isenta de negatividade. Entre Jesus e o Pai não há verdadeiramente oposição, mas uma imitação tão perfeita que abole qualquer diferença, qualquer desejo invejoso de possuir a natureza divina, como o pecado de Adão que levou à Queda. Há apenas uma imitação pacífica, positiva, um amor puro sem a mediação da serpente, o ídolo que distorce a natureza transcendente do desejo. O Filho só pode ser entendido como o negativo em “Deus” se essa relação negativa do interior da Trindade for lida do ponto de vista conceitual. Embora o intuito de Hegel fosse a reconciliação superior obtida ao final do processo, a noção de negativo como estágio prévio à unidade especulativa do humano e do divino insere-se como um elemento mítico, necessário à metástase da reconciliação como comunidade espiritual. Mas na medida em que a natureza da Trindade é a autodoação amorosa, a leitura

⁵²⁴Trata-se da diferença entre éros e ágape, ambas formas do desejo que Robert G. Hamerton-Kelly, em sua exegese dos textos paulinos, explica como diferentes ângulos de um mesmo triângulo: “Eros é o desejo que necessita ser reformado e ágape é a ação redentora de Deus. Assim como o ato deformador do desejo humano produziu um sistema de violência baseado na rivalidade, também o ato reformador de Deus produz um sistema de não violência baseado no amor”. Eros é o desejo deformado pela mimesis de apropriação e de conflito; ágape é o desejo reformado pela mimesis generosa e consensual. A dialética da graça é assim uma dialética entre essas duas propensões: “Quando o modelo de desejo não apropriativo substitui o modelo de desejo de apropriação, ou seja, quando ágape substitui eros, a mimesis não mais se orienta para o conflito e o sistema da violência sagrada não pode se constituir. Na dinâmica do desejo triangular, essa substituição acontece quando ágape toma o lugar de eros no vértice superior do triângulo” HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada: Paulo e a Hermenêutica da Cruz*, p. 282.

intelectualizante permanece sem desvelar o seu mistério⁵²⁵. Por isso, o negativo é sublimado pelo conceito de Hegel, mas não abolido. Ao menos em seu sistema ético, como se verá na ideia de Estado, o negativo é uma dimensão interior do Todo desenvolvido, e na medida em que o negativo é (também) sinônimo de violência, o Estado “contém” (em duplo sentido) a violência (na verdade, um problema insolúvel para Hegel, pois não pode abdicar da violência Estatal e, por isso, precisa inseri-la como momento da Ideia)

Desconsiderando a Trindade como um jogo de imitação puramente amorosa, ao se submeter Deus ao conceito, portanto ao negativo, permanece-se ainda com um pé no mundo mitológico. O jovem Hegel, em o *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, já havia observado em Jesus a abolição do negativo e a superação das dicotomias da ética kantiana. Em razão disso, os efeitos desmistificadores do evangelho já se fazem notar em sua interpretação. Mas se a reconciliação que Jesus ensina necessita do labor do negativo, o conceito ainda está misturado com o conteúdo mitológico que vem do projeto de uma *mitologia da razão*. Como bem observou Thibodeau, o jovem Hegel percebe a superioridade da mensagem de Jesus, porém a considera ainda insuficiente porque lhe falta a noção de *destino*, que ele encontrará na tragédia, especialmente em as Eumênides. A concepção de história na tradicional cristã é, sabidamente, pessimista: expectativas escatológicas são noticiadas desde as epístolas de Paulo, o qual pedia aos fiéis a que não se insurgissem contra as potestades e principados, porque elas cairiam por si só, e no tempo devido⁵²⁶. Do mesmo modo, o estabelecimento do reino de Deus, na teoria da história de Santo Agostinho, se dá fora deste mundo. Essa escatologia tradicional, na qual o triunfo da Igreja é sobrenatural, não combina com a imanentização escatológica de Hegel, necessária para que a Civitas Dei, o reino da liberdade, possa ser evocado como ordem corporificada no Estado de Direito pós-revolucionário. Essa concepção acompanha Hegel desde sua juventude. Já em *O espírito do cristianismo e seu destino* ele volta-se ao mundo grego exatamente para encontrar, na inspiração trágica de destino reconciliador imanente, o ponto de vista que concilia a ordem política (Espírito Objetivo) com a escatologia (o télos da Ideia)⁵²⁷.

Dado o desconhecimento da Trindade em sentido de *ágape*, e da natureza da revelação como desvelamento do mito, então Hegel pôde conceituar Deus impondo-lhe o sinal do negativo. Com efeito, conseguiu assim conciliar o cristianismo no interior da tradição

⁵²⁵Não se trata, contudo, de uma deficiência do sistema de Hegel, mas sim da natureza mesma do objeto, pois o amor não pode ser compreendido intelectualmente.

⁵²⁶Cfra. GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*. Diálogos com Benoît Chantre. São Paulo: É realizações, 2011.

⁵²⁷Nesse ponto, a dialética política de Hegel é propriamente trágica. Como tal, ela está à frente da mitologia porque nega os esquemas fixos da lógica clássica que reproduz fortemente a dicotomia sacrificial que se estrutura pela violência do todo sobre a parte.

hermética, pois, no texto do *programa do idealismo*, o anúncio da “nova religião” parecia ter um tom, se não anticlerical, ao menos vagamente anticristão, já que no fragmento não há nada que sugira que a *Mitologia da razão* envolvesse a revivificação do cristianismo. Mas com o famoso “divino triângulo”, ainda no período de Jena, Hegel pode enfim reconciliar-se com o protestantismo, ao qual permaneceu adepto até o fim de sua vida.

A *mitologia da razão* é uma conciliação entre a mitologia (arte), filosofia (razão) e revelação cristã (religião). A influência da trindade cristã no fragmento do triângulo é evidente, mas na medida em que a noção de Deus como vida universal não se reduz ao amor, pois possui algo de mais *profundo* do que isso - “Deus é Espírito” e “Ideia Absoluta”⁵²⁸ -, então o sistema acaba pendendo mais para o lado do *logos* de Heráclito, porque requer a *violência* como momento de Deus e da ordem divina no mundo (Espírito do mundo)⁵²⁹. Na verdade, Hegel estava diante de um problema insolúvel. Como a ordem divina celeste não pode realizar-se neste mundo, cujo Príncipe é Satanás, a única saída para seu projeto seria interpretar a ordem celeste como um esquema eidético que “contém” o negativo como um momento, superado quando o finito estiver providencialmente adequado ao infinito.

Hegel precisa, por isso, conciliar a Trindade e a escatologia cristã no sistema mítico, como de fato o faz com a noção de destino que supera o negativo. De qualquer sorte, em uma passagem de sua *Introdução à História da Filosofia*, assimila a Trindade cristã e a Grande Tríade pitagórica ao *conceito*. Diz Hegel:

Em Pitágoras encontramos monás, dyás, triás, como unidade, diferença e unidade da unidade com a diferença. No número três unem-se por adição o um e o dois, mas este gênero de união é a forma menos adequada da unidade. Na religião o número três aparece de maneira mais profunda, como trindade; na filosofia, como conceito⁵³⁰.

A associação entre o pitagorismo e a Trindade cristã não era novidade no tempo de Hegel. Na tradição hermética, Marsílio Ficino, tradutor do *Corpus Hermeticum*, já o havia feito. Ele acreditava que Orfeu, o mestre de Pitágoras, já teria previsto a Trindade. Isso levou Ficino a também “nutrir um profundo respeito pela hermética”⁵³¹. Ver-se-á como se trata de um modelo mítico e como ele simboliza o processo fundador.

⁵²⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion*, p. 12; 65 e ss.

⁵²⁹A violência adquire estatuto divino, não só por sua recepção da lógica, mas por sua manifestação no Estado, como ainda se verá.

⁵³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, p. 380.

⁵³¹Segundo Frances A. Yates: “Ficino e seus contemporâneos acreditavam que os hinos órficos eram de autoria do próprio Orfeu, e, portanto, da mais alta antiguidade, refletindo os cantares religiosos de um *priscus magus* que vivera muito antes de Platão. A revivescência por Ficino dos cantos órficos tem extrema importância, pois ele cria que estavam voltando às práticas de um antiquíssimo teólogo que previra a Trindade. Subjaz a esse fato, portanto, um erro histórico igual ao que induziu Ficino a nutrir um profundo respeito pela *Hermética*”. (YATES,

No pitagorismo, os números (grego *nomos*, regra, lei, ordem) fornecem a fisionomia e a tensão do todo. São considerados *sagrados* porque (também) refletem o esquema fundador, já que o número é o princípio de tudo: a realidade cósmica emula os números⁵³². São também ambíguos, ambivalentes e dotados de potência, sendo considerados *mágicos*, pois tem poder transformar e organizar a realidade.

Não nos cabe aqui considerar o caráter apodíctico ou não da filosofia pitagórica. Apenas precisa-se notar que as explicações lógico-matemáticas da criação do cosmos não podem se apresentar absolutamente desvinculadas da própria fundação da cultura. Um dado que chama a atenção na doutrina de Pitágoras, é a de que o Um não gera o Dois – ao menos não no sentido ordinário do raciocínio. Antes, conforme explica Mário Ferreira dos Santos, o Um⁵³³ (transcendente) gera o Um-Díada indeterminada (hen-dyas aóristos), de onde surgem as criaturas (formas determinadas). Como essa confusão entre o um e o múltiplo é imanente, e não transcendente, já se pode vislumbrar como se dá separação entre o múltiplo e o um, atividade de “onde” todas as coisas ganham forma e devém. Segundo a tradição pitagórica, a Mônada ultrapassa a Díada; ou, na linguagem órfica, *o éter ultrapassa o caos*. O sistema então se arma em *três um*: A Mônada suprema, o Um-Múltiplo e o Um-e-Múltiplo⁵³⁴.

O Um supremo que une o Um ao Um (opostos e confusos) forma então a primeira tríade pitagórica: o Um supremo-transcendente se revela, na verdade, o terceiro reconciliador, terceiro imanente, levado à condição de unificar transcendente ao mundo. Da primeira emanção do Um como Um, que é também Dyada (Um-Múltiplo), todas as combinações numéricas são possíveis (positivo e o opositivo, ativo e passivo, determinado e indeterminado, etc.) Dominar essas combinações para produzir efeitos é o saber mágico. Como se trata da capacidade atualizar a potência divina, os princípios (arithmoi arkhai) que derivam do Um (hen) eram resguardado aos iniciados, explica Mário Ferreira, pois quando cooperados permitiriam fazer surgir o Kosmos (a ordem universal) oposta ao Caos. No simbolismo pitagórico, esses efeitos ganharão diferenciação. A Díade apresentará duas dimensões⁵³⁵. Uma

Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 91).

⁵³²Essa concepção está também na base da teoria das formas (eide) de Platão, que apresenta a doutrina pitagórica de forma exotérica.

⁵³³Na simbologia do número, o Um (hen) é o todo ou o absoluto: o solitário (Holos) que os ascetas imitam, centro e fonte do qual tudo emana

⁵³⁴SANTOS, Mário Ferreira dos. *Pitágoras e o tema do número*. São Paulo: Ibrasa, 2000, p. 132-133.

⁵³⁵Como em todos os símbolos religiosos que ainda permanecem “dialéticos”, alguém da diferença estruturante dos signos (ou do *entendimento*), a oposição do 2 consigo mesmo gira em torno dos efeitos violentos do “duplo”, mas já contém em si uma diferenciação incipiente, a caminho da estruturação, porque enquanto são o *mesmo* já possuem também a *alteridade* na forma da positividade transcendente e da negatividade imanente, ou entre ideia e natureza. As serpentes a um só tempo opostas mas também unidas no entrelaçamento do caduceu de Hermes Trismegisto, símbolo da “medicina”, sintetizam esse duplo efeito da violência sagrada: porque a divindade, pelo princípio do bode expiatório, tanto cura como envenena, do mesmo modo que o veneno da violência dos duplos

transcendental positiva⁵³⁶ (Grande Díada geradora de vida) e outra imanente (profana e destrutiva). Uma vez estabelecida a díada, os “elementos antinômicos” precisam caminhar para uma harmonização. Eles “se conciliam na unidade” da Grande Tríada. Em termos Filosóficos, explica Mário Ferreira dos Santos que a “aceitação de uma dualidade levaria a muitas aporias”, e, por isso, o *polemós* “necessita de um ponto de encontro”: aos opostos é mister “um ponto de univocidade”. A contradição entre os opostos, sua *luta travada*⁵³⁷, produz “um terceiro” que é “o resultado decorrente do encontro dos contrários”. O ternário surge como o harmonizador das oposições. A *relação* é a terceira categoria dos pitagóricos porque o 3 enlaça a oposição, constituindo-se como o *mediador* que unifica as antíteses da tríade – e assim está armado, pois, o proto-sistema que permitirá a Hegel superar absorver a energia total do sofrimento e da antítese.

Essa lógica corresponde ao evento fundador em sua forma abstrata. No terceiro (que é também Primeiro Um transcendente), encontra-se “logicamente” a figura do bode expiatório que carrega os pecados do mundo e (re)instaura a ordem: “Antes os opostos colocados face a face, surge uma relação de harmonia, ordem e até de lei”, diz Mário Ferreira⁵³⁸. A dualidade deve passar por uma dissolução que ocorre pela oposição dos contrários. O “dois”, enquanto é o negativo, dissolve sua diferença no processo que nega essa negação, e no “três” alcança seu ponto de convergência e estabilidade. O “três”, portanto, é o ponto de “univocidade”, como diz Mário Ferreira dos Santos, mas talvez porque opostos da “díade” falam *contra ele*, e depois *nele*.⁵³⁹ Julius Évola, inclusive, explica que na Tríade hermética “os ‘dois que se fazem ‘três’ são os dois que se entrecruzam”, e que ideograficamente isso “pode expressar-se por intermédio da Cruz +”⁵⁴⁰.

transforma-se em geração de vida pelo ritual farmacológico do sacrifício. René Girard atribui o prestígio dos médicos Judeus, na idade média, deriva de sua condição de bode expiatório, que eles historicamente encarnavam no antissemitismo. Sob o signo da negatividade, eram capazes de envenenar os rios e trazer terríveis pestes, mas sob o signo da positividade, detinham uma poderosa magia curativa.

⁵³⁶A Díade superior é positiva, simboliza a vida, o processo de geração e criação: o 1 gera o 1 (o Pai que engendra o filho). A Díade inferior é negativa, e simboliza Dualismo e dos luta dos contrários. Sobre a tríade pitagórica, Cfr. Mario Ferreira dos santos, *Tratado de simbólica*. A díade inferior corresponde ao momento dos duplos: personagens míticos Caim e Abel, Rômulo e Remo e todos os gêmeos que encarnam o princípio da violência gemelar. Levi Strauss observou que a conotação positiva e negativa relaciona-se sempre com um princípio de oposição entre a ação individual da divindade e a ação coletiva da comunidade. É o esquema da ação “criminoso” do “deus” que gera a cisão e a ação positiva da violência do todos contra um. (Cfr. GIRARD, *coisas ocultas...* op. cit.)

⁵³⁷Termo que Mário Ferreira curiosamente escreve entre aspas. O sentido metafórico não é menos real se analisamos desde o ponto de vista da simbolização do processo de fundação na violência sagrada.

⁵³⁸Cfr. SANTOS, Mario Ferreira. *Tratado de simbólica*. São Paulo: É realizações, 2007.

⁵³⁹No Gênesis, Elohim, a divindade coletiva que passeia sobre as águas turbulentas e caóticas das trevas originárias, misteriosamente falava em primeira pessoa. Esse jogo do Múltiplo que fala como Uno simboliza a univocidade geradora de ordem: a passagem da coletividade dividida para a reconciliada; unidade ou totalidade que se faz na contrariedade do múltiplo ao Um.

⁵⁴⁰EVOLA, Julius. *A tradição hermética: Nos Seus símbolos, Na Sua Doutrina e Na Sua Arte régia*, p. 52.

Se essa hipótese prova que o mais antigo das antigas coisas que Hegel quer restaurar é a sabedoria originada pelo evento fundador, pode-se então apresentar outra tríade/trindade, o trimurti dos hindus, que Hegel considera mais uma representação do Espírito Absoluto. No Vedismo, a religião dos indo-europeus, o Deus Trino é formado pela articulação de uma divindade que contém em si outras duas, formando uma Tríade. Agni, o ser primordial, eterno criador que contém em si todas as outras divindades, como Suria (sol ou céu) e Indra (firmamento), divindade está ligada à violência. Agni é como a suprema Mônada: boi e vaca, existente e ao mesmo tempo inexistente, ser e nada. Misteriosamente, é tanto a primeira causa quanto o primeiro efeito. Sua característica paradoxal decorre do sistema de violência que ele encarna: Agni é divindade(1), sacerdote(2) e vítima(3) ao mesmo tempo.⁵⁴¹ É o sacerdote que sacrifica, é o deus que recebe a oferenda, e é o sacrificado que se ofereceu voluntariamente. No conjunto, é o autossacrifício, a teogonia da qual tudo veio a ser⁵⁴².

O vedismo acaba sendo substituído pelo Bramismo, mas conserva a Tríade. No Satápata-Brâmana, tudo o que é trino pertence à divindade, porque sua essência é trinitária. Brama é a trindade da criação, conservação e destruição – e por isso contém em si o trabalho do negativo⁵⁴³. Brahma, enquanto deus supremo e Pai, é a primeira pessoa da Trimurti e também a essência dela. Posteriormente, as três pessoas serão a manifestação do Eterno, e como tal serão distintas e não distintas, como identidade da identidade e da não identidade. As raízes da trindade bramânica residem também no sacrifício. No ato de criação do mundo, Brahma se desmembrou em auto-sacrifício, e de sua destruição criadora tudo veio a ser no movimento de criação, conservação e destruição⁵⁴⁴. Enquanto Brahma é ser perfeito que existe só em sua infinitude (é como a Ideia em sua simplicidade eterna), por sua vez o Atman é a manifestação desse ser na criação (como o Filho no sistema de Hegel = a natureza). Brahma só existe na criação através de Ataman, e o homem conhece essa manifestação como *formas ou imagens*: o universo, sol e a lua, não existem por si mesmo, são apenas as imagens de Brahma na mente do homem. A realidade para os hindus é puramente mental ou espiritual, como na metafísica de Hegel. Os dois deuses são, portanto a dimensão esotérica e exotérica de Si mesmo, de modo similar ao Absoluto de Hegel, que é a unidade do interior e do exterior. Assim como para Hegel a existência das coisas sensíveis é uma ilusão, na metafísica hindu o homem deve libertar-se de Maia (a suprema ilusão) identificando-se com o Atman,

⁵⁴¹REGO, Antonio da Silva. *Do conceito da Trindade no Hinduismo*. Estudos Ultramarinos, Volumes 4-7 (p. 77-176), p. 91.

⁵⁴²Sobre o tema, Cfr. O estudo clássico de REGO, Antonio da Silva. *Do conceito da Trindade no Hinduismo*, p. 97 e ss. Sobre o sacrifício na base das religiões indianas, Cfr. GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011.

⁵⁴³Mais tarde, será incorporado à trindade Hindu os deuses Vishnu (conservador) e Shiva (destruidor).

⁵⁴⁴Sobre o tema do desmembramento fundador, nos vedas, Cfr. GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011.

algo próximo ao que propõe o idealismo de Hegel, enquanto elevação ao mundo supra-sensível (autorreflexão do Espírito).

Todas essas sutilezas da religião hindu seriam de pronto entendidas por um pensador especulativo, que veria nelas apenas figurações da ideia perene, tal como, de fato, assim Hegel as vê ⁵⁴⁵. Em suas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel interpreta o Trimurti de modo metafísico, como unidade da identidade e da diferença, comprando-o com a tríade Pitagórico-Platônica. Enquanto a tríade é ainda abstrata, o trimurti é ainda imaginação. Falta a ambos o elemento Espiritual, o retorno de Deus consigo mesmo⁵⁴⁶: “the third element here—in the Trimurti - is not the Spirit, not genuine reconciliation, but rather origin and passing away, or the category of change, which is indeed the unity of the distinctions, but a very inferior union- a reconciliation that is still abstract”⁵⁴⁷. As críticas de Hegel às tríades e trindades das antigas religiões compõem o arsenal de argumentos em prol da imanentização do *eschaton*, e constituem, assim, uma tentativa de demonstrar que a verdadeira religião é a *religião consumada*, cujo conteúdo – reconciliação – deve realizar-se em uma comunidade espiritual.

Se essas similitudes não forem suficientes para demonstrar a existência de um fundo comum que, apesar das diferenças, liga a tríade (e sua articulação dialética interna) no plano universal da religião, ter-se-ia de se admitir o relativismo cultural que nem Hegel nem Girard aceitariam. Se essas semelhanças não passarem de analogias arbitrárias, não custará imaginar a hipótese inversa: que todo o pensamento religioso e filosófico, o pensamento que retorna sempre a origem seja o círculo que tem que retornar a si sem nunca romper o fundamento de sua circularidade, porque suas inovações terminam sempre sendo o produto daquilo que propiciou as analogias. Esse é o caso mesmo de Hegel. Ao encerrar a tríade pitagórica e o trimurti em seu sistema, é o próprio filósofo que se fechou no círculo do sagrado, que quase

⁵⁴⁵Pensadores não dialéticos só conseguem ver ilogicidades no sagrado. Antônio Silva rego, em seu clássico estudo sobre as várias trindades no hinduísmo, vê apenas aquela obscuridade que é a marca Heráclito e de Hegel: “Como no hinduísmo não há lógica, Brahma é ao mesmo tempo criador e o primeiro criado”. REGO, Antonio da Silva. *Do conceito da Trindade no Hinduismo* p. 119.

⁵⁴⁶“We can find traces of the Trinity in other religions. They occur, for example, in the Trimurti or in the triad of Plato, while Aristotle says: We believe we have invoked the gods completely only when we have invoked them three times. But wherever else we turn, we encounter only imperfect definitions. In Plato, the "one" and the "other" and the "mixture" are wholly abstract in character, while in the Trimurti the wildest mode [of fanciful imagination] has entered into play, and the third moment is not that of spiritual return, for, as Siva, it is merely alteration, not spirit”. (HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion*, p. 193).

⁵⁴⁷“In the earlier religions, particularly in Hinduism, we “have had” anticipations of the triad as the true category. This idea of three foldness indeed came to expression with the recognition that the One cannot remain as one, that it is what it ought to be not as one but rather as movement and distinction in general, and as the relation of these distinctions to each other. Nevertheless, the third element here—in the Trimurti - is not the Spirit, not genuine reconciliation, but rather origin and passing away, or the category of change, which is indeed the unity of the distinctions, but a very inferior union- a reconciliation that is still abstract.” (HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion* p. 286-287).

chegou a desvendar. “Aquilo” que permitiu às primeiras trindades sua emergência e seu desenvolvimento lógico continua sempre oculto, embora o pensamento filosófico, de Pitágoras à Hegel, não deixe sempre de remeter-se ao *mais antigo das antigas coisas*.

A vítima expiatória não desaparece no sistema cultural, pois o sistema cultural é a vítima expiatória. Como a cultura é emulação ritual, a lógica não deve ter nascido como um *outro* dos ritos, mas como o seu substitutivo lógico-formal. Ao menos é o que indica Jámblico, comentando um fato revelador da vida de Pitágoras:

Por todo esto, pues, se hace evidente que aprendió de los órficos que la esencia de los dioses se define por el número. Pero a través de los mismos números efectuaba también una admirable presciencia y un culto a los dioses, de acuerdo con los números, de unas características estrechamente relacionadas con ellos. Se puede conocer esto por lo siguiente (pues es necesario presentar un hecho real para inspirar confianza en lo que se dice). Cuando Ábaris realizaba unos rituales sagrados, habituales para él, mediante los que proporcionaba una rigurosa presciencia a toda la comunidad bárbara, a través de sacrificios, especialmente de aves (...), no quiso Pitágoras quitarle la meticulosa tarea de conseguir la verdad, sino proporcionársela por medio de algo más seguro, sin sangre y sin sacrificio, especialmente porque consideraba que el gallo estaba consagrado al sol, y desarrolló para él un ritual definido como «la verdad total», que se basaba en la ciencia numérica⁵⁴⁸.

O *logos hierós*, a ciência sagrada de Pitágoras, não é o fim do sacrifício, mas a sua substituição especulativa. A lógica abole o sacrifício para conservá-lo enquanto fórmula ritual.⁵⁴⁹ Os números da tríade pitagórica possivelmente sejam a violência sagrada codificada. Depreende-se isso das recomendações de Pitágoras aos seus discípulos. Segundo relata o Porfírio, os pitagóricos “hicieran sacrificios, en un número impar, a los dioses celestes y, en número par, a los ctónicos.” Qual o motivo dessa diferença de tratamento *lógico* entre os deuses? Diz Porfírio: “Pues, entre las potencias contrarias, llamaba a la mejor mónada, luz, derecho, igual, permanente y recto; a la peor, díada, tiniebla, izquierdo, desigual, circular y móvil”⁵⁵⁰.

A lógica (religiosa) principia na cultura como continuação do sagrado por outros meios, meios lógicos, tal como a primeira vítima é substituída por uma vítima ritual, que por sua vez é substituída por animais e estes por frutas, assim como o mito transforma-se em *logos* e este em tríades invocadas em orações e magias, até adquirir seu máximo desenvolvimento científico no conceito de Hegel.

⁵⁴⁸JÁMBLICO, *Vida pitagórica*. Protréptico, trad. M. Periago Lorente, Gredos, Madrid, 1998, 145-147.

⁵⁴⁹Comenta Porfírio sobre a vida de Pitágoras: “Al hacer sacrificios, agradaba a los dioses porque trataba de propiciárselos con harina de cebada, galleta ritual, incienso y mirto, y mínimamente con seres animados, salvo que, ocasionalmente, lo hiciera con pollos y lechones. En una ocasión sacrificó un buey, pero de pasta, comofirman los escritores más rigurosos, cuando descubrió que el cuadrado de la hipotenusa del triángulo rectángulo era igual a la suma de los cuadrados de los cateto, (PORFÍRIO, *Vida Pitagórica*, p. 45).

⁵⁵⁰PORFÍRIO, *Vida Pitagórica*, p. 46.

A mesma relação entre o rito de sacrifício e a lógica, deve valer também para a o sistema jurídico. Como bem observou o Michel Serres, a geometria é grande responsável pela superioridade do Direito Romano, na medida em que permitiu o trabalho abstrato e conceitual⁵⁵¹. Ela surge, não por acaso, a partir do rito sacrificial, e tem com ele uma analogia funcional: expulsar a irracionalidade, identificada com a violência e com o demoníaco⁵⁵². A partir dessa hipótese, fica um pouco mais claro a razão pela qual Platão substitui a narrativa mítica suplementando-a com o discurso lógico. Os “discursos verossímeis” (29c8: [logous] eikotas) distinguem-se da “narrativa verosímil” (29d2: eikota mython) mas guardam uma certa semelhança fundamental. A partilha do termo *eikos*, que se traduz por “verosímil”, revela a associação deste termo tanto ao mythos, num caso, quanto ao logos, noutra caso⁵⁵³. Esse efeito deriva da suplementação lógica do mito pela filosofia, que substitui mantendo o substituído (suprassunção). Basicamente, como observou Rodolfo Lopes ao verter os termos do gregos do *Timeu* ao português, “o estatuto de modalidade (idea) discursiva que reconhece ao eikos mythos coloca a narrativa como ponto de partida para a investigação; são os dados nela implicados que devem ser discutidos”⁵⁵⁴.

Assim, ao formular logicamente o fundamento no *Timeu*, Platão também utiliza a forma triádica para designar o demiurgo que opera com as outras duas substâncias cooriginárias e coeternas, a Mistura (caos) e o mundo as ideias ou formas (ordem). Uma vez que uma das acepções do termo “demiurgo” é, precisamente, o de magistrado, percebe-se um paralelismo formidável com o deus e o sistema judiciário. O demiurgo utiliza a lógica para realizar a operação intelectual que no direito se entende por juízo, algo próximo ao “entendimento” em Hegel: atuando diretamente sobre a mistura da indiferenciação conflituosa das partes, ele impõe a desambiguação através da lógica formal de entendimento, separando as teses em verdadeiras e falsas. Tal como em Pitágoras os números chegam de forma mais

⁵⁵¹Veja-se também: RITACCO de GAYOSO, Graciela “Igualdad geométrica y Justicia. PROCLUSO, *In Alcibiadem*”, *Anuario Philosophia*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, pp. 97-133.

⁵⁵²Nas palavras de Serres: “The origin of geometry is immersed in sacrificial history and the two parallel lines are henceforth in connection. Legend, myth, history, philosophy, and pure science have common borders over which a unitary schema builds bridges.(...) The stone which we have read was the stone of the altar at Delos. And geometry begins in violence and in the sacred” SERRES, Michel, et al. *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Edited by Josue V. Harari & David F. Bell Baltimore & London. Johns Hopkins University Press, 1983, 133. Essa hipótese, obviamente, não significa a não existência do número em si, independente da mente e da natureza, apenas que se deve levar em consideração as condições que possibilitaram que mente pudesse realizar operações matemáticas. Os números são condições de possibilidade para que inteligência enlace os objetos empíricos em seu correspondente ideal. A condição para a subsunção é fornecida pela contenção ritual da violência, que permitirá sua racionalização e posterior emprego instrumental no Direito.

⁵⁵³PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. 3 ed. Coleção Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p.47-49.

⁵⁵⁴LOPES, RODOLFO. *Notas introdutórias ao Timeu*, de Platão, p.47. (PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. 3 ed. Coleção Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013).

segura à verdade do que o sacrifício cruento, o demiurgo substitui a vítima expiatória, desempenhando o seu papel por outros meios, rituais e “lógicos”⁵⁵⁵.

Assim, com o uno, a díade e a tríade tem-se a primeira articulação lógica do processo fundador, formando o primeiro *systema* (do Grego *synístanai*) que significa precisamente: “colocar junto ao mesmo tempo” e “reunião de diversas partes diferentes” O evento fundador gera as primeiras representações do Absoluto, e os primeiros sistemas lógicos que refletem a emulações ritual do evento fundador: o Sacerdote, a Vítima e o Deus compõem, no Trimurti originário, o Absoluto e o primeiro sistema institucional. Está aberto o caminho para que a lógica do processo fundador transforme-se numa ontologia formal. Assim como a Ideia em Hegel, já o triângulo divino, na simbólica religiosa dos pitagóricos, não tem um onde nem um quando...⁵⁵⁶

Curiosamente, o Sistema de Hegel tem como figura estruturante uma grande tríade que contém outras tríades menores, que por sua vez se subdividem em outras tríades, e com elas formam o Todo: de um lado, a Ideia (Lógica, o Pai), de outro a natureza (Filosofia da natureza, o Filho) e por fim o Espírito (Filosofia do espírito, Espírito Santo), formando juntos a Trindade do Absoluto onde cada elemento é independente e ao mesmo tempo integrante de um Todo harmônico, como unidade da identidade e da diferença. Mas entre Tríade Pitagórica e Conceito de Hegel há um hiato, preenchido pela trindade hermética.

Para Hegel, a Tríade só viria a ser concebida de forma mais *profunda* (como Ideia especulativa) entre os neoplatônicos da escola de Alexandria. Foram eles, diz Hegel, que a conceberam filosoficamente como Trindade e, desse modo, desvelaram o seu “mistério”:

La Idea especulativa se contrapone no solamente a lo sensible, sino también al entendimiento; por eso es un misterio para ambos. Ella es un μυστηριον tanto para el modo de consideración sensible como para el entendimiento. En efecto, μυστηριον es lo racional; ya no en los neoplatónicos esta

⁵⁵⁵Esse é o motivo pelo qual os bodes expiatórios são considerados grandes legisladores, não porque de fato o foram, mas porque seu assassinato permitiu a emergência do sistema judiciário. Esse é o caso de Moisés, a quem se atribui a feitura do Decálogo como revelação divina, mas que segundo a tradição oral pela qual se guiou Freud, fora também vitimado coletivamente. A supressão da morte no texto pode ser tanto como ato de ocultação mas provavelmente já seja o reflexo da tendência judaizante de não tomar as vítimas sacrificadas como divinas. Ocorre o mesmo com Noé, que sobrevive às águas indiferenciantes do grande dilúvio e, no final, cria o sistema de diferença que separa e classifica os animais. A água é o símbolo da violência sagrada, porque no batismo purificador se utiliza como material as mesmas águas do dilúvio. A imersão e emersão nas águas pode simular uma morte por afogamento e o respectivo renascimento. Há um paralelo formidável com o hinduísmo. Visnu, o deus conservador, está entre a criação (Brama) e a destruição (Xiva), é o deus que encarnou para “salvar” Manu, o primeiro homem das violentas águas de “dilúvio”. Sobre Moisés, Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. Sobre Noé, Cfr. ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. São Paulo: Érealizações, 2011.

⁵⁵⁶Cfr. Mário Ferreira dos santos. *Tratado de simbólica*, p. 85. É o que *subsiste*: “é do poder do ser a triangularidade que as coisas sensíveis aqui ou ali imitam, triangularizando-se pela proporcionalidade intrínseca que tem”, explica Mário Ferreira dos Santos. O Sistema é a triangularidade de uma unidade noético-eidético. O espírito capta nos acontecimentos o esquema triangular porque, pelo princípio hermético da correspondência, o que está em baixo é como o que está em cima: a estrutura da realidade correspondente ao logos hierós, porque a estrutura lógica da divindade é a estrutura do esquema fundador, e vice-versa.

expresión significa solamente filosofía especulativa. La naturaleza de Dios no es um misterio en sentido habitual, al menos en la religión cristiana⁵⁵⁷.

Foi Damásio (Damasco, DC. 458- após 538), à luz da tradição de Pitágoras e Platão, quem enunciou o princípio de que o “Unificado” encerra a conjunção de três: Uno-todo, Todo-uno e o Unificado mesmo - que os sintetiza e que se manifesta em estreita vinculação com o Inteligível. Conhecido como o último dos neoplatônicos, Damásio “reasume la tradición religiosa de las Teogonías órficas y de los *Oráculos Caldeos*, dándole um desarrollo especulativo a la presencia del tres acompañando al uno y al dos”⁵⁵⁸.

Desnecessário dizer, por isso, que a tríade era considerada *sagrada* pelos neoplatônicos alexandrinos. Dentre eles, Hegel nutre especial predileção por Proclo, que ele afirma ter estudado os mistérios, os poemas órficos e o os escritos de Hermes, o Corpus hermeticum, além de dominar os cultos pagãos melhor do que os próprios sacerdotes encarregadas de dirigi-los - dado importante que Hegel fez questão de anotar. Ora, os ritos pagãos que Proclo conhecia melhor do que ninguém são os ritos herdados das teogonias. Não surpreende que Hegel o admire como um homem *profundamente especulativo*. Hegel faz ainda questão de comentar que a literatura consagrava a Proclo a realização de muitos milagres, como a cura de doenças e a interrupção mágica de um terremoto. Mas, filosoficamente, o principal mérito de Proclo foi haver usado a dialética e a forma a triádica de uma nova maneira, aprofundando a dialética Platônica que até então era mais um método do que um conteúdo propriamente dito. Proclo também foi importante para história da filosofia, porque teria demonstrado que *o um é o múltiplo e o múltiplo é um*, e que todas as determinações e particularidade da multiplicidade são resolvidas em si mesmas no retorno à unidade - algo muito similar, pois, à Trindade de Damásio. Coube à Proclus, ainda, o grande mérito de haver acrescentado ao sistema de Plotino a *teleologia*⁵⁵⁹. Plotino, como os herméticos, oferece uma concepção circular do cosmos como emanção do Um e seu retorno ao Um através da atividade especulativa do filósofo. Diferente dos herméticos, entretanto, Proclus concebe que o Um é autossuficiente e emana o mundo por superabundância: o Um não é completado nesse retorno, como é em Hegel e entre os herméticos em geral⁵⁶⁰. Mesmo assim, Proclus entende que o Um emana o mundo *para* ser completo. Hegel diz que Proclo avança em relação a Plotino exatamente “porque não faz do ser o princípio ou o momento

⁵⁵⁷HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* 3 - La Religion Consumada Alianza, 1987, p. 195.

⁵⁵⁸RITACCO de GAYOSO, Graciela. *La Sacralidad de la Tríada: Damascio, De Principiis*. *Nuevo Pensamiento*, Volume I, Año 1, 2011 p. 73.

⁵⁵⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Historia de la filosofía: III*. Trad. Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 24 ess.

⁵⁶⁰MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 21 e ss.

puramente abstrato, senão que arranca da *unidade*, concebendo o ser ou o subsistir como o *terceiro*, o que faz com que o todo assuma nele uma forma muito mais concreta”. Superando o entendimento, especulativo Proclo fez da Trindade automovimento: “a determinação ulterior da ideia aparece caracterizada em Proclo como Trindade”. Porém, há uma diferença. Diz Hegel que “o autodesenvolvimento desta unidade não aparece já convertido na necessidade do conceito”. A necessidade que liga Deus à sua criação é uma concepção que Hegel compartilha com os herméticos. Obviamente, a autossuficiência do Absoluto impede que o filósofo hermético realize sua missão enquanto colaborador projeto divino, e portanto não pode ser aceita. Ainda assim, Hegel afirma que em Proclo já há algo fundamental, “este auto-desdobramento, a imediata determinação da unidade, como um produzir-se, um emanar e também como um manifestar-se ou um revelar-se”⁵⁶¹.

Ao conferir dinamismo à Trindade, Proclo tornou possível a utilização do esquema trinitário como modelo ou forma ideal do movimento da realidade. Embora não desvele completamente o verdadeiro mistério, como acreditava Hegel, ainda assim permitiu a interpretação da realidade de forma *concreta*, como aquilo que “cresce junto” desde a origem. Diz Hegel, inclusive, que no sistema de Proclo já não se trata de uma trindade abstrata, mas Real, porque cada uma de suas esferas é independente e ao mesmo tempo formam um todo concreto de si: “Trata-se evidentemente de um ponto de vista absolutamente exato e representa um grande progresso”⁵⁶².

Proclo é um dos autores que compõem o cânon da tradição hermética, e Glenn Magee apontou as semelhanças entre o sistema de Proclo e o de Hegel. Resta ainda desvelar a unidade religiosa que subjaz essas semelhanças. Felizmente, restou um interessante fragmento de Proclo que nos ajuda nessa tarefa. Marsílio Ficino traduziu para o latim, em um curso de filosofia hermética que publicou, um opúsculo de Proclo intitulado *De sacrificio et magia*. Trata-se de um fragmento no qual se ensina teologia prática, ou teurgia, baseada no poder da *sympatheia* e da evocação de símbolos que remonta aos oráculos caldeus⁵⁶³. Devido à corrupção do material, o elemento sacrificial (em sentido mais primitivo) pouco aparece. Além do título do opúsculo e de uma referência ao saber dos antigos sacerdotes acerca da escolha dos animais adequados à imolação e ativação dos poderes divinos, o sacrifício aparece apenas indiretamente, ligado aos poderes mágicos. O texto ensina a técnica mágica envolve, obviamente, imolação de animais. Um dos ensinamentos é de natureza metafísica e ao mesmo tempo prática: que todas as coisas estão imbuídas de coisas divinas porque imitam

⁵⁶¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Historia de la filosofía: III*. Trad. Wenceslau Rocas. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 57.

⁵⁶²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Historia de la filosofía: III*, p. 60.

⁵⁶³BERG, Rudolphus Maria. *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, p. 76.

e participam da luz superior, e que algumas coisas imitam outras. Os sacerdotes antigos, diz o texto, conheciam a lei da reciprocidade, e por isso sabiam misturar ou mesclar muitas coisas para causar influxo sobre as pessoas, reunindo *muitas coisas em uma* para superar o enfraquecimento causado pela separação: “La división debilita a todas y cada una de las fuerzas que la componen, y la mezcla las restituye en su idea ejemplar”⁵⁶⁴. Sabiam pois, (re)criar a ordem, na medida em que dominavam o processo mimético da natureza: “conociendo las cosas recíprocas as reúnen en una sola cosa por simpatía y las separan por antipatia”⁵⁶⁵.

Como teoriza Girard, o sacrifício original, que reconciliou a comunidade dividida, ensina as primeiras formas de domínio técnico da realidade natural e social por meio de novos ritos, que surgem como deslocamentos do rito original, na forma de rituais mágicos e alquímicos, no qual se aprende, por experimentação, quais os elementos *passíveis* de mistura, separação e combinação. O rito é o laboratório do cientista primitivo. Com a estabilidade ritual, prepara-se o caminho para todo o pensamento mágico-filosófico: o mago-cientista aprende a ligar e desligar por antipatia e simpatia, exercendo seu domínio sobre as potências naturais e espirituais. Talvez por isso o especulativo Proclo dominasse tão bem os ritos pagãos, como lembra Hegel. Neles deve ter aprendido o conceito, a “unidade da identidade e da diferença”, que correspondente exatamente ao conjunto dos momentos do rito de magia: reúnem em *uma só coisa* (certamente a mais antigas das antigas coisas) os iguais (dissolução) e separam os diferentes (*separatio*).

Como o opúsculo de Proclo informa, os sacerdotes procuravam restaurar a unidade frente à corrupção da divisão com a magia que aprenderam com os antigos sacerdotes. Aprender e dizer as palavras mágicas que evocam a forma (trinitária) do Absoluto, para restaurar o mais antigo das antigas frente à decadência do mundo, é o projeto de Hegel e dos antigos magos alexandrinos.

Se até aqui ainda não se tenha provado a unidade cultural que liga o evento fundador à Hegel, cabe ainda falar de outra influência hermética do evocador de ordem.

Frente à corrupção do mundo eivado de antíteses da dualidade, a regeneração envolve o “retorno” à unidade primordial pela evocação da forma do absoluto, realizada pelo *terceiro* que completa a demanda do *primeiro* (movimento que ocorre por necessidade interna de seu

⁵⁶⁴ PROCLO, *De Sacrificio et magia*, p. 1-2.

⁵⁶⁵“Así, los sacerdotes, conociendo las cosas recíprocas, las reúnen en una sola cosa por simpatía y las separan por antipatia. Por ejemplo, purifican con azufre y asfalto, es decir, betún. Aspergiendo agua marina se purifica el olor punzante del azufre, debido a que el agua marina tiene una parte ígnea. También, del mismo modo empleaban los animales adecuados para el culto de los dioses y cosas similares. Por este motivo, conocían la potencia de los demonios para recibir lo similar, como se observa en las cosas próximas y en los actos naturales. Y por estos actos naturales convocaban a los demonios cercanos. Por consiguiente, llegaron desde los demonios hasta las mismas fuerzas divinas y sus acciones.” (Proclo, *De Sacrificio et magia*, p. 1-2).

conceito, ultrapassa a fase negativa). O terceiro realiza a demanda do primeiro porque, no esquema trinitário dos pitagóricos, como foi visto, o terceiro na verdade é (e sempre foi) o primeiro, que enfim “retornou” para si e se “completou” ao ultrapassar a Díade. É necessário investigar, portanto, a natureza desse retorno, o que nos leva ao estudo do *círculo* na tradição hermética.

2.1.2 O círculo absoluto

O círculo é outra forma que Hegel usa para descrever sua filosofia especulativa. Na *Enciclopédia Lógica* ele descreve o seu sistema – o Todo – como um “círculo de círculos”:

§ 15: Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular⁵⁶⁶.

Quando na *Fenomenologia do Espírito* Hegel fala do movimento do *Geist* - desde sua oculta figura conceitual como substância até sua figura conceitual revelada na consciência autorreflexiva do saber absoluto – afirma que o seu conteúdo é o processo dialético que identifica como um círculo:⁵⁶⁷ “Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim”. Nesse *gran finale*, o Espírito atingiu a maturidade de apreender a Ideia Absoluta: um “retorno atualizante” em que o positivo atravessa o negativo, triunfa sobre ele, e a cisão é superada pela descoberta da verdade: o Todo que se apresenta como um círculo de círculos.

O retorno confunde-se com a escuta do logos, da palavra criadora. Hegel se vale de símbolos que o exprimem, dentre eles o da serpente mordendo a própria cauda, símbolo da eternidade como eterno retorno, muito comum entre os alquimistas. Para Hegel, em sentido abstrato a ouroboros é uma representação matemático-geométrico; em sentido estético, é uma imagem mítica. Mas esse símbolo revelaria ainda uma realidade fundamental, e o espírito não precisa se ater a meras figuras e representações para apreender o eterno, tal como Hegel explica em suas *Leituras de 1805 (Introdução à História da Filosofia)*:

⁵⁶⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I, A Ciência da Lógica, p. 55.

⁵⁶⁷“Com efeito, a experiência é exatamente isto: que o conteúdo - e ele é o espírito - seja em si substância, e assim, objeto da consciência. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu vir-a-ser para [ser] o que é em si; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o espírito. O espírito é em si o movimento que é o conhecer, - a transformação desse Em-si no Para-si; da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto igualmente suprasumido, ou seja, no conceito.” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, II, p. 215).

Existe portanto um modo afim de representar um conteúdo geral, por algarismos, linhas, formas geométricas; estas são figurativas; mas não concretamente figurativas como os mitos. Assim, pode dizer-se que a eternidade é um círculo, a serpente que morde a própria cauda; isto é, pura imagem, mas o espírito não necessita de tal símbolo. Há povos que não ultrapassam esta forma de representação, mas com semelhantes formas não se vai longe.⁵⁶⁸

Hegel não rejeita essas formas simbólicas; simplesmente declara que o uso de formas geométricas, assim como de qualquer imagem, são limitadas à representação e portanto não completamente adequadas à exposição da sabedoria filosófica. Elas não podem substituir a linguagem conceitual da filosofia. Todavia, em sua própria filosofia, essas imagens aparecem na base, estruturando os textos, como círculo da auto-revelação do Geist na Fenomenologia do Espírito e *círculo dos círculos* exposto como saber absoluto na Lógica. Por isso, Glenn Magee acredita que a especulação de Hegel é uma sofisticada reapropriação da memória mágica e da imaginação ativa própria dos pensadores herméticos como Bruno e Böhme, pois a doutrina da *filosofia perene*, ou do *inconsciente coletivo*, é um fundo comum do hermetismo. Esse seria o motivo pelo qual Hegel interessava-se seriamente pela cabala, a alquimia, a doutrina de Böhme e a mitologia. Ele compreende-as como expressões inconscientes do Espírito em si mesmo, ou a filosofia perene.

Essa hipótese de Magee apresenta, contudo, apenas as fontes religiosas imediatas da filosofia de Hegel, sem relacioná-las a fonte primordial da experiência religiosa. De fato, como bem apontou Magee, a circularidade é uma ideia perene associada ao pensamento hermético. As frases *hen kai pan* ou *hen to pan* estão associadas ao símbolo alquímico do *ouroboros*, e frequentemente aparecem escritas dentro ou envolta de serpentes. Julius Evola explica que a Tríade metafísica hermética nasce da junção dos “Dois” ao “Terceiro”, e, *sub specie interioritatis*, cada um dos extremos da tríade/trindade, como em Basílio Valentino, é composta por serpentes⁵⁶⁹. Isso é muito semelhante ao sistema de Hegel, em que o Todo é um círculo sobre círculos em forma triádica. Além da alquimia, a serpente mordendo a própria cauda é também associada ao arquétipo do *inconsciente coletivo* que simboliza a original unidade de todas as coisas e o retorno a essa unidade, como aponta Erich Neuman, em sua obra *origens da história da consciência*.⁵⁷⁰ Essa hipótese psicologicista de um inconsciente coletivo, compartilhada por Magee como sendo o sentido da circularidade alquímica na filosofia de Hegel, é correta. Mas ela diz respeito, sobretudo, à Fenomenologia, em que o Espírito retorna à unidade primordial pelo processo de gnose. Embora a tese de que o Eu

⁵⁶⁸HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*, p. 380.

⁵⁶⁹EVOLA, Julius. *A tradição hermética: Nos Seus símbolos, Na Sua Doutrina e Na Sua Arte régia*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 52.

⁵⁷⁰NEUMANN, Erich. *História Da Origem Da consciência*. Ed. Cultrix, 1995, p. 25 e ss.

precise mergulhar nas trevas para despertar o Eu arquetípico seja comum entre os herméticos, a reconciliação, na filosofia de Hegel, não se dá apenas na unidade do Eu com o Espírito ou Mente Divina. Essa é apenas uma dimensão do processo especulativo. A reconciliação culmina na corporificação da ordem universal no Estado hegeliano, logo, nas formas racionais da violência sagrada. Aqui o círculo realmente se fecha num ponto ainda mais “profundo” e obscuro, porque mais próximo ao círculo da fundação da cultura. Infelizmente Glenn Magee não explorou a dimensão política do pensamento de Hegel. Sem ela, contudo, perde-se de vista a unidade no sagrado que se atualiza no Sistema ético. Pois, para Hegel, o movimento de atualização circular tem um sentido científico tal como para os antigos magos a ciência é o próprio sagrado: a violência ordenadora que cessa a crise. Esse logos deve ser atualizado nos instrumentos de violência do Estado, para findar a crise do mundo moderno. É à luz desse sagrado que se deve entender a circularidade do sistema. Se Hegel fala do *ouroboros* em um curso de História da Filosofia, deve-se recuar até o que é anterior à filosofia, afinal, é a natureza desse primordial que é “especulada” pelos místicos e “espectada” pelos primeiros teóricos.

Em sentido místico, a *ouroboros* simboliza o absoluto enquanto movimento de passagem do caos à ordem, do não manifesto ao manifesto, da Ideia à Natureza, do suprassensível ao sensível, etc. A filosofia especulativa de Hegel, para completar o círculo, faz o caminho inverso: o Espírito eleva-se da natureza e se reconhece ao retornar à Ideia, sublima a natureza, ergue-se do mundo sensível ao supra-sensível, etc.

A ideia do círculo deriva, por sua vez, das cosmogonias do mundo antigo. Há, certamente, uma unidade por trás desse símbolo, que tanto aparece designando a forma do tempo, a estruturada da realidade e a ascense mística. Desde a hipótese da teoria mimética, a unidade concreta desses sentidos liga-se ao evento fundador e à sua repetição. O rito sacrificial confere ao tempo a forma mítica do *eterno retorno*, já que repetir a cosmogonia ou a teogonia importante em realizar sacrifício, o que garante a periodicidade ritual da imolação de vítimas. Uma vez que essa estrutura circular torna-se a concepção de tempo, em paralelo à repetição ritual da origem surge também o sentido místico/especulativo como desejo de regresso à unidade primordial. Mircea Eliade, em seu clássico estudo sobre o mito do eterno retorno, fornece a pista correta nessa matéria, tanto mais adequada por ser mais próxima da “origem” da simbolização, pois apresenta o “problema” da serpente e do eterno retorno remontando à crença dos povos indo-europeus:

1. Toda criação repete o ato cosmogônico pré-eminente, a criação do mundo.
2. Conseqüentemente, qualquer coisa que é fundada tem sua fundação no centro do mundo (desde que, como sabemos, a própria Criação teve lugar a partir de um centro).

Entre os muitos exemplos de que dispomos, vamos escolher apenas um (...). Na Índia, antes que uma única pedra seja colocada, "o astrólogo mostra qual é o ponto da fundação que está exatamente acima da cabeça da serpente que sustenta o mundo. O pedreiro produz uma pequena estaca de madeira, a partir de um galho da árvore Khadira, e, com o uso de um coco, crava a estaca no chão, bem nesse lugar particular, de maneira que a estaca fixe a cabeça da serpente naquele ponto, com toda a segurança... Se essa serpente algum dia sacudir a cabeça com muita violência, sacudirá todo o mundo até que ele fique em pedaços". Uma pedra fundamental é colocada em cima da estaca. Assim, a pedra angular fica posicionada exatamente no "centro do mundo". Mas, ao mesmo tempo, o ritual de fundação repete o ato cosmogônico, porque, 'prender' a cabeça da serpente, cravar uma estaca sobre ela, representa uma imitação do gesto primordial de Soma (Rg- V e da , II, 12, 1) ou de Indra, quando este "atirou a serpente em sua toca" (VI, 17, 9), quando seu raio "cortou sua cabeça" (I, 52, 10). A serpente simboliza o caos, aquilo que é disforme e não manifestado. Indra vem sobre Vrtra (IV, 19, 3) não dividido (aparvan), não despertado (abudhyam), dormindo (abudhyanam), mergulhado no mais profundo sono (susupanam), estendido (asayanam). O lançamento do raio e a decapitação são equivalentes ao ato da Criação, com a passagem daquilo que não é manifestado para o que é manifestado, do disforme para o que foi formado. Vrtra tinha confiscado as águas e as mantinha no interior das montanhas. Isso significa que Vrtra era o senhor absoluto — do mesmo modo que Tiamat ou qualquer divindade em forma de serpente — em relação a todo o caos anterior à Criação; ou que a grande serpente, mantendo as águas apenas para si mesma, tinha deixado todo o mundo louco por causa da seca. Independente de esse confisco ter ocorrido antes do ato de Criação, ou se deve ter lugar depois da fundação do mundo, o significado permanece o mesmo: Vrtra "impede" que o mundo seja criado, ou de durar muito. Como símbolo daquilo que não é manifestado, do que é latente, ou do disforme, Vrtra representa o caos que existia antes da Criação⁵⁷¹.

A serpente causou a seca (crise), e por isso ela é antagonista, “impede” ou obstaculiza; seu assassinato criou o mundo (ordem), conferindo forma que era informe, manifestando o que era não manifesto, gerando a diferença do indiferenciado, etc. O gesto primordial do assassinato deve ser repetido em cada nova fundação, gerando o “eterno retorno”. Essa temporalidade mítica, ou ritual, é a mais comum - e mesmo talvez a primeira - representação do tempo na mundo primitivo⁵⁷².

Já na simbólica, a ouroboros está relacionada ao Uno, à Mônada originária que, enquanto Caos primordial gerador de Ordem, já contém em si todos os elementos em sua forma indiferenciada. O círculo é também associado ao quaternário porque este mantém o poder da mônada na forma da duplicidade. Pois, no pitagorismo, a partir do 2 extrai-se o 4, que, embora esteja fora da tríade pitagórica, simboliza o fechamento de um círculo – do qual

⁵⁷¹ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Tradução José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992, p. 24-25.

⁵⁷²Por essa razão, explica Girard, quando Jesus queria se referir à mentalidade mítica, valia-se do discurso parabólico, circular, indicando com isso a circularidade das representações mitológicas, cujo fundo é a representação violenta de Deus, a fim de revelar a verdadeira natureza amorosa de Pai.

os primeiros geômetras pretendiam retirar a *quadratura*.⁵⁷³ O quaternário é formado pela somas das díadas, e simboliza o ciclo de vida e morte, das estações do ano, do negativo e do positivo relacionados entre si.⁵⁷⁴ Curiosamente, o próprio *Phytagoras*, que teria cunhado a famosa Tríade, traz em seu nome a referência à serpente esmagada por Apolo, Phyton... Foi ainda com o cajado-serpente que Moisés libertou o povo de Israel do cativo Egípcio. Lançando-o ao chão, diante do Faraó, o cajado transformou-se em uma serpente. O Faraó chamou seus magos que fizeram o mesmo, porém a magia de Moisés foi mais forte e engoliu as cobras dos feiticeiros. Foi também com esse cajado mágico que Moisés, possivelmente uma vítima expiatória divinizada⁵⁷⁵, libertou os hebreus: dividiu as águas do mar Vermelho estabelecendo a diferença ordenadora - a separação entre justos e injustos, opressores e oprimidos.

Por motivos análogos, a serpente é um símbolo médico, presente no caduceu do fundador da tradição hermética, Hermes Trismegisto. Como no mundo antigo a medicina é uma atividade própria dos sacerdotes, na medida em que eles realizam o ofício-sagrado acabam “refletindo” o seu poder mágico-transformador. Um fato da vida de Apolônio de Tiana, o famoso filósofo neopitagórico do século II, que escreveu sobre ciência e medicina e a quem se atribuem “milagres” em profusão, indica o tipo de transformação que se espera da ciência antiga. O mago teria livrado a cidade de Éfeso de uma epidemia de peste. O fato foi narrado na "Vida de Apolônio de Tiana", do escritor grego Filóstrato (170 d.C. – 247 d.C.). Os Habitantes da cidade do antigo Heráclito, incapazes de se livrar da epidemia, recorreram a Apolônio, que, por meios sobrenaturais, anunciou-lhes a cura. O milagreiro convidou toda a população a comparecer ao *teatro* (por razões que já pode-se imaginar). Lá havia um mendigo, vestido em farrapos, que piscava os olhos como se fosse cego. Segundo o relato, a visão do mendigo despertava repugnância. Dispondo os efésios em volta do mendigo, formando um círculo mágico, Apolônio, sob a estátua de Hércules, dirigiu-lhes a palavra, incitando-os a apanharem tantas pedras puderem para atirá-las no “inimigo dos deuses”⁵⁷⁶.

A população primeiramente hesita, mas a retórica de Apolônio os convence do que deveria ser feito. Tão logo alguns homens começam a atirar pedras, o mendigo lança um olhar

⁵⁷³A hipótese da origem da geometria no rito sacrificial foi proposta pelo filósofo da ciência, Michel Serres: SERRES, Michel; BURKS, Randolph. *Geometry: the Third Book of Foundations*. Bloomsbury Academic, 2017.

⁵⁷⁴Entre os herméticos e pitagóricos, o 4 quaternário ora é aceito ora é dado preferência à tríade. Hegel seguiu, nessa discussão, a posição de Paracelso.

⁵⁷⁵O personagem Moisés tem, aliás, todos os sinais vitimários que caracterizam um bode expiatório. Além dos poderes mágicos do cajado-serpente, possui uma deficiência física, a gagueira. Possui os traços de culpabilidade mítica: o assassinato de um egípcio, a falta que acarretou na interdição de entrar na Terra Prometida e a responsabilidade nas dez pragas do Egito, que são pestes indiferenciadoras. Segundo a tradição oral que influenciou Freud, Moisés teria sido assassinado coletivamente. (Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004).

⁵⁷⁶GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 59 e ss.

penetrante, revelando olhos cheios de fogo. Os efésios compreenderam então tratar-se de um demônio, e passaram a apedrejá-lo impiedosamente. Após retirarem as pedras, que formaram um grande túmulo à volta do seu corpo, os efésios “descobriram”, ao “desencobrir” a vítima, que a criatura não era um mendigo, mas um animal que parecia um cão molosso, da estatura de um leão, e que embora reduzido a uma massa poluta de sangue, vomitava espuma como os cães enraivecidos. Assim, na cidade de Heráclito - o filósofo que dizia que a violência governa o mundo e transforma homens em deuses - o “milagre” de Apolônio rendeu uma estátua a Hércules, erigida no mesmo lugar onde jazeu o “demônio”⁵⁷⁷.

Graças a seus milagres, Apolônio tornou-se uma figura semi-mítica, a quem se atribui ressurreição dos mortos⁵⁷⁸. É também um ícone da tradição hermética. *Nuctemeron*, obra esotérica do Século I a.C., atribuída a Apolônio de Tiana, contém os ensinamentos do mestre, dispostos como as 12 horas de um relógio, ou degraus da Alquimia. O título da obra já denota sua natureza “dialética”, significa *o dia (luz) que emerge da noite (trevas)*; e a referência ao caduceu de Hermes Trismegisto é recorrente. Na segunda hora, o *círculo* aparece na forma das serpentes entrelaçadas: “Mediante a dualidade, os peixes do zodíaco entoam louvor a Deus, as serpentes ígneas entrelaçam-se em torno do caduceu, e o relâmpago torna-se harmonioso”⁵⁷⁹. Os peixes do zodíaco são duais e dialéticos⁵⁸⁰. Eles lembram, na simbólica, o yin yang, outro símbolo dialético de transformação. Na dualidade dialética cada par de opostos contém em si o outro, de onde se pode operar as transformações dialéticas, fazendo a treva gerar a luz que está aprisionada. E é precisamente quando as serpentes se entrelaçam, formando o círculo mágico, que o relâmpago de Zeus, a violência dual, torna-se harmônica...

O círculo, a serpente e magia estão associados como símbolos de transformação da violência maléfica em benéfica. Sabe-se que tipo de medicina Apolônio, que era vegetariano como seu mestre, Pitágoras, praticava. Será que tal prática pode estar fundada na tradição pitagórica, ou será mera acaso? Michel Serres, em sua pesquisa sobre a origem da geometria⁵⁸¹, comenta o caso Hipaso de Metaponto (500 a.c.), a quem se atribui a descoberta

⁵⁷⁷ GIRARD, René. *O bode expiatório*, p. 72.

⁵⁷⁸ Apesar do evento catártico narrado, o assassinato do pobre mendigo não o tornou divino – ao contrário do que acontece nos mitos antigos. A vítima que é odiada e posteriormente divinizada é um produto dos mitos fundadores. A demonização do mendigo, por isso, é resultado de um processo tardio, pois é Apolônio quem recebe – sob os auspícios de Hércules – toda fama às custas da vítima inocente. Sobre o esquema de divinização nos mitos fundadores, Cfr. FRANCK JUNIOR, W.; BARBOSA, M. G. V. *Satanás e a fundação do mundo: Sobre a antropologia bíblica de René Girard*. Sistema Penal & Violência, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 232-240, jul./dez. 2012.

⁵⁷⁹ RIJCKENBORGH, van Rijckenborgh. *O Nuctemeron de Apolônio de Tiana*. comentado por J. van. Rijckenborgh ed. Jarinu, São Paulo: Lectorium Rosicrucianum, 2011, p, 27.

⁵⁸⁰ RIJCKENBORGH, van Rijckenborgh. *O Nuctemeron de Apolônio de Tiana*. comentado por J. van. Rijckenborgh ed. Jarinu, São Paulo: Lectorium Rosicrucianum, 2011, p, 27.

⁵⁸¹ SERRES, Michel; BURKS, Randolph. *Geometry: the Third Book of Foundations*. Bloomsbury Academic, 2017, p. 64.

dos número irracionais, o que o levou a ser assassinado, em plena crise, por seus colegas da Escola Pitagórica, para os quais os números refletem, ou deveriam refletir, apenas os aspectos da razão e a ordem. Hipaso foi vítima do mecanismo sacrificial porque foi identificado com o mal, ou irracionalidade, que tem o poder de contaminar e desestruturar a ordem. Por isso, defende Michel Serres a hipótese de que a ciência emerge dos próprios ritos sacrificiais, e tem como ele uma analogia funcional, expulsar o irracional (violência maléfica) por meio do racional (violência benéfica).⁵⁸²

Os rituais mágicos e alquímicos também preservam o caráter de transformação do círculo. A dissolução dos contrários se dá dentro da retorta alquímica, que imita a circularidade cósmica, o círculo absoluto que é o movimento que gira dentro si, produzindo o ouro nobre dos metais vis. Não por outra razão, o círculo também tem propriedades curativas espirituais. Desenhar um círculo em volta de si é um gesto ritual de evocação sobrenatural de proteção. Já se sabe de onde deriva essa proteção, e qual a função da evocação do círculo.⁵⁸³ Evocar a imagem do absoluto como um círculo que retorna a si é a tentativa de restaurar o poder ordenador do bode expiatório.

Não por casos, no sistema de Hegel o círculo mantém esse poder transformador, tanto na alquimia espiritual como nas esferas que formam as instituições do Espírito Objetivo. É preciso dizer, contudo, que o absoluto hegeliano, enquanto é automovimento que retorna a si, não se confunde como eterno retorno do mundo primitivo. Enquanto círculo originário, o absoluto de Hegel já contém em si o seu autodesenvolvimento dialético, que levará formação de um Todo pleno, incluindo nele a corporificação do Espírito na forma ética do Estado. No sistema hegeliano, o círculo originário rompe sua circularidade imediata apenas para fundar um círculo mais completo, até formar um círculo sobre currículos, que é o sistema completo. A forma inicial aperfeiçoa-se progressivamente, num movimento que tende perfectibilização, ou seja, de ordenação resultante da completação da Ideia. O fechamento circular guarda, contudo, uma analogia funcional com o sacrifício. O momento do fechamento do círculo coincide com a superação do estágio anterior deficitário, imperfeito ou incompleto: o momento especulativo supera o da crise, reúne as partes do corpo desmembrado do deus assassinado na fundação do mundo.

Quanto aos símbolos, já se afirmou, aqui, que Hegel acreditava que era preciso superar o modo tradicional da representação geométrica. As formas que designam Deus, a Ideia ou o absoluto, devem ser concretas. Hegel não sabia a verdadeira origem desses símbolos, que é o

⁵⁸²No mesmo sentido, GIRARD, René, et al. *From Ritual to Science*. Configurations, (Doi:10.1353/con.2000.0014), vol. 8, no. 2, 2000, pp. 171-185.

⁵⁸³A ambiguidade do círculo é a própria ambiguidade da violência. Esse círculo que protege do mal alheio é o mesmo que é invocado quando se realiza um “trabalho” contra rivais.

trabalho que se está realizando aqui. Porém, aproveitou a riqueza dos mesmos para entender a realidade como um sistema lógico-especulativo, cujo movimento é o do evento fundador, conquanto ainda desconhecido.

Em cada linha de seu sistema, e aliás de todos os sistemas, oculta-se a vítima expiatória. Com o círculo não é diferente. Michel Serres, em sua genealogia das ciências, afirma que o *círculo* representa o esquema da fundação cultural. Ele reproduz o cenário trágico, com a vítima ocupando, no centro, o lugar real.⁵⁸⁴ A língua portuguesa conserva riqueza do duplo sentido da palavra *real*, que tanto indica a realidade quanto a realeza. O rei, enquanto vítima expiatória divinizada, é a realidade eminente, o *centro* sobre o qual se forma o *círculo* dos súditos, a primeira “totalidade ética”. Como ainda se verá na Filosofia do Direito, a totalidade ética do Estado hegeliano é formada por esferas independentes entre si, mas articuladas em torno do Monarca. Desse modo, o círculo apresenta tanto o poder transformador, no plano da Fenomenologia do Espírito, quanto expõe a própria estrutura da realidade, a eternidade da Ideia, na Lógica. Na Esfera ética, é a forma da manifestação objetiva do Espírito.

O projeto de Hegel revela-se como a tentativa de completar os momentos do evento fundador. Embora já tenha seu lugar reservado como um dos maiores filósofos da história, Hegel também tem seu lugar no marco da própria revelação do assassinato fundador. Sendo aquele que tentou completar as partes desmembradas do deus, ao se voltar ao mais antigo das antigas coisas, restaurou uma lógica que, graças à hipótese de René Girard, sabe-se se tratar de uma especulação em torno do processo fundador da cultura.

Se esses argumentos ainda não provam a hipótese central deste trabalho, veja-se agora a origem do simbolismo alquímico que Hegel emprega em seus escritos.

2.1.3 Alquimia: arte sagrada

A purificação por meio círculo nos leva ao simbolismo alquímico da Filosofia de Hegel, sem o qual não é possível entender a sua Filosofia do Direito, que pretende, como se verá em detalhes, produzir (que é o mesmo que redescobrir) a Pedra Filosofal do mundo ético. Voltar-se-á a tratar especificamente sobre o tema no capítulo do Estado. Por ora, basta compreender o movimento alquímico de sua lógica, que está na base de sua filosofia ética.

Hegel faz uso do termo *caput mortuum*, na Enciclopédia Lógica, para explicar purificação inicial o Eu que se livrou das determinações sensíveis do pensamento:

A “coisa-em-si” (e por coisa compreende-se também o espírito, inclusive Deus) exprime o objeto na medida em que se abstrai de tudo o que ele e

⁵⁸⁴SERRES, Michel; BURKS, Randolph. *Geometry: the Third Book of Foundations*, p. 58.

para a consciência, de todas as determinações do sentimento, como de todos os pensamentos determinados [a respeito] do objeto. É fácil ver o que resta: o completamente abstrato, o totalmente vazio, ainda determinado somente como [algo] além do negativo da representação, do sentimento, do pensamento determinado etc. Mas é igualmente simples a reflexão de que esse *caput mortuum*, por sua vez, é apenas o produto do pensar, justamente do pensar que avançou até a pura abstração; do Eu vazio, que faz, dessa pura identidade de si mesmo, objeto para si;⁵⁸⁵.

Hegel também usa o termo *caput mortuum* para descrever Essência, na Enciclopédia Lógica, o que revela a associação do processo alquímico da transmutação com a dialética:

Quando se determina o absoluto como essência, a negatividade é com freqüência tomada somente no sentido de uma abstração de todos os predicados determinados. Esse agir negativo — o abstrair — incide então fora da essência, e a essência mesma, desse modo, é apenas como um resultado, sem essa sua premissa — o *caput mortuum* da abstração. Mas porque a negatividade não é exterior ao ser, e sim sua própria dialética, então é sua verdade: a essência, enquanto é o ser que foi para--dentro-de-si, ou essente dentro-de-si. Aquela reflexão, seu aparecer dentro de si mesmo, constitui sua diferença em relação ao seu imediato, e é a determinação própria da essência⁵⁸⁶.

Caput mortuum significa, literalmente, “cabeça morta”. Na linguagem alquímica, designa o resto ou saldo do processo de transmutação ou metamorfose.⁵⁸⁷ Para Hegel, a *Essência* é uma pedra de toque no caminho para o Conceito e Ideia Absoluta, portanto é um *Caput mortuum* enquanto definição *negativa* e provisória para a Ideia Absoluta. As definições incompletas da Ideia devem desaparecer para emergir a Ideia Absoluta, tal como na fabricação da Pedra Filosofal os elementos que precedem a sua produção morrem ao se decomporem no processo de produção. O mesmo se aplica para a concepção provisória, incompleta e negativa de Deus, fornecida abstratamente pelo *entendimento*:

Deus, enquanto a essência abstrata que está no além, fora da qual incidem, portanto, a diferença e a determinidade, é de fato um mero nome, um simples *caput mortuum* do entendimento abstrativo. O verdadeiro conhecimento de Deus começa com saber que as coisas, em seu ser imediato, não têm verdade alguma⁵⁸⁸.

Como explica Glenn Magee, a Essência “morre” ao mesmo tempo que seu “material” é utilizado no processo dialético que imprime a Ideia Absoluta. O *Caput mortuum* descreve a Essência tomada abstratamente, portanto isolada das demais categorias. Em sentido

⁵⁸⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 114-115.

⁵⁸⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, § 112, 1995, p. 222-223.

⁵⁸⁷O receptáculo hermético na qual o *opus* é colocado deve ser perfeitamente redondo, em imitação à forma circular do cosmos. Recitam-se palavras mágicas para ativar o conteúdo alquímico no qual se usa uma caveira como elemento de transmutação.

⁵⁸⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 225.

alquímico, A negação determinada é como *nigredo*, que precede a síntese alquímica do *rubelo*, a Pedra Filosofal ou a Ideia Absoluta⁵⁸⁹.

Que o *caput mortuum* significa cabeça morta, isso decorre da origem da arte no sacrifício, como ainda veremos. Basta entender que a negação determinada, enquanto *separatio*, liga-se originariamente à violência que separa a confusão inicial, o assassinato do bode expiatório. Esse momento é compreendido como purificação inicial necessária à reunião das partes divididas (Pedra Filosofal), momento este que se liga, ordinariamente, à reconciliação propiciada pelo assassinato fundador. Essa analogia decorre do fato de que a alquimia, enquanto ciência tradicional, nasce da emulação do evento fundador. Pouco a pouco, a arte vai adquirindo suas “autonomia” até se tornar “ciência” (com Issac Newton e Hegel). Entretanto, nesse processo de separação e purificação da origem no sacrifício, acaba deixando pistas que podem ser seguidas, e se as buscadas, o que se encontra nesse *caput mortuum* das ciências são os restos da vítima expiatória, a cabeça morta que resta sobre a fundação de todo pensamento científico.

A operação alquímica consiste, basicamente, na mistura de elementos contrários para transformar o que era imperfeito em perfeito. Existem variantes deste processo mas, de um modo geral, se adiciona um elemento dissolvente que servirá também para fazer a liga os elementos. Ambos os elementos contrários, após serem dissolvidos, são recombinaados. Normalmente esta reunião é associada à morte, e é representada, com frequência, ocorrendo dentro de um sarcófago ou túmulo. A luta dos contrários, entre o fixo e o volátil ou entre o masculino e o feminino, geralmente associados ao enxofre e o mercúrio, é comumente representado pela luta entre serpentes. Já a reconciliação, síntese ou reunião dos elementos representada por um “casamento”.

O Mercúrio é a interseção dos elementos físicos e das forças ativas e passivas. Representa o isolamento da *materia prima*, o *éter* que vive na base de todas as formas. É concebido como andrógino, portanto o indiferenciado/indeterminado, e está associado ao princípio da dissolução, ao vermelho do sangue, a potência do indiferenciado, ao veneno e a cura, a vida e a morte. Quem souber utilizá-lo pode curar e produzir ouro.⁵⁹⁰ É associado ao Dragão Uroboros, as serpentes entrelaçadas do caduceu de Hermes. Já o enxofre é o contrário do mercúrio: é o princípio que dá forma, diferenciação, solidificação. Ele é identificado com o

⁵⁸⁹MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. Itacha e Londres: Cornell University Press, 2001, p. 165.

⁵⁹⁰EVOLA, Julius. *A Tradição hermética: Nos Seus símbolos, Na Sua Doutrina e Na Sua Arte régia*. Lisboa, p. 45.

entendimento, que deve ser dissolvido pelo fogo da dialética. Essa operação é compartilhada também pelos alquimistas⁵⁹¹.

O enxofre correspondente à violência que se determinou contra um alvo, criando forma pela diferença, decisão ou *separatio*. Nesse ponto, os textos Assírios sobre a função deste elemento é muito sugestiva. Nas palavras de Julius Evola: “os textos sírios falam também do Enxofre incombustível que ‘fixa o fugitivo’”.⁵⁹² Quem é o fugitivo sobre o qual a violência indiferenciada age? Quando se tem em mente que origem da magia é a manipulação da violência sagrada, entende-se melhor que é o bode expiatório que se oculta por trás do processo de fixação do Caos.⁵⁹³ O enxofre, nesse caso, funciona como a fórmula etérea ou mágica da pedras da dilapidação. Ao invés de lançar pedras contra o amaldiçoado, joga-se enxofre que, matando, cura. Mircea Eliade cita o texto hindu Rasem-dracintamani que exemplifica bem esse papel do enxofre:

Quando o mercúrio é morto com uma quantidade igual de enxofre purificado volta cem vezes mais eficaz; quando lhe mata com uma quantidade dupla de enxofre cura a lepra; morto com uma quantidade tripla cura a fadiga mental; morto com uma quantidade quádrupla troca os cabelos brancos em negros e faz desaparecer as rugas; morto com uma quantidade cinco vezes maior cura a tuberculose; morto com uma quantidade seis vezes maior se converte em uma panacéia para todos os males do homem⁵⁹⁴.

Na Alquimia, a Pedra Filosofal é a unidade do mercúrio e do enxofre, logo, é uma matéria prima dual que pode ser compreendida como a corporificação do *éter*, o qual é decomposto nessas duas propriedades. O *lapis aethereus*, o Santo Graal dos alquimistas, é simbolizados pelo *ourobuos*⁵⁹⁵. Tanto o éter quanto a pedra filosofal são comumente chamados de *quintessência*. A operação alquímica que a ativa é representada pelas duas serpentes entrelaçadas no cajado de Hermes-Mercúrio, que já se viu na obra de Apolônio de Tiana: “as serpentes ígneas entrelaçam-se em torno do caduceu, e o relâmpago torna-se harmonioso”⁵⁹⁶.

⁵⁹¹ Nesse sentido, diz Titus Buckhardt: “O enxofre “rígido” é o entendimento teórico. Ele contém o ouro do espírito em forma fértil. Ele deve primeiro ser dissolvido em mercúrio antes de poder se transformar em um “fermento” vivo, que pode transmutar outros metais. Vale dizer, ele deve libertar-se de suas limitações conceituais, e se tornar-se completamente “ativo” (BUCKHARDT, Titus. *Alquimia: significado e imagen del mundo*, p. 132)

⁵⁹² EVOLA, Julius. *A Tradição hermética*, p. 54.

⁵⁹³ O texto de Levi Strauss, *O feiticeiro e sua magia*, descreve bem essa função expiatória da magia primitiva. A maldição lançada pelo sacerdote, que funciona como mediador da opinião pública, gera uma unanimidade contra o amaldiçoado, o qual, preso no mimeticamente ao círculo de sua própria cultura, acredita na sugestão e, hipnotizado, adocece e morre devido ao efeitos fisiológicos da carga psicológica sofrida. LEVI-STRAUSS, Claude. *O feiticeiro e sua magia. In: Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975, pp. 193-213.

⁵⁹⁴ ELIADE, Mircea, and Roberto Cortes de Lacerda. *Ferreiros e Alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979, p. 104.

⁵⁹⁵ Sobre o tema, Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 203-208.

⁵⁹⁶ RIJCKENBORGH, van Rijckenborgh. *O Nuctemeron de Apolônio de Tiana*, p. 27.

Quando se procura pela origem da alquimia, encontram-se sempre manifestações do sagrado sacrificial. Com toda razão Mircea Eliade associa a alquimia ao sacrifício:

Em relação com os mitos sobre a origem dos metais encontrarão complexos mítico-rituais que abrangem a noção da gênese mediante o sacrifício ou o autosacrifício de um deus, as relações entre a mística agrícola, a metalurgia e a alquimia, enfim, as idéias de crescimento natural, crescimento acelerado e ‘perfeição’⁵⁹⁷.

Inclusive, um dos capítulos de *Ferreiros e Alquimistas*, intitulado *Sacrifício aos fornos*, resume bem a origem da arte, dispensando maiores explicações. Basicamente, o alquimista pretende repetir a reconciliação e purificação que o assassinato fundador ensinou. A obra tem por finalidade redimir a natureza, acelerando o processo de maturação cujo fim é concebido como a reconciliação. A escatologia progressista moderna não passa de uma antiga ideia alquímica, baseada na tecnologia ritual que a vítima expiatória propiciou. Como o alquimista quer repetir o processo que ocorreu na fundação do mundo, então a reconciliação deve ser tomada como o fim do processo temporal. Enquanto retorno “purificador”, é uma variante da temporalidade mítico-sacrificial, com a diferença de que é o “retorno” é, por assim dizer, “enriquecedor”:

A intervenção ativa do alquimista no ciclo natural introduz um elemento novo que poderíamos qualificar de ‘escatológico’. O *opus* alquímico — a conservação, a maturação acelerada e o aperfeiçoamento das criações da natureza — dá lugar a uma escatologia natural, se assim se pode dizer; o alquimista antecipa o “fim e a plenitude gloriosa” da natureza⁵⁹⁸.

Que o trabalho alquímico repete, em “laboratório ritual”, o processo fundador na tentativa de obter os efeitos transformadores, pode-se constatar desde suas fases. Tal como o método de Hegel, deve começar do indeterminado/indiferenciado e se tornar mais diferenciado e rico à medida em que “retorna”. Inicia, pois, no caos primordial. Titus Burckhardt explica: “Como todo trabalho alquímico tem o mercúrio como seu meio e ponto de partida, o enxofre e o mercúrio são algumas vezes chamados o mercúrio masculino-feminino “duplo”. Os elementos contrários, o mercúrio e o enxofre, se dissolvem na formação de uma identidade de contrários. Do combate *resta*, no sentido mais mortal do termo, a *Pedra branca*, o *albedo* ou o sal, identificado geralmente com a sabedoria e retorno à ordem (corporificação): “O enxofre produz a combustão, o mercúrio a evaporação. O sal é a cinza

⁵⁹⁷ ELIADE, Mircea, and Roberto Cortes de Lacerda. *Ferreiros e Alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979, p. 22.

⁵⁹⁸ ELIADE, Mircea. *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiática*. Trad. e notas integrativas Guido Brivio. Torino: Bollati Boringhetti editore, 2001, p. 26: “Ma l'intervento attivo dell'alchimista nel ciclo naturale introduce un nuovo elemento che si potrebbe definire « escatologico ». E l'opus alchemico. Il processo di guarigione, matura-zione e perfezionamento delle creazioni naturali dà luogo, per così dire, a un'escatologia naturale; l'alchimista anticipa « il compimento e la realizzazione gloriosa » della natura.”

que sobra e serve para firmar o espírito “volátil”⁵⁹⁹. O sal é o elemento ternário que fixa a dissolução: “O sal é, em certo sentido, o elemento estático, e assim também neutro, do ternário”. A Pedra Filosofal, por sua vez, é obtida como síntese final do processo: o “ouro vivo” obtido através da perfeita união do enxofre e do mercúrio⁶⁰⁰.

No ocidente, os elementos alquímicos foram identificados com a Trindade pelos hermetistas cristãos. Paracelso, uma influência hermética de Hegel no campo da filosofia da natureza, desenvolveu a conexão alquímica entre mundo físico e espiritual para expressar o Todo, integrando-a com a tradição hermético-neoplatônica. Para o pai da ciência médica ocidental, o mundo era uma emanção do Um, o *mysterium Magnum*, produzido pela força da *separatio*. Paracelsus identificou os três princípios da alquimia (mercúrio-vapor, enxofre-chama e sal-cinza) com as Pessoas da Trindade. Em sua *Filosofia da Natureza*, Hegel comenta acerca da Grande Tríade hermética de Jacob Böhme, formada por esses elementos da teoria de Paracelsus: “According to an ancient and general Opinion, each body consists of four elements. In more recent times, *Paracelsus* has regarded them as being composed of mercury or fluidity, sulphur or oil, and salt, which Jacob Boehme called the great triad⁶⁰¹”.

A Pedra Filosofal de Paracelsus é, como o *conceito* de Hegel, a união dos três componentes alquímicos. O Mercúrio é identificado com o Espírito Santo. Todas as coisas foram criadas nesses três elementos, assim como o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, portanto todas as coisas foram criadas sob o número três. Para Paracelso, o homem é o centro do cosmos, é a quintessência que contém o espírito ou a essência de todas as coisas. É o microcosmos que pode ativar o saber do Todo olhando para si mesmo, identificando, como os herméticos, o autoconhecimento com o conhecimento do mundo. O homem não é um mero produto passivo da criação divina: o mundo é imperfeito e o homem trará perfeição a ele; o homem está no mundo apenas para este propósito⁶⁰². A tese do papel do homem enquanto perfeccionador da natureza e a tese da inter-relação de todas as coisas, formam o duplo pilar da filosofia e teoria médica de Paracelsus⁶⁰³. Toda vida humana é concebida antropologicamente como momentos de saúde e de doença; *Ens venale*, a situação tóxica, é o *mistério do veneno*. Tudo é veneno, já que sua substância está presente, em certas quantidades, na totalidade das coisas existentes, porque é parte integral da natureza. A

⁵⁹⁹BUCKHARDT, Titus. *Alquimia: significado e imagen del mundo*, p. 136.

⁶⁰⁰BUCKHARDT, Titus. *Alquimia: significado e imagen del mundo*, p. 136.

⁶⁰¹HEGEL, G. W.F. *Philosophy Of Nature*.), Volume II. London: George Allen And Unwin Ltd New York. Humanities Press, Inc. Edited And Translated With An Introduction And Explanatory Notes By M. J. Petry M.A., D.Phil.(Oxon), p. 117.

⁶⁰²MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 205.

⁶⁰³Baseada no princípio hermético das correspondências e simpatias ocultas, a doença era sintoma de desarmonia na natureza, e a prática médica era correto equilíbrio e restauração da harmonia. Sobre A influência de Paracelsus em Hegel, Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 204 e ss.

quantidade, por sua vez, determina o que é venenoso do que não é, e é tarefa do alquimista distinguir, na prática, o que é e o que ou não é venenoso⁶⁰⁴. Por isso, comenta Magee, o *Ens Venale* é o primeiro passo, consumado por Bhöme e Hegel, do *papel do negativo na criação*⁶⁰⁵.

Evidentemente que a alquimia não se restringe à ciência da natureza, mas pode ser aplicada ao campo Espiritual e ético. Os termos alquímicos e conceitos de Paracelsus e alquimistas apresentam, aliás, dupla significação: referem-se tanto a substâncias efetivas quanto a um processo místico de purificação da mente⁶⁰⁶. Desse modo, é comum a noção de que transmutação dos metais vis em ouro correspondente à transformação espiritual. Enquanto trabalha no processo de produção da Pedra Filosofal, o alquimista se purifica e se aperfeiçoa, elevando sua mente ordinária da imersão no mundo físico até alcançar o estatuto de ser plenamente consciente do mistério da vida e da morte. A Pedra Filosofal foi feita para representar o *hen kai pan*, a busca pela pedra do conhecimento de todas as coisas, o próprio Deus. Julius Evola também relaciona a Arte Real, praticada durante a cristandade, com a aquisição da sabedoria de Deus⁶⁰⁷. É também comum aos alquimistas e herméticos alemães a crença em um saber capaz de transformar a si mesmos em uma Pedra Filosofal viva. Trata-se de operar a redenção do sofrimento por meio de uma opus capaz de libertar a *anima mundi* aprisionada na matéria⁶⁰⁸, ou ajudar o Espírito a liberar-se dos limites da natureza, pois o

⁶⁰⁴ A Alquimia, nesse sentido, é indistinguível da medicina porque busca também a perfeição da natureza. A própria natureza foi criada por Deus de maneira química e precisa ser perfectibilizada de maneira alquímica. Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, op. cit.

⁶⁰⁵ A noção de alquimia, como arte de curar, e sua tríade sal- enxofre-mercúrio, encontra-se nos escritos de Bhoeme, assim como outros tantos conceitos de Paracelso. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, op. cit.

⁶⁰⁶ Esse é um traço comum que os tradicionalistas reconhecem, a exemplo de René Guenon, a “verdadeira Alquimia era essencialmente uma ciência de ordem cosmológica e, ao mesmo tempo, era aplicável também à ordem humana, em virtude da analogia do “macrocosmos” e do “microcosmos”, pois “era constituída expressamente tendo em vista permitir a sua transposição para o domínio puramente espiritual”. (GUÉNON, René. *A Crise Do Mundo Moderno*. Lisboa: Vega, 1977, p. 47.

⁶⁰⁷ Para não ser detectada como heresia, ela sobreviveu como filosofia da natureza sem interferir na fé. Nesse sentido, Julius Evola considera Raimundo Lull e Alberto Magno como mestres Herméticos. Cfr. EVOLA, Julius. *A tradição hermética: Nos Seus símbolos, Na Sua Doutrina e Na Sua Arte régia*. Lisboa: Edições 70, 1979.

⁶⁰⁸ JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 317-318. Essa é, inclusive, a diferença entre a graça cristã e a especulação alquímica: “o homem é simultaneamente o que deve ser redimido e o redentor. A primeira fórmula é cristã e a segunda, alquímica. No primeiro caso, o homem atribui a si mesmo a necessidade de redenção e delega à figura divina autônoma a obra da redenção, o verdadeiro (prova) ou "opus"; no segundo caso, o homem arca com o dever de executar o "opus" da redenção, atribuindo o estado de sofrimento e a conseqüente necessidade de redenção à "anima mundi" presa na matéria” (...) Em ambos os casos a redenção é uma obra. No cristianismo é a vida e a morte do Deus-Homem que, enquanto "sacrifício" único, reconcilia com Deus o homem necessitado de redenção e perdido na matéria. O efeito místico do auto-sacrifício do Deus-Homem se estende em primeiro lugar a todos os homens, mas atua apenas naqueles que se submetem pela fé ou são eleitos pela graça divina; em segundo lugar, de acordo com a concepção paulina, o efeito místico daquele sacrifício se estende, enquanto apocatástase, a todas as criaturas e não apenas ao ser humano”. A alquimia, por sua vez, transforma o sacrifício em obra de reconciliação. Como explica Jung, os paralelos entre sacrifício e alquimia podem ser encontrados até na etimologia: a “palavra alemã "Opfer" (sacrifício) parece obscura, pois vem de

cosmos nada mais é do que uma emanção da mente divina que forma um círculo em que Deus completa a Si mesmo como Espírito Santo. Esse fim que retorna ao começo divino é a realização da Pedra Filosofal, a libertação do Espírito oculto na *prima materia*.⁶⁰⁹ A pedra opera a transformação da *prima materia* de tal modo que o começo é preservado no fim mas em uma forma superior. É o círculo que retorna a si mesmo formando um novo círculo mais amplo e completo. A Pedra Filosofal é, assim, o *alfa* e *ômega*, e o *opus* é representado como *ouroburos*.⁶¹⁰

As semelhanças da alquimia com a filosofia de Hegel são muito evidentes. O próprio Hegel utiliza termos alquímicos em suas obras, sobretudo em sua filosofia da natureza, que contém muitos paralelos com a filosofia de Paracelso. Para Hegel, a ciência de Paracelso revela muitas verdades, desde que não sejam tomadas literalmente (como saber sensível), mas compreendidas no sistema, de modo que os elementos da tríade alquímica devam ser lidos como determinações do Conceito⁶¹¹. De suas leituras de Paracelsus, aliás, Hegel apreende filosoficamente a linguagem alquímica. Ele observa a função de cada elemento de modo poder transpô-los ao sistema. Por exemplo, Hegel diz que a teoria dos metais de Paracelsus (mercúrio, enxofre, sal e terra) não devem ser tomadas como elementos físicos, mas sim momentos da corporeidade, ao modo de um saber não sensível como em Jakob Böhme.⁶¹²

"offerre" (oferecer), ou de "operare" (atuar, operar). Numa terminologia antiga "operari Deo" significava servir a Deus ou oferecer-lhe sacrifícios. Mas se "Opfer" é um "opus", é muito mais do que a "oblatio", o ofertar uma oferenda tão modesta como pão e vinho" (p. 313-318.) Em razão disso, Jung estabelece o paralelo entre alquimia e sacrifício da missa: "O sacerdote, ao mediar a transformação, pronunciando as palavras da Consagração, redime o pão e o vinho da imperfeição elementar inerente à criatura. Tal pensamento porém não é cristão, é alquímico. Enquanto que do ponto de vista católico se enfatiza a presença atuante de Cristo, o alquimista se interessa pelo destino e pela redenção manifesta das substâncias, Pois é em sua matéria que a alma divina se encontra cativa, esperando a salvação que lhe é dada neste momento preciso. A alma se apresenta na figura do "Filho de Deus". Para o alquimista, não é o homem o primeiro a necessitar da redenção, e sim a divindade, perdida e adormecida na matéria. Só depois ele anuncia sua esperança de que o corpo transformado o beneficie como uma panaceia ou "medicina catholica", do mesmo modo como beneficia os "corpora imperfecta", tais como os metais vis, "doentes", etc." (p. 324).

⁶⁰⁹Cfr. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. p. 212 e ss.

⁶¹⁰Cfr. BURCKHARDT, Titus. *Alquimia: ciência do cosmos, ciência da alma*.

⁶¹¹"It should not be overlooked however, that in their essence they contain and express the determinations of the Notion." (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy Of Nature*. Volume II, p. 117.)

⁶¹²"It is a matter of history that Paracelsus said that all terrestrial bodies are composed of the four elements of mercury, sulphur, salt, and virgin earth, and that these correspond to the four cardinal virtues. Mercury is metalline, and as metal is abstract matter; it is self-identical in its fluid corporeality, and corresponds to light. Sulphur is rigidity, the possibility of combustion; fire is not alien to it, but constitutes its self-consuming actuality. Salt corresponds to water, which is the cometary principle, and its dissolution constitutes indifferent reality, or the subsidence of fire into independence. Finally, virgin earth is the simple innoxiousness of this movement, the subject which constitutes the extinction of these moments; this was the accepted expression for the abstract earthiness of pure silica. If this is interpreted as a chemical theory, it will soon be discovered of course that there are many bodies in which there is no mercury or sulphur. The essential point of such assertions is however that there are four moments to real corporeality, not that these materials are really present. Such theories should not be taken literally, for if they are, *Jacob Boehme* and others may well be thought of as nonsensical and lacking in experience". HEGEL, G. W.F. *Philosophy Of Nature*. Volume II. London: George Allen And Unwin Ltd New York. Humanities Press, Inc. Edited And Translated With An Introduction And Explanatory Notes By M. J. Petry M.A., D.Phil.(Oxon), p. 32 .

Por outro lado, assim como cada metal possui um ouro oculto que se desenvolve lentamente, da mesma forma, para Hegel - como o uso do *caput mortuum* evidencia - a positividade emerge naturalmente após o momento do negativo, enquanto trabalho da Ideia. Assim como cada metal possui uma semente de ouro a ser desenvolvida mediante uma purificação inicial - sem o qual o trabalho não funcionará - do mesmo modo a Fenomenologia do Espírito pode ser lida como um trabalho de purificação, no qual o Espírito é separado de suas impurezas e perfectibiliza-se. A semente do Espírito Absoluto está presente em todas as formas, ainda que nas mais pueris, em que o Espírito já se manifestou. Em parte essa purificação ocorreu no processo histórico que precedeu a Hegel, que apenas apresentou o ingrediente secreto, o Conceito, que finalizará a obra de concretização do Espírito Absoluto. As formas do espírito manifestadas historicamente foram colocadas no alambique e, pelo fogo da dialética, foram reorganizadas numa forma que desvela a necessidade em sua aparente contingência. A Fenomenologia do Espírito corresponde, assim, ao *nigredo*, estágio no qual o material (a mente humana) tem suas imperfeições removidas pelo fogo. Não por acaso, o lugar da transformação é a morte no Gólgota, o Lugar da Caveira (die Schädelstätte), o *caput mortuum* da consciência ordinária. O próximo estágio é iluminação pela recepção da doutrina, a aguardada transfiguração do mundo anunciada ao fim da Fenomenologia do Espírito. Ela corresponde a *albedo* alquímica, a obtenção da *pedra branca*, que é o conceito lógico ou o saber absoluto: a consciência puramente etérea por meio da qual o sistema inteiro é desenvolvido, e cujo resultado final é a produção da Pedra Filosofal⁶¹³.

Essa dialética aparece na Filosofia do Direito, em que Hegel se propõe a revelar/produzir a Pedra Filosofal do mundo ético, desenvolvendo a ideia a partir do conceito. A Pedra Filosofal é, basicamente, a “transformação” da *materia prima* (etérea) num aqui: a “solidificação” do éter eterno (= Espírito Objetivo). A pedra branca (o ternário ou o sal) tem esse poder fixador, e é utilizada na Filosofia do Direito para corporificar Deus, a Ideia em si mesma, em um organismo ético⁶¹⁴.

Como Paracelsus, a *pedra* de Hegel é triádica. O próprio Hegel admitiu que os três materiais (mercúrio, enxofre e sal) representam os três momentos do Conceito. Como em cada estágio da obra alquímica morre no próximo, assim também cada momento da dialética é negação e conservação do outro: cada momento é diferente mas idêntico, pois contém a semente do absoluto que desabrocha no final. A dialética é o movimento do grande círculo

⁶¹³MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. p. 212.

⁶¹⁴Ver-se-á ainda como que o projeto ético de Hegel é idêntico ao dos alquimistas: libertar o Espírito da natureza (do mal). No trajeto da História, a finalidade do homem é “redimir” a natureza da qual ele próprio surgiu, e o fará pelo pensamento filosófico no qual Deus e mundo completam-se.

alquímico, no qual a Ideia extrusa-se na natureza, da qual emerge o Espírito, que por sua vez retorna à Ideia na forma do Espírito Absoluto (ou pensamento filosófico): a pomba do espírito emerge da natureza criada por Deus e completa o círculo voltando à Deus (Ideia Absoluta)⁶¹⁵. O alquimista (no)ético preserva o objetivo alquímico de perfectibilizar a natureza e completar Deus, tanto na alma humana como na corporificação do espírito Estado: Deus adquirirá completude através da atividade especulativa do homem e nas instituições.

Uma vez que o processo alquímico (unidade indivisa, unidade dividida e unidade reunida) é idêntico ao movimento lógico-real de Hegel, então, assim como o alquimista acredita poder aperfeiçoar os metais, o filósofo hermético, por sua vez, pode exercer conceitualmente o domínio sobre a realidade, com o fim de atualizar a divindade no mundo. É o Hegel fará em sua Filosofia do Direito. A consumação final da realidade ética terá lugar no Espírito Objetivo, que precede o Espírito Absoluto. Essas imagens alquímicas ainda aparecem na Filosofia do Direito, e estão ligadas diretamente à purificação da violência. Voltar-se-á ao tema no capítulo do Estado.

2.2 Balanço

Neste capítulo, investigou-se a relação entre o simbolismo do qual se valeu Hegel para representar o seu programa do idealismo: o triângulo divino, a tríade, o círculo, a purificação alquímica, a especulação. Relacionou-se todos esses temas herméticos à teoria do sagrado e da vítima expiatória de René Girard. Buscou-se demonstrar como Hegel apreende o simbolismo religioso no conceito, embora permaneça sem descobrir a realidade fundadora por trás da simbolização. Um ponto importante alcançado foi, pois, o de haver conectado alguns pontos da tradição hermética com o mecanismo fundador, estabelecendo um laço de continuidade que se insere no interior da unidade processo cultural, possibilitando uma nova perspectiva para interpretação das ideologias modernas. A vítima expiatória transforma-se, assim, no *logos* por meio do qual Hegel entende a realidade, como também o puro éter com o qual fornecerá a forma acabada religião. O movimento de ascese ao logos ocorreu, como foi demonstrado, na via crucis da Fenomenologia do Espírito. De posse do conceito, Hegel poderá evocar a Ideia, restaurar *o mais antigos das antigas coisas*, que deve se manifestar não só como Espírito Absoluto, mas antes como Espírito Objetivo.

Na medida em que o conceito emula a lógica do processo alquímico, Hegel está trabalhando com a lógica do processo fundador, como se viu ao longo deste capítulo, o que implica na tensão entre crise mimética e reconciliação. A ciência alquímica, assim como a

⁶¹⁵MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*, 2001, p. 212.

magia e todas as ciências tradicionais, pretende realizar a passagem entre esses dois estados, operando o *poder mágico que transforma o negativo em Ser*.

Para tanto, o primeiro passo é o diagnóstico da crise por parte de Hegel. Já se viu, em parte, esse diagnóstico no capítulo precedente. Deve-se agora aprofundar a investigação, o que nos leva à compreensão alquímica da dialética do senhor e do escravo, que culmina na dissolução dos contrários na crise (mim)ética da revolução Francesa. Como Hegel trabalha com categorias alquímicas que derivam no processo fundador, a tarefa, aqui, não será meramente a de expor suas teses, já bastante conhecidas, mas enriquecê-las desde a dimensão antropológica da teoria mimética, completando as suas intuições sem negá-las.

CAPÍTULO 3

EIXO ÉTICO: ORDEM E DESORDEM

3.1 O diagnóstico hegeliano da crise mim(ética)

Antes de Girard identificar no desejo um papel estruturante do “Eu”, Hegel já havia teorizado, em linhas fundamentais, a relação entre autoconsciência e desejo. Essa concepção hegeliana será uma influência decisiva para formulação da teoria do desejo mimético de Girard. Graças às interpretações de Alexander Kojève, em voga na França da década de 60, Girard teve contato com as teses de Hegel, continuando, indiretamente, as intuições do filósofo nesse campo. Raymund Schawager notou essas “surpreendentes analogias” entre o recorrente tema da autoalienação na dialética de Hegel e as análises de Girard sobre a autoprojeção, do duplo e da rivalidade mimética⁶¹⁶. As afinidades entre esses autores, entretanto, ainda é pouco explorada na literatura filosófica. Ainda assim, eles são comparáveis em muitos aspectos. Andreas Wilmes⁶¹⁷ identificou alguns deles: ambos superam a dicotomia sujeito-objeto, introduzem uma concepção intersubjetiva (Girard prefere “interindividual”) do desejo e da violência; criticam o individualismo moderno e o romantismo, estabelecem uma forte ligação entre ciência e religião e inserem seus pensamentos na tradição da revelação cristã. À lista de Wilmes deve-se acrescentar ainda a tragédia e a literatura como importantes fontes teóricas, e, ainda, a busca de uma ordem não violenta⁶¹⁸.

Nesse sentido, retornar à Hegel pelas lentes da teoria mimética poderá parecer algo de tautológico. De fato, na ciência há sempre um aspecto de retorno. Mas o conteúdo já explicitado pela tradição filosófica pode – e mesmo deve – ser enriquecido com novas *diferenciações noéticas* - no sentido voegeliano do termo: nova clarificação da estrutura da realidade. É o que se pretende neste capítulo. Para tanto, tomar-se-ão as teses do desejo e da dialética das consciências como simbolizações da experiência de Hegel na participação na *metaxy*, no entremeio da Realidade. Toda simbolização, enquanto indica uma realidade, seja ela ideal ou natural, é um ato de participação que torna a realidade inteligível, descompactando o conteúdo que, em princípio, está velado. Assim, ao conteúdo compacto da

⁶¹⁶SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats?: Violence and Redemption in the Bible*. Nova York: Gracewing, 2000, p. 35.

⁶¹⁷WILMES, Andreas. *Portrait of René Girard as a Post-Hegelian: Masters, Slaves, and Monstrous Doubles*. in “Philosophical Journal of Conflict and Violence”, (doi:10.22618/tp.pjcv.20171.1.95007), vol. 1, no. 1, 2017.

⁶¹⁸Para Hegel, o problema político a ser resolvido era o da oposição absoluta entre o todo e a parte (ou Estado e indivíduo), o qual, *mutatio mutandis*, corresponde à lógica do mecanismo sacrificial (o todos contra um).

simbolização hegeliana, por vezes até excessivamente compacto, dado o seu formidável poder de síntese, introduzir-se-á o princípio que norteia esta investigação: a mimesis. Com isso, pretende-se gerar uma nova diferenciação no conteúdo da simbolização hegeliana, o que passará, portanto, pela releitura das teses do desejo e luta por reconhecimento, as quais indicam um dos elementos que compõem a realidade que se procura, aqui, desvelar: *a crise mimética*. Na chave da *participação*, essas teses nos remetem ao *diagnóstico* de Hegel da crise de seu tempo, que para o filósofo do fim da história é, aliás, a própria crise da história, que ele acreditava ser iminente. A pneumopatologia descrita na *Fenomenologia do Espírito* constitui o problema a ser resolvido pela *evocação de ordem*, que compreende tanto a emergência de uma nova (figura de) consciência como a sua correspondente corporificação em uma (*forma de*) ordem política universal, que será dada no Estado Ético, desenvolvido por Hegel na Filosofia do Direito.

Cuide-se primeiro do diagnóstico da crise: a compreensão hegeliana da relação entre desejo, consciência e conflito.

3.1.1 O Desejo: a crise no Eu

Girard parte de uma das conquistas imorredouras da filosofia de Hegel: a superação da dicotomia sujeito-objeto. A intersubjetividade tornou-se, com razão, um ponto de não retorno na ciência do espírito. Pois, de fato, quando o eu conhece o outro, esse outro, enquanto é objeto cognoscível, é também cognoscente de seu outro, o qual vem a ser conhecido e se conhece por meio do conhecimento do seu outro: reconhece-se a si mesmo no e pelo outro. O saber de si, o saber do outro e o saber de “mim” no outro são modos em que se apresenta o autoconhecimento. A consciência humana, por isso, se quiser fazer jus ao seu significado de *ciência comum*, necessita que ambos os polos que participam da relação de (auto)conhecimento, seja o saber de si quanto o saber do outro, sejam, um para o outro e ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Para Hegel, falar de consciência, ou mais precisamente, de consciência de si, é falar de desejo. Girard, nesse ponto, também entende que o desejo é consciência, pois o desejo nos identifica, nos fornece um Eu. Contudo, o teórico da mimesis radicaliza a dialética das consciências de Hegel em prol de uma quase des-individação. Mais do que intersubjetivo, o homem é interdividual. Sua individualidade é constituída desde o outro.

Foi mérito de Hegel desenvolver, frente ao individualismo e solipsismo moderno, esse modo relacional de colocar a questão da constituição da consciência. O Eu, conceitua Hegel, “é o conteúdo da relação e a relação mesma”; é engendrado pela relação com o que lhe é alheio mas ao mesmo tempo ele é a relação constituinte de seu próprio conteúdo, engendrando

a si mesmo e, por via reflexa, o Outro: o Eu “defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.” Com isso está posta a identidade dos contrários: o Eu opõe-se à alteridade mas esta alteridade é o próprio eu. Como se trata do movimento do Espírito num sentido mais amplo, todos os seres humanos estão imersos numa mesma realidade espiritual, e suas diferenças não passam de uma ilusão de ótica, que é a concepção de autonomia do Eu em relação aos demais. Desde esse não-lugar gerado pela alienação à realidade intersubjetiva do Geist, provém o mal.

Mas essa definição é apenas inicial. Os conceitos hegelianos, enquanto fundados na unidade da identidade e da não-identidade, apresentam-se como desenvolvimento, vale dizer, pressupõem os momentos que formam o processo pelo qual o objeto, nesse caso o Eu, é formado ou vem a ser.

Trata-se do processo que compõe a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Enquanto processo, ele compreende o momento de ultrapassagem da alteridade (o saber do outro), por meio do qual a consciência-de-si se torna efetiva. Esse ultrapassar do que aparece ao Eu como sendo-lhe ao mesmo tempo idêntico e diferente é o devir. Como tal, ela, a autoconsciência, é levada a desenvolver-se dialeticamente: “deve vir-a-ser essencial”. Mas o que impulsiona o movimento do inessencial ao essencial? O desejo. Vale dizer: a “consciência-de-si é desejo, em geral”⁶¹⁹. Por isso o Ser do homem, interpreta Kojève, implica e supõe o desejo.

Tem-se, portanto, um primeiro ponto fundamental: a identificação da consciência-de-si com o desejo. Mas antes de formar a consciência propriamente humana, o desejo é ainda animal: realidade biológica que é condição necessária, embora insuficiente, da consciência-de-si.⁶²⁰ Considerado isoladamente, explica Kojève, o desejo animal constitui apenas o *sentimento de si*, que é o reflexo da ação que busca satisfazê-lo.⁶²¹ Retirando o homem de sua passividade, esse desejo gera a ação que, por sua vez, requer a negação, pois é consumição e aniquilação dos objetos: “Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela;”⁶²². Nesse processo o homem cria uma realidade subjetiva do próprio ato: interioriza a realidade externa. Por isso, o Eu do desejo é um “vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado”⁶²³.

⁶¹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 120.

⁶²⁰KOJEVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11.

⁶²¹KOJEVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11

⁶²²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 124.

⁶²³KOJEVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11-12.

Nesse movimento o Eu, pela negação, absorve a alteridade e, com isso, (vai) enriquece(ndo) o seu conteúdo inicial simples:

O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva⁶²⁴.

Como que por reflexão, unidade refletida, a consciência identifica-se com a natureza do que deseja. Por isso, quando esse desejo se dirige a um não-Eu natural, diz Kojève, ele também será natural, pois nesse caso o Eu tem a mesma natureza das coisas às quais se dirige. O eu animal corresponde, portanto, ao *objeto natural* visado: “O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser”. Tem-se, portanto, outro ponto importante: o desejo, sendo vazio, modela-se pelo objeto visado: “O homem que contempla é absorvido por aquilo que ele contempla, o sujeito cognoscente se perde no objeto conhecido”⁶²⁵. Em função desse objeto natural, interpreta Kojève, o Eu é Eu-coisa, eu apenas vivo que ainda não atingiu a consciência-de-si. Esta só se efetiva quando o desejo supera sua animalidade voltando-se a um *objeto não natural*. Mas o que realiza este ultrapassar do real dado é o próprio desejo porque ele, considerado como objeto, antes de sua satisfação, é um vazio irreal. Nesse caso, o desejo ainda permanece no primeiro momento do conceito da consciência de si, em que “o puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato”⁶²⁶. Nesse estágio o desejo revela um vazio porque é a presença de uma ausência de uma realidade. Por isso, em essência, o desejo difere de um ser real dado estaticamente, uma coisa qualquer que se mantém em identidade consigo mesma.

Mas se o desejo é puro movimento, o Eu superará sua animalidade também pelo desejo que lhe constitui, voltando-se para um outro desejo. Trata-se, neste ponto, da clássica interpretação de Kojève: quando “o desejo se dirige a um outro desejo, considerado como desejo, vai criar, pela ação negadora e assimiladora que busca satisfazê-lo, um Eu essencialmente diverso do “Eu” animal⁶²⁷. Significa dizer que o Eu propriamente humano é o próprio desejo: ação de satisfação que constitui o ser do homem como ser desejante. Adentra-se, aqui, no segundo momento do conceito de autoconsciência, i.e., na diferenciação adquirida pelo “suprasumir do objeto independente”. Nesse movimento ela “é desejo” e, no ato de sua

⁶²⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 124.

⁶²⁵KOJEVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11.

⁶²⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 125

⁶²⁷KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 12.

satisfação, se dá “a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma”. Como efeito, o Eu obtém “a certeza que veio-a-ser verdade”; mas descobrindo-se como ser desejante, o eu encontra também a duplicidade, compreende que está dividido contra si próprio. De um lado, há o Eu concreto e, de outro, Eu que ainda é um desejo a ser concretizado (no tempo): “A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira”⁶²⁸. Dessa diferença entre advém o famoso movimento de negação da negação. A diferença é suprimida pela atualização do Eu, que nega a oposição: “A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.”⁶²⁹ Essa duplicidade se põe ainda no terceiro momento do desenvolvimento (do conceito) da consciência de si: “a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente”.

O Eu, portanto, não permanece na identidade consigo mesmo porque é “negatividade-negadora”. Seu ser está em devir exatamente em função do desejo, pois busca, negando-se, não ser o que é: a oposição “entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo”⁶³⁰. Esse *eu* que se concretiza realizando-se pela negação do que foi (no passado) se engendra em vista do que deseja se tornar. Esse “devir intencional”, diz Kojève, é o ato de transcender “o dado que lhe é dado e que ele próprio é”. Em linhas gerais, esse é o “eu da consciência-de-si”⁶³¹.

Mas o que gera essa consciência propriamente humana? Na interpretação de Kojève, Hegel observou que o desejo humano não é como o animal exatamente porque ele *busca um outro desejo*. Qual a razão disso? Certamente, deve existir “algo” que realize esse movimento, que ligue um desejo a outro. Hegel nada nos diz a respeito porque está, basicamente, descrevendo a forma dialética como o fenômeno se apresenta. Também Kojève, comentando, não apresenta um conceito que explique o processo. Seus comentários, porém, nos fornecem muitas pistas. De um lado, Kojève diz que é condição do desejo humano que haja antes uma pluralidade de desejos animais: enquanto ser social o homem só poderia “aparecer na Terra dentro de um rebanho”. Aceitando essa tese, se deve dizer, por outro lado, que é condição do

⁶²⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 125.

⁶²⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 125.

⁶³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 120.

⁶³¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 125.

*comportamento de rebanho*⁶³² que exista *imitação*. Então, se a realidade propriamente humana “só pode ser social”, o que faz um rebanho (ou a pluralidade de desejos) se tornar uma sociedade? É necessário que a imitação incida não só no comportamento, mas também no desejo, ou, como indica Kojève: “É preciso que os desejos de cada membro do rebanho busquem – ou possam buscar – os desejos dos outros membros”⁶³³. Trata-se de uma condição para a organização coletiva. Os membros podem colaborar uns com os outros porque buscam as mesmas coisas, possuem os mesmos desígnios. Quando um desejo é capaz de atrair outro desejo, tem-se, propriamente, uma realidade humana: “a sociedade só é humana como o conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos”⁶³⁴.

Se esse desejo é “antropogênico”, como o define Kojève, então ele deve ser capaz de se diferenciar do desejo animal, mas ao mesmo tempo tem que nascer do próprio desejo animal, negando-se. O desejo animal visa apenas a conservação da vida, enquanto o desejo humano é marcado pela negação da animalidade, o que envolve a mediação de um desejo humano, sem a qual o Eu permaneceria sendo identidade pura consigo mesmo, sendo apenas o que já é: eu animal. O homem, por isso, diferentemente dos animais, não busca “um objeto real, ‘positivo’, dado”, mas propriamente “um outro desejo”⁶³⁵. Até mesmo quando ele se volta para objetos naturais, ainda assim o desejo permanece desejo humano, isto é, desejo mediado: “o desejo que busca um objeto natural só é humano na medida em que é mediatizado pelo desejo de outrem dirigido ao mesmo objeto: é humano desejar o que os outros desejam, porque eles o desejam”.

Esse desejo mediatizado por outro desejo é um desejo alienado. Que seja um desejo mimético, é, pois, autoevidente. Um desejo mimético é, precisamente, um desejo que se volta para os objetos que outros desejos, prévios, indicaram. Kojève não desenvolveu completamente essa concepção, apenas esboçada em sua interpretação do desejo em Hegel. Ela só viria a ser desenvolvida com Girard. Embora a tradição filosófica, de Platão a Hegel, estivesse sempre as voltas do fenômeno mimético, descrevendo sobretudo seus efeitos, a sua unidade, apreendida conceitualmente, nunca havia sido realizada. Esse é o caso também de Kojève, que descreve o desejo mimético *en passant*, sem dar-lhe uma importância maior, como o desenvolvimento dialético dos seus efeitos. Ocorre que o foco da análise kojéviana era o *desejo de outro desejo* a partir da categoria do reconhecimento, o que o impediu de dar a devida importância à intuição mimética. Que ele tenha intuído esse desejo mimético no quadro de suas interpretações do desejo em Hegel, sugere que ele via alguma familiaridade

⁶³²KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14.

⁶³³KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14.

⁶³⁴KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 15.

⁶³⁵KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13.

entre elas. A busca de uma explicação que apresente a unidade desses fenômenos, contudo, ainda não foi realizada. Para desenvolvê-la é necessário, primeiro, entender as suas diferenças. A concepção de desejo mimético distingue-se do desejo do desejo ou desejo (de reconhecimento) porque, para Girard, o desejo *inicialmente* segue outro desejo. Trata-se de um *desejo segundo o outro*: um modelo indica o objeto que, por sua vez, passa a ser desejado pelo imitador. É um desejo de acordo com outro desejo, e isso vale também para o modelo, que também segue outro desejo. Não há, pois, um desejo propriamente original, mas uma pluralidade de desejos mediados. Já o desejo do desejo ou desejo de reconhecimento, na interpretação de Kojève, é aquele que se volta para outro desejo a fim de ser desejado: o objeto é propriamente o desejo do outro. Desse modo, enquanto o desejo mimético é triangular, o desejo de reconhecimento é binário.

Para conciliar a diferença entre essas duas concepções, deve-se buscar a unidade do processo. Se, com Hegel e Girard, se aposta na identidade contra a diferença, é preciso um ponto de partida que seja também um ponto em comum entre ambas as teorias. Este ponto em comum teórico é a *mediação*, que para Hegel é uma necessidade do “Eu”. *O saber* que o Eu tem de si mesmo requer a medição para ser efetivo: “178 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”⁶³⁶.

Desse ponto de convergência, pode-se partir para a explicação das diferentes manifestações do desejo enquanto momentos da mediação como algo fundamental do Eu, pois, sem mediação, o ser humano não se desenvolveria plenamente. Enquanto tal, a mediação deve situar-se também no âmbito do desejo. É isso que Kojève nos sugere quando interpreta a categoria *valor*. Kojève indica que o valor não pode “estar” nos objetos em si mesmos, mas deve surgir da própria mediação que se estabelece entre os desejos: “um objeto perfeitamente inútil do ponto de vista biológico (como uma condecoração ou a bandeira do inimigo) pode ser desejado porque é objeto de outros desejos. Tal desejo só pode ser um desejo humano”⁶³⁷.

Tem-se aqui esboçada a lei do desejo mimético. Para Girard, um desejo compartilhado cria o valor dos objetos. Não que não possa haver valor nas coisas em relação ao fim às quais se dispõem, mas o desejo é um ingrediente “picante”, por assim dizer, na constituição do apreço de algo. Em termos lógicos, poder-se-ia formular a lei do desejo como $1+1=1$. O desejo sustenta e reforça o outro (desejo) atraindo *mais desejo*, mais de si mesmo⁶³⁸. A

⁶³⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 126.

⁶³⁷KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13.

⁶³⁸Essa experiência é constatável na especulação financeira. A interpretação de um especialista em mercado financeiro, mesmo sendo falsa, cria valor em determinadas ações porque, na condição de modelo (mediador), ele indica uma tendência que se cumpre porque os compradores de ações acreditam nessa tendência, gerando um “efeito manada” mesmo quando tal tendência não existe.

confluência dos desejos, por sua vez, *cria o valor*. E na medida em que o Eu humano só pode se realizar quando satisfaz seus desejos humanos, então o desejo deve *buscar outro desejo* porque “todo desejo é desejo de um valor”, diz Kojeve.⁶³⁹ Nesse sentido, Girard postula, à luz de suas análises dos romances modernos, que no desenvolvimento das relações humanas primeiro o desejo busca os objetos do mediador. Depois de satisfeito esse desejo, contudo, o objeto perde o valor, e o personagem se frustra, buscando um novo objeto. Todavia, no decorrer desse processo ele *acaba* descobrindo que, no fundo, não era o objeto que consumiu ou se apossou o que ele *realmente deseja*, mas algo mais “etéreo”, o prestígio que o mediador dos desejos, o modelo mimético, emprestava aos objetos. Esse fenômeno é evidente no comportamento do exibicionista, que exhibe, mesmo inconscientemente, seus objetos para atrair o(s) desejo(s) alheio(s), pois é incapaz de desejar por si mesmo. Esse é o caso retratado, por exemplo, na novela “O eterno marido”, de Dostoiévski, em que o personagem principal necessita que um outro aprove suas namoradas. Aliás, a descoberta desse desejo mimético é um ponto de inflexão na carreira dos romancistas, que se tornam “romanescos” quando apreendem a “técnica” mimética do romances, isto é, quando colocam seus personagens a trilhar, passo a passo, os estágios da lei da mediação nos desejos. Dentre esses passos está a passagem do desejo sobre os objetos naturais, que Kojeve designaria como “desejo animal”, para o desejo “metafísico”, ou desejo humano na concepção de Kojeve. Frustrado pelo esvaziamento do valor do objeto, o personagem (enquanto consciência de si que é desejo) se volta completamente para o mediador. O sujeito busca então apropriar-se da essência do outro, o qual, a seus olhos, encarna um ideal de *autossuficiência*. Despreendendo-se das coisas materiais, o desejo torna-se “metafísico” porque quer se apropriar do *ser do outro*. O desejo deixa de ser triangular e torna-se binário. Tornando-se cada vez mais parecido com o mediador, o Eu vai assumindo a essência alheia prestigiada, vale dizer, o próprio *valor que o outro encarna*. Neste ponto da mediação, entra-se no campo do *desejo do desejo* de Kojeve-Hegel. O Eu encontrou no outro a fonte do valor, e agora, buscando ser como o mediador, pretende que ele confirme como seu o “seu” valor: “desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo”⁶⁴⁰. É mesmo preciso que efetue essa substituição, diz Kojeve, já que o desejo deve elevar-se dos entes para o essente, deve voltar-se para outro desejo. Sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, “e não o próprio desejo”. O que o desejo busca agora já não pode ser um objeto em si, portanto, mas o próprio reconhecimento, o reconhecimento do seu valor.

⁶³⁹KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13.

⁶⁴⁰KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14.

Com a perda da referência ao objeto, a consciência se volta inteiramente à outra consciência de si. Tem-se, precisamente, o momento expresso na célebre definição de Hegel: “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.”⁶⁴¹. O Eu já não se satisfaz em ser mero seguidor do outro. Pelo contrário, deseja “ser” tanto quanto o “é” o outro. Para isso, precisa da presença espiritual do modelo, que para ele é o único que possui o monopólio do julgamento válido acerca do valor. O eu pede então a seu modelo que ateste a concepção puramente subjetiva que tem de si. É nesse estágio da mediação que surge o fenômeno que Hegel-Kojeve teorizam como *desejo de reconhecimento*: “desejar o desejo do outro é (...) desejar que o valor que eu sou ou que eu represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo”⁶⁴².

A necessidade de reconhecimento do outro implica na insuficiência da própria opinião subjetiva que o eu tem de si. Essa consciência alienada é mimética: somente a opinião do outro, que o eu toma como modelo, lhe é válida. Incapaz de atestar a opinião subjetiva que tem de si, o eu requer que o outro ateste a autossuficiência que, desde vazio ontológico do desejo, não pode encontrar em si mesmo. Por isso a consciência de si precisa ser plena quando objetivada, isto é, tornada verdadeira também para outras consciências: “*Para essa idéia [que o Eu faz de si] seja uma verdade, é preciso que ela revele uma realidade objetiva, isto é, uma entidade que vale e existe não apenas para si, mas também para realidades outras (que não sejam ela).*” Significa dizer, pois, que quem deseja se impor como valor a ser reconhecido, impondo-se como independente em relação ao outro, já está cativo, senão do outro propriamente, ao menos dessa quase secreta prisão dos desejos mediados. É para o outro enquanto seu mediador que o Eu se volta para então encontrar o “seu” valor: “No caso em questão, o homem, para ser homem de forma verdadeira e verídica, e saber que o é, deve impor a idéia que tem de si a outros: deve fazer-se reconhecer pelos outros (no caso-limite ideal por todos os outros)”⁶⁴³.

Essa transcendência do desejo, enquanto necessidade de reconhecimento dirigido ao outro, é um sintoma moderno muito presente nas novelas de Dostoiévski. A morte de Deus coloca em primeiro plano a mediação interna dos desejos. Comentando os personagens de

⁶⁴¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p 125.

⁶⁴²Só a consciência propriamente humana, por isso, é capaz de arriscar sua vida (animal) em vista de um valor, e só porque ela o faz é que ela transcende a animalidade. Só o homem luta até à morte. Por isso a própria origem da autoconsciência está ligada necessariamente ao risco da vida “em vista de um objetivo essencialmente não-vital”. O homem que busca sua humanidade na luta arrisca sua vida para satisfazer um desejo mediado: “o homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo”.

⁶⁴³KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 17.

Dostoiévski, Girard identificou esse mesmo drama hegeliano na psicologia de seus personagens:

O Eu, cuja vocação é divinizar-se, recusa reconhecer o problema temível que lhe põe a presença do outro; nem por isso deixa de tentar resolver esse problema no plano prático, aquém da reflexão filosófica. Nos primeiros estágios da dialética, o Eu sente-se bastante forte para triunfar sobre os rivais. mas ainda lhe falta provar sua superioridade para si mesmo. Para que a prova de que necessita seja satisfatória a seus próprios olhos, é preciso que a rivalidade seja leal. A solução que se impõe é evidentemente a generosidade. É preciso respeitar as regras do fair play e conseguir que o outro também as respeite, a fim de que vencedor e vencido sejam claramente estabelecidos. "O interesse geral" é alegado sempre, pois é preciso dissimular o objetivo egoísta dessa manobra. A moral da generosidade é aliás muito menos "subterrânea" que as que se lhe sucederão, mas já é subterrânea porque nela o Eu impõe-se a si mesmo o regime da prova. Ele crê realmente em sua própria divindade, ou seja, em sua superioridade sobre o outro, mas não o crê suficientemente para dispensar uma demonstração concreta: precisa certificar-se⁶⁴⁴.

Essa frase revela muito da influência de Hegel-Kojève nos primeiros escritos de teoria literária de Girard, seja pelo o elemento da transcendência do desejo (ser para si) como da necessidade de prova, pelo conflito, da concepção subjetiva que o eu tem de si mesmo. É que o Eu, porque deseja obter a autonomia, precisa que o outro, que a seus olhos encarna essa autonomia, o reconheça. As novelas de Dostoievsky desenvolvem o agravamento devastador desse desejo de reconhecimento, condensando um processo que, na modernidade, durou séculos. A Rússia do período do escritor havia se modernizado rapidamente; mas longe de obter a reconciliação pretendida, as contradições da igualização não geraram sínteses, mas o acirramento das contradições, ainda que sublimadas. Hegel viu um momento crucial desse processo: a transição da aspiração por igualdade e a conseqüente queda violenta das estruturas medievais. Tão logo essas estruturas foram derrubadas, os homens se viram no estranho cenário de absoluta igualdade. Cada indivíduo torna-se o mediador de seu próximo, e o conflito deixa de ser colocado na chave da valentia e da violência explícita e passa para o reino da consciência subterrânea. É desde o cenário da igualdade, que gera o ódio impotente do subsolo, que Dostoiévski escreve. Ele viveu, de uma só vez, o início e a conclusão do processo moderno, sintetizando séculos de pensamento filosófico. O período de gestação subterrânea eclodiu em um violência ainda mais insensível, a guerra de tipo moderna e o totalitarismo.

É que a pequena guerra subterrânea pode descambar para os extremos. Cada lado, querendo impor o seu valor e fazer-se reconhecer, não pretende, ao menos inicialmente, ceder ao seu desejo. Nesse caso, o *desejo tender a levar ao conflito*: devem travar uma luta, como

⁶⁴⁴GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*, p. 91-92.

diz Hegel, “porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”⁶⁴⁵. O conflito é mimético não apenas porque cada um requer a mediação do outro para efetivar o seu próprio valor, mas também porque a ação de um traz consigo a resposta idêntica do outro. Tem-se, nas palavras de Hegel, um “jogo de forças” que se estabelece na consciência. Cada um ocupa um ponto extremo, mas, como nos mitos e nas tragédia, trocam simultaneamente de posição. Não há estabilidade porque “O meio termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos”. Como cada lado está imitando o outro no desejo de reconhecimento de seu valor, então, “cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto”⁶⁴⁶. Cada indivíduo, impondo o seu “Eu”, choca-se com o Outro: “cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-fora-de-si, é retido em si; é para-si; e seu ser-fora-de-si é para ele”⁶⁴⁷. Enquanto fenômeno, esse jogo de forças não pode ser absolutamente fortuito. Deve existir “algo” que “enlace” os sujeitos no objeto essencial visado. Hegel lê na chave de seu conceito, no sistema que rege as relações humanas, mas pode-se acrescentar à interpretação o fator mimético. Por meio dele os *pontos extremos* formam essa dupla mediação da qual fala Hegel, na qual o oponente torna-se o mediador (modelo) do outro:

Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente⁶⁴⁸.

Enquanto movimento ao mesmo tempo mimético e dialético, e mediação tem o seu momento paroxístico na forma da pura reciprocidade. O espelhamento tende à indiferenciação, que por sua vez pode ser violenta, simbolizada nos gêmeos míticos rivais e na simetria das tragédias gregas. Esse ponto de vista “originário”, enquanto momento inicial da unidade noética, é como a mônada primordial, *i.e.*, pura identidade, pura indeterminação. Hegel assim a define: “O movimento (inicial do reconhecimento, na unidade espiritual) é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige - portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo.”⁶⁴⁹ Cada ação traz consigo, pela mediação entre si que é ao mesmo imediação (porque falta um terceiro), uma outra ação, contrária e idêntica a si mesma. A mediação interna dos membros da unidade espiritual é, por assim dizer, uma situação de absoluta imediatez porque cada um reflete-se o outro e no outro é refletido: “o agir tem duplo

⁶⁴⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 128.

⁶⁴⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

⁶⁴⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

⁶⁴⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

⁶⁴⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

sentido, não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto de Outro⁶⁵⁰. A identidade é absoluta porque mesmo a ação que pretende impor a diferença acarreta, no jogo de espelhos da imitação, outra ação de idêntica diferença, culminando na dissolução das diferenças. Nesse sentido, “o agir unilateral seria inútil”; ele apenas geraria a troca de determinidades mantendo o conteúdo compacto da relação primeira. Por isso “o que deve que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências”⁶⁵¹.

Nessa indiferenciação na qual cada um é o mediador do desejo de reconhecimento do outro, a vontade de plenitude (potência) do Eu não obterá o que deseja do outro, mas a resistência deste enquanto este é um contrário idêntico. Ambos cairão no vale da morte da dupla mediação antagonista. Trata-se, nos termos de Hegel, do surgimento do *agir duplicado*, que é o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. De um lado, “enquanto agir do Outro, cada um tende (...) à morte do Outro;” de outro lado, enquanto “agir por meio de si mesmo”, o “agir do Outro inclui o arriscar a própria vida”. Em função do desejo de reconhecimento, “a relação das duas consciências de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte”⁶⁵².

In extremis, como cada um *pretende* alcançar a verdade de ser reconhecido como consciência-de-si autônoma, então o conflito leva à morte dos contendores: “Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro”. A reciprocidade vingativa estabelece, pois, a sua *lei*: cada um expulsa o outro para impor a sua individualidade. Se não for contido, o processo leva ao que René Girard denomina a crise mimética. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel identifica essa vingança como força do entendimento:

Numa outra esfera, segundo a lei imediata, a vingança contra o inimigo é a mais alta satisfação da individualidade ultrajada. Mas essa lei - segundo a qual devo mostrar-me, como essência, frente a quem não me trata como essência autônoma e, antes, suprimi-lo como essência, - se converte através do princípio do outro mundo no oposto; e a restauração de mim mesmo como essência, mediante a supressão da essência alheia, se converte em autodestruição⁶⁵³.

A lógica do entendimento leva a um jogo de expulsões, mas mecanismo que faz sair da crise, a expulsão que elimina as expulsões, não é o mecanismo expiatório. Ainda assim, tal como Girard, Hegel também entende que só poderia ser outra violência, já que no ápice do conflito um lado teve de ceder, reconhecendo o outro lado como superior ou vitorioso. Desse

⁶⁵⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

⁶⁵¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

⁶⁵²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 128.

⁶⁵³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 112.

jogo de forças originário resulta (ou) a diferença entre o senhor, que se fez reconhecer, e o escravo, que reconheceu o outro como seu senhor mas não foi reconhecido. Curiosamente, a concepção de força de Hegel lembra muito o sagrado sacrificial, isto é, a violência que cria, do caos, a ordem diferenciada. O próprio termo grego para sagrado, *hierós*, é um qualificativo para designar instrumentos de violência e de guerra que vem do védico *isirah*, que significa “força vital”, termo que já é um meio termo entre o maléfico e o benéfico, caos e ordem. Essa força vital, violência que gera vida, estabelece a diferença tal como, no plano lógico, opera o entendimento:

Quando se mantêm os dois momentos em sua unidade imediata, então o entendimento – ao qual o conceito de força pertence – é o conceito propriamente dito, que sustem os momentos distintos como distintos, pois na força mesma não devem ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento⁶⁵⁴.

De qualquer sorte, para Hegel, o conflito, como o Pólemos de Heráclito e o mecanismo sacrificial para Girard, é o criador da diferença. Na interpretação de Hegel-Kojeve, o conflito, originário têm, assim como o sacrifício para Girard, algo de “positivo”: é o mecanismo que impede a autodestruição da sociedade. Para Hegel-Kojeve, o pólemos gerou o ser humano que transcende o animal: sem essa luta de morte “por puro prestígio”, “nunca teria havido seres humanos sobre a Terra”⁶⁵⁵. Do ponto de vista da lógica do processo alquímico, esse movimento corresponde à *separatio*, i.e., a cisão que distingue os elementos (originários) indiferenciados. Algo como o *entendimento* que diferencia, no pensamento, a *força* que é una.

Na alquimia, a separação é uma purificação inicial antes da produção da conversão do mal em bem, assim como, para Hegel, a diferença entre o senhor e o escravo será superada no final do processo dialético. Assim, primeiro, o pólemos, o conflito originário, precisa realizar sua *operação*. A indeterminação do conflito é resolvida com determinação das partes, fazendo emergir, portanto, a cisão entre o senhor e o escravo: “Esse processo [a duplicação da consciência-de-si em sua unidade] vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece”⁶⁵⁶.

Do estabelecimento da diferença advém o caráter trágico da dialética do senhor e do escravo. Como se tornou senhor, o vitorioso deseja ser reconhecido em seu senhorio. Para tanto, ele precisa reduzir o outro à escravidão, mas esse outro “é para ele um animal ou uma

⁶⁵⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

⁶⁵⁵KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14.

⁶⁵⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 127.

coisa”⁶⁵⁷. Então o ato que assegura a vitória do senhor é, paradoxalmente, o mesmo que trará a sua suprema frustração. Para o senhor obter a certeza de si ele precisa vê-la manifestada no outro. Torando objetiva, no outro, a concepção de si, ela torna verdadeira para ele, pois “a certeza do senhor (...) não é puramente subjetiva e imediata, mas objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do outro, do escravo”⁶⁵⁸. Em razão desta certeza é que o senhor arriscou sua vida. Mas ao fazer-se reconhecido ele “só obteve um reconhecimento sem valor para si”. O fim visado engendrou o efeito contrário do pretendido. Esse paradoxo pode ser explicado pela dinâmica “trágica” desejo. Como o self está medindo-se pela comparação com os demais selfs, ele não pode ficar satisfeito com o reconhecimento de alguém que, a seus olhos, não encarne o prestígio do senhorio. A consciência de si precisa de uma outra outra consciência que a seu olhos seja mais forte que ela, vale dizer, ela requer um *modelo de prestígio*, isto é, deve ser efetivado “por parte de quem [o senhor] reconhece como alguém digno de o reconhecer”⁶⁵⁹.

Na mediação com o escravo, o senhor já não pode (mais) obter a satisfação do conceito que tem de si (manifestado no reconhecimento do escravo): “ele não está subjetivamente seguro do Ser-para-si como de uma verdade”⁶⁶⁰. O escravo não pode conceder a autonomia desejada pelo senhor, já este, para se reconhecer no outro, precisa que este outro apresenta a autonomia desejada, que o escravo não possui. Por isso, como o escravo não é, para o senhor, o modelo de prestígio - já que está reduzido à escravidão e aos desejos alheios - o outro pelo qual o senhor buscará manifestar o reconhecimento de si precisa ser alguém que seja a encarnação da “essência”. Assim, graças ao reconhecimento inessencial do escravo, o senhor tornou-se vacilante. Ele já duvida de sua superioridade. Tal como os personagens de Dostoiévski, ele precisa provar seu valor, empreendendo uma nova disputa para assegurar a superioridade almejada. Para tanto, precisa rivalizar não com um escravo, mas com outro senhor, alguém que a seus olhos encarne a essência que ele já duvida possuir. O senhor recairá tragicamente na lei do desejo, pois encontrará um modelo com uma força “espiritual” maior do que a sua, a única capaz de lhe atrair a atenção. Diante de um escravo que lhe reconhecia, o senhor tinha para si a verdade de ser senhor, mas diante de outro senhor que não lhe reconhece como como tal, ele se converterá em seu contrário. O fascínio que a essência de autonomia e independência do outro impactam-lhe de tal forma que ele então se torna escravo para o outro, seja secretamente, como nos devaneios da consciência subterrânea do senhor do subsolo dosoivésquiano, seja de forma explícita no conflito aberto com o outro. Ao

⁶⁵⁷ KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 23.

⁶⁵⁸ KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 21.

⁶⁵⁹ KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 23.

⁶⁶⁰ KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 24.

empreender nova luta agora contra o senhor, o sujeito reinaugura o ciclo do negativo. Um novo jogo de forças se impõe, e uma nova diferença se estabelece.

Por outro lado, do ponto de vista do escravo, uma vez estabelecida a diferença, a consciência servil, por ser inessencial, segue a do senhor, que é essencial. Do mesmo modo, como o imitador segue o modelo, a vontade do senhor torna-se a lei do escravo. Por ser o modelo da relação, a opinião do senhor determina a do escravo, que considera a si mesmo tal como o seu senhor o considera. É ainda a vontade do senhor que age no e pelo escravo: “o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor”⁶⁶¹. O movimento em questão é dialético tanto por ser mimético. Quando uma pessoa imita outra, diz-se-lhe que ela “não tem personalidade própria”, que não tem “essência”. Assim, pois, diz Hegel que “o agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial”⁶⁶². A imitação passiva é conformista; ela se recusa a se afirmar. A vontade inautêntica é mera conformação ao desejo do outro, que age no e pela consciência dependente. Esse estado de sujeição implica - ou tende a implicar - em um desejo refreado que levará à revolta contra a consciência essencial do outro. O indivíduo então arrisca sua vida para alcançar a verdade, vale dizer, o reconhecimento de si enquanto uma consciência-de-si independente.

Pela revolta, o Eu até então submisso busca concretizar sua autonomia e individualidade: “a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta”⁶⁶³. A inautenticidade do imitador será então negada pela negação do modelo, com a qual o imitador afirma a positividade de sua consciência, dizendo “eu sou”. Mas essa afirmação, “eu sou”, enquanto é negação do outro, é também identidade com o outro (contrário). Como tal, ela é como um “tal como você é, eu também sou”. Devido a essa individuação do negativo, o conflito tem, para Kojève, um papel constituinte: “O ser humano só se pode constituir se pelo menos dois desses desejos se confrontam”⁶⁶⁴. Nessa negação da

⁶⁶¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 131.

⁶⁶²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 131.

⁶⁶³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 129.

⁶⁶⁴KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14. Por isso todo desejo humano, antropogênico, é “função do desejo de reconhecimento”. O risco da vida, que confirma a realidade humana, se dá em função desse desejo: falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento”. Essa teorização tem sua verdade, mas não alcança a unidade do processo porque aprende os efeitos sem desvelar a substância. O conflito, embora seja um dos elementos que constituem o self, não é o seu princípio estruturante. É que a imitação, formulada como conceito, escapava à Hegel, e por isso ele só captou seu efeito mais expressivo, i.e., a passagem do puro eu indiferenciado ao antagonismo da luta do reconhecimento. Contudo, embora Hegel observe eximamente a existência de uma relação fundamental entre desejo, conflito e a formação do self, é preciso ponderar que o conflito não é fundamental neste processo. Como a imitação é mecanismo pré-cognitivo, os homens são semi-conscientes de seu papel, e geralmente aprendem suas determinações, dentre elas a violência. Como de fato não há ser humano imune à mediação, por isso, de certo modo, o conflito possui algo de constituinte no processo de humanização. Todavia, a mediação nem sempre é conflituosa, embora costume sê-la. Longe de a representação ser a primeira atividade mental dos bebês – tal como pensou Piaget -

mediação do outro, no e pelo confronto, o Eu se crê imediato para si mesmo como possuidor de essência. É sempre a vontade do senhor, por funcionar como o modelo, que age no escravo, mesmo quando ele busca dela se diferenciar. Mas a negação do mediador não nega a mediação; porque é também mimética, apenas a confirma, ainda que, para isso, o faça pela via combativa.

Na falta de uma expressão conceitual mais precisa, Kojève utiliza o termo “catalizador” para designar a função de modelo que o senhor desempenha: “O senhor é o catalisador do processo histórico, antropogênico. Ele não participa ativamente desse processo, mas, sem ele, sem sua presença, esse processo não seria possível”⁶⁶⁵. O termo catálise foi introduzido, na química, por Bauzilius, e tem por finalidade indicar certas reações químicas que não poderiam ser explicadas pelas leis da química conhecidas, as quais aconteciam como efeito de certos corpos (catalizadores) que, na presença de outros, provocam dissolução ou combinação dos mesmos, sem todavia apresentar qualquer modificação⁶⁶⁶. Antes do uso propriamente conceitual ou “científico”, atribuído à Berzelius, o termo já era utilizado na alquimia, que buscava concretizar a “catálise mágica”, *i.e.*, a conversão de metais vis em nobres. Antes da descrição do fenômeno por Berzelius, o famoso alquimista germânico Andreas Libavius já havia, em 1597, em seu livro “Alchemia”, utilizado o termo catalysis para descrever a decomposição de metais básicos em prata e ouro: *”De magisteriis substantiae, ubi primum det metallorum transformatione, magisterium substantiae fit vel genesi vel catalysi.”*

O catalisador é, portanto, o centro sobre o qual reagem os outros elementos. Ele permanece, tal como o senhor em relação ao escravo, idêntico a si mesmo e contrário ao outro. Essa identidade dos contrários, na alquimia dialética, produz dissolução, pois o escravo, diferente do senhor, é quem “contém” em si a possibilidade de mudança/mutação: “nele (no

novos estudos do cérebro apontam para o papel determinante dos neurônios espelhos, cuja função é basicamente a emulação comportamental. Os bebês copiam o comportamento dos pais e, por isso, não há ser humano sem mediação. Por isso os filhos, na relação com os pais, estabelecem um duplo vínculo (double Bind). De um lado, o filho homem, por exemplo, é estimulado a ser como o pai, mas quando se volta os objetos do desejo paterno, como a mãe, encontra o obstáculo. O comportamento dos pais, nesse caso, é pedagógico: ensina e proíbe. A relação é paradoxal porque a figura paterna ou materna é estrutural, comporta tanto a proibição quanto a interdição, o sim e o não. Como modelo, encarna simultaneamente um “imite-me” e um “não me imite”. Por meio das mediações o eu, essencialmente indeterminado, modela-se e preenche seu ser. Nesse caso, a conflitividade aparece como um dos efeitos da mediação, que pode ser também virtuosa, a depender da contingência. Tem-se então que a realidade, o objeto intencionado, preenche o conteúdo do Eu. Nesse caso, parece que, para o desejo, essência e existência são aspectos simultâneos na constituição do self. Por exemplo, um garçom, antes de haver preenchido seu ser com a essência visada, deve ter observado outro garçom, que já concretizava, na existência, a essência da profissão. A imitação, no sentido da mímesis de aprendizado, é humanizadora.

⁶⁶⁵KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 28.

⁶⁶⁶LINDSTRÖM, B; PETERSON, L. J. *A brief history of catalysis*. Catech, august 2003, vol. 7, issue 4. p.130-138. Disponível em: < <http://image.sciencenet.cn/olddata/kexue.com.cn/upload/blog/file/2008/10/200810102212944318.pdf>>. Acesso em 27 de maio de 2018.

escravo) nada é fixo”⁶⁶⁷. A fixidez está no senhor. O escravo é transformação porque “não se identifica com o que é”, e, por isso, quer “transcender-se por negação de seu estado dado”⁶⁶⁸. O que ele deseja tornar-se não pode vir dele mesmo, mas do modelo, do catalisador: “[o escravo] “tem um ideal positivo a atingir: o ideal da autonomia, do Ser-para-si, que ele encontra na própria origem de sua sujeição, o ideal encarnado no senhor”⁶⁶⁹. Na presença do senhor, o servo, mimetizando seu modelo, tende a transformar-se assimilando as suas características. Isso gera uma nivelção entre os agentes, uma “dissolução” de suas diferenças e, obviamente, conflito. Por isso o senhor e o escravo são, para Hegel, idênticos e opostos. Contrariedade e nivelção (abaixamento, rebaixamento) são, aliás, dos significados de *Kata*⁶⁷⁰, prefixo de *κατα-λύω*, termo recorrentes na literatura clássica. O emprego do termo (com suas variações) nos remetem paroxismo da crise mimética, isto é, a indiferenciação violenta, o declínio da ordem e da vida (adoecimento). Por exemplo, em Homero, designa destruição; em Heródoto, dissolução de um governo; em Aristóteles, declínio da vida; em Plutarco, privação de autoridade; e em Isócrates, abolição das leis⁶⁷¹. Daí o sentido *de declínio* da palavra de catarata, que tanto significa *queda de água* quanto a queda de *humor*, a causa do adoecimento dos olhos na medicina grega; ou em *catarro*, que é aquilo que escorre (do alto para baixo), assim como catalogar é a ação de nomear ou ordenar de cima à baixo. *Catapulta por sua vez indica* contrariedade, mas também o movimento de ascendente e descendente da pedra lançada contra o inimigo. Mas o sentido mais importante é o de reviravolta, da palavra catástrofe (*katastrophé*), que os gregos empregavam para designar o momento final, resolutivo, das tragédias, qual seja⁶⁷², a desestruturação que gera aquilo que Aristóteles designava como a função do gênero trágico: *catarse* (*Katharsis*), cuja variação, *Katharma*, indica, primeiramente, a vítima sacrificial humana, mas também o herói mítico e trágico, a purgação e a purificação⁶⁷³.

A dissolução dos contrários é também uma ideia alquímica, que ocorre na retorta, que inicialmente buscava reproduzir os efeitos transformadores da crise mimética. A *dissolutio*

⁶⁶⁷KOJEVE, *Alexandre*. Introdução à leitura de Hegel, p. 28.

⁶⁶⁸KOJEVE, *Alexandre*. Introdução à leitura de Hegel, p. 25.

⁶⁶⁹KOJEVE, *Alexandre*. Introdução à leitura de Hegel, p. 25.

⁶⁷⁰BEEKES, Robert Stephen Paul; BEEK, Lucien van. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden Indo-European etymological dictionary series. Leiden & Boston: Brill, 2010, p. 656. *Kata*: 'down(wards), against, along, through, over, across, concerning.

⁶⁷¹LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=katalu/w> . Acesso em 20 de maio de 2018.

⁶⁷²*Collins' Etymological Dictionary: Containing Roots and Derivations and Embracing the Most Recent Words*. London and Glasgow: Collins' Clear-Type Press, 1922, p. 57. Disponível em: <https://archive.org/details/collinsetymologi00londuoft> > . Acesso em 29 de junho de 2018.

⁶⁷³GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, 2008, p. 351-352.

imita a indiferenciação que precede a purificação do sacrifício. Não importa tanto saber se a concepção de identidade dos contrários, na dialética do senhor e do escravo de Hegel, tenha inspiração alquímica, trágica ou nos pensadores pré-socráticos, como Heráclito. Todas elas têm em comum aquilo que os interessa: a lógica do sagrado. O princípio mimético, nesse caso, ajuda a conferir conteúdo antropológico, diferencial, à dialética hegeliana. Pois o escravo reflete duplamente o senhor: faz a vontade do senhor, mas faz “sua” a vontade dele. A imitação passa a ser, portanto, apropriativa. Sujeitando-se ao senhor, diz Kojeve, o escravo “aprecia” e “reconhece o valor e a realidade da autonomia, da liberdade humana”⁶⁷⁴. O servo, contemplando o senhor, deseja apropriar-se de seu ser. Buscará concretizar em si a *essência do senhor*, tal como Sancho Pança, o servo de Dom Quixote, passa a imitá-lo até mesmo em suas extravagâncias mais estapafúrdias. O objeto de desejo já não é de ordem natural, mas puramente metafísico.

A consciência servil quer libertar-se do senhor porque é a liberdade do senhor que ela almeja. Assim, o senhor precipita, involuntariamente, o conflito com o servo. Designando a liberdade como objeto de desejo, ele se torna também um obstáculo para a obtenção do mesmo. Por isso, como não “vê realizada nele” a autonomia deseja, apenas “no outro”, o servo trabalha para superar essa condição. Na condição de imitador, o escravo possui a capacidade de se aperfeiçoar. Essa “vantagem” do escravo, como designa Kojeve, resulta de um fator mimético: o imitador, por ter diante de si um modelo já desenvolvido e ocioso, tem mais facilidade em igualar-se a ele. O destino da consciência servil é superar a do senhor, porque a divindade do senhor é fonte de estímulo para o escravo, enquanto o escravo para o senhor é apenas um nada. Kojeve denomina essa situação de *impasse do senhor*⁶⁷⁵.

O impasse leva é inércia. O senhor assiste, progressivamente, o aperfeiçoamento do escravo, que deseja o mesmo que ele. A desigualdade inicial entre ambos vai tornando-se mais tênue. A nivelção surgirá quando a escravidão converter-se em seu contrário: “a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência”⁶⁷⁶. Essa inversão dialética segue a lei da mimesis, não com mera repetição, mas como superação. O Senhor, como modelo que encarna a essência, não pode mudar. Ele irá lutar para manter sua posição. O escravo, por sua vez, é inessencial. Imitando, pode apenas repetir superar o modelo, tornando o senhor uma figura obsoleta, um *caput mortuum* do processo alquímico. É que desde que o senhor subjuguou o escravo, já na origem dessa subjugação o senhor está destinado a sofrer o movimento de superação dialética. A luta

⁶⁷⁴KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 24.

⁶⁷⁵KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 24.

⁶⁷⁶KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 24.

pelo objeto originário, o prestígio, separou apenas momentaneamente os adversários. A autonomia que o senhor encarnou passou a ser objeto de desejo do escravo. Trabalhando para o senhor, o ele então se aperfeiçoará: “o homem integral, absolutamente livre, definitiva e completamente satisfeito com o que é, o homem que se aperfeiçoa e se completa nessa e por essa satisfação, será o escravo que suprimiu sua sujeição.” Do mesmo modo que, na estética, a imitação criativa passa pela superação de um modelo, também a sujeição laboriosa, visando obter a autonomia do senhor, é a “a fonte de todo o progresso”⁶⁷⁷.

É que na mediação do escravo pelo senhor, a mimesis é o elemento que permite a dissolução da relação de dominação. Primeiro, o escravo trabalha executando não o seu desejo, mas o de seu senhor. Aos poucos, contudo, nessa relação, o escravo, mediado pelo senhor, passará também a ser senhor. Inicialmente, a consciência servil se identifica com a natureza, pois a natureza é o objeto de desejo do Senhor, para quem o escravo trabalha para satisfazer. A identificação do escravo com a natureza é decorrência de sua alienação, pois a verdade da consciência servil é a verdade do senhor, para o qual o escravo é mera coisa, objeto natural. O senhor, por sua vez, domina o escravo porque é senhor da natureza. Assim o escravo está entre o senhor e objeto de desejo deste, de modo que o senhor frui os objetos de desejo de forma mediada, sendo o escravo quem trabalha a natureza para satisfazer ao senhor.

Contudo, trabalhando, o servo aprende também a dominar a natureza e torna-se, assim, cada vez mais parecido com o senhor. Se antes se identificava com a natureza e portanto se fazia objeto e instrumento do senhor, o servo, identificando-se com o senhor, diferenciar-se-á da natureza. Tal com o senhor, o escravo tornar-se-á senhor da natureza. Já não verá no produto do trabalho o objeto de desejo do seu senhor, mas, ao contrário, verá nela a realização de seu projeto ou de sua ideia, ainda que sob a vontade e desejo do senhor. Mas como a transformação da natureza é meio de satisfação do desejo do senhor, ao contemplar-se a si mesmo no produto de seu trabalho, o servo entrará em conflito com o senhor. Desejará para si o produto que é destinado ao outro. Um e outro estarão, portanto, convergindo seus desejos para os mesmos objetos.

Entre ambos formar-se-á, progressivamente, uma simetria trágica. Ainda que as estruturas culturais possam diferenciá-los, estarão espiritualmente indiferenciados porque o escravo adquiriu autonomia sobre a natureza que o aprisionou originariamente: “ao libertar o escravo da natureza, o trabalho também liberta (...) de sua natureza de escravo: liberta-o do senhor”⁶⁷⁸.

⁶⁷⁷KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 25-26.

⁶⁷⁸KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 28-29.

Mas para o êxito da alquimia, a consciência servil precisa dissolver-se integralmente. Ela só o faz se experimentar nela a essência do senhor: sentindo a “angústia (...) através de sua essência toda”, pelo “medo da morte, do senhor absoluto.” Assim ela se dissolve interiormente: “em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou”⁶⁷⁹. O elemento que Hegel utiliza para designar a *dissolutio* é o *temor*, sem, contudo, dar maiores explicações. Essa intuição deve, contudo, ser explorada do ponto de vista antropológico. O sentimento que o senhor encarna, o temor, é o sentimento religioso arcaico: o sagrado. Com teorizou Girard, a *violência é o sagrado*. É ela que sacraliza as vítimas, tornando-as divindades que amedrontam e fascinam, capazes de destruir e salvar, punir e recompensar. Do mesmo modo, é a violência, ou a ameaça do seu uso, que confere o estatuto reverencial das autoridades culturais. Os resquícios dessa violência sagrada permanecem, mesmo hoje, onde se menos suspeita. Trata-se do sentimento que desperta tanto os detentores da violência legítima, à qual se dá o nome “*poder*”, e que se encontra em juízes, forças militares e demais autoridades capazes de exercer violência pela sanção. De modo inverso, é a violência, por certo profana e arbitrária, mas ainda violência, que curiosamente envolve de mistério e fascínio os grandes criminosos, os justiceiros sociais, os feiticeiros e os loucos. Também o senhor, por suscitar o temor reverencial, é senhor da violência; e, por possuí-la, ele funciona como o fermento da transformação que se operará na consciência do servo. Trabalhando para o senhor, ele experimenta a violência daquele, sente o medo da morte, o “medo absoluto primordial”. Não deve ser um medo qualquer, mas absoluto: “Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado”⁶⁸⁰.

A consciência determinada pela do senhor, a consciência servil, reagirá, por contágio mimético, à violência do senhor. Adquirirá, tal como o senhor, o sinal do negativo. Ao experimentar a angústia de estar sob o domínio do poder absoluto que o senhor encarna, só então o escravo mimetiza a essência do senhor: toma para si angústia originária que fez o senhor lutar até a morte para ser senhor. Vale dizer, pelo medo e angústia que sente do senhor, ele compreenderá que precisa fazer o que o senhor fez: arriscar a própria vida numa luta de vida ou morte. Sem experimentar a angústia da morte de estar no mundo do senhor (humano ou divino), o escravo poderá ser no máximo um reformador habilidoso, não um verdadeiro revolucionário. É preciso que o escravo esteja em condições de lutar contra o senhor, e para

⁶⁷⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 132.

⁶⁸⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I), p. 133.

tanto ele precisa passar pelo processo de sujeição, onde adquirirá, pouco a pouco, as condições para realizá-la. A via, para tanto, é a revolução. A mentalidade revolucionária é forjada, por isso, na oposição ao mundo do Senhor dominador, na dissolução dos contrários em um conflito de dimensões *catastróficas* (nivelção violenta de forças): “Não é a reforma, mas a supressão dialética, ou revolucionária, do mundo que o pode libertar”⁶⁸¹. A libertação pela “transformação revolucionária do mundo pressupõe a negação, a não-aceitação do mundo dado, em seu conjunto.” Por isso, “a origem dessa negação absoluta só pode ser o terror absoluto inspirado pelo mundo dado, ou mais exatamente por aquilo – ou aquele – que domina esse mundo, pelo senhor desse mundo”⁶⁸².

O fundo religioso da dialética permanece implícito, mas é fundamental para entendermos o movimento que Hegel teorizou. O senhor é senhor do mundo porque encarna o sentimento religioso arcaico. Mas quem é o senhor desse mundo? Kojève não explicita, mas, nas entrelinhas, deixa subentendido. Trata-se, acredita-se, de uma alusão a um personagem bíblico que, em Hebreu, é designado como Satã, e que em grego recebe o nome de Diabo. René Girard entende que Satanás significa o princípio da ordem e desordem da sociedade. Como tal, o diabo é o criador dos mitos, dos ritos e das potestades e principados. Por isso satanás oferece a Jesus todos os reinos do mundo, porque todos os reinos do mundo foram fundados pelo princípio satânico, a violência sagrada. Inclusive, Satã é indicado, no evangelho de João, como o *assassino desde a fundação do mundo*. Ele é, como o pólemos criador da diferença. Jesus, por sua vez, tem como missão revelar esse sistema: “proclamarei coisas ocultas desde a criação do mundo” Essa revelação, por sua vez, gerou uma série de efeitos na história do ocidente, dentre *eles a revolta contra as potestades e principados*: “Chegou a hora de ser julgado este mundo; agora será expulso o príncipe deste mundo” (JO, 12:31).

A luta libertadora contra o senhor deste mundo, em uma leitura gnóstico-hermética, é uma luta contra o reino de Satã, o reino da dominação, do pólemos que cria a diferença entre senhor e o escravo. Este reino perecerá para dar lugar a outro, mas é o próprio senhor o catalisador do processo, o modelo que gera a reação negativa. Como interpreta Kojève, é o senhor que “engendra (involuntariamente) o desejo da negação revolucionária”. O Senhor é modelo do desejo e, portanto, também um obstáculo que, com o seu reino, deve perecer. Por isso, “Só o escravo pode transformar o mundo que o forma e o fixa na sujeição, e criar um mundo formado por ele, onde será livre”⁶⁸³. Assim, ao transformar o mundo pelo trabalho ao senhor, “o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe

⁶⁸¹KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 30.

⁶⁸²KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 30-31.

⁶⁸³KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 31.

permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte”⁶⁸⁴.

Explicada a dialética do senhor e do escravo desde o ponto de vista da teoria mimética, no qual se desenvolvem concretamente as intuições de Hegel sem negá-las, cabe agora demonstrar, do mesmo modo, como o processo alquímico de dissolução dos contrários forma a crise mimética que Hegel pretende resolver a Filosofia do Direito.

3.1.2 Terror e liberdade absoluta: Crise mimética na Revolução Francesa

Ao transformar o mundo pelo trabalho ao senhor, o escravo acaba transformando a si mesmo. Ele cria, assim, “as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte.”⁶⁸⁵ As condições que permitem retomar essa luta fundamental são dadas pela progressiva nivelção imitativa entre os pólos senhor/escravo. A queda das estruturas políticas do espírito (objetivo) coloca uma situação de ausência de mediação. Do ponto de vista subjetivo, não há mais diferenças entre o senhor e o escravo. A dissolução operou o seu trabalho na medida em que a unidade política, que formava a totalidade ética do antigo regime, fragmentou-se gerando com isso particularidades (ou facções) opostas. Como diz Kojève, “a realização da liberdade absoluta se dá por uma luta de facções”. Desse modo que escravo mimetiza a essência do senhor e opõe-se a ele como um duplo: “o escravo (ou o burguês ex-escravo) enfim se liberta, porque para ele esse é o *Kampf*, a luta cruenta pelo reconhecimento que lhe era necessário para integrar em seu Ser o elemento da dominação, da liberdade”⁶⁸⁶.

O objeto desta luta de morte é a liberdade; portanto um bem de ordem espiritual: a autonomia que o outro encarna. É o objeto que define o senhor, a sua essência, que está em disputa. O escravo quer transformar o mundo porque este mundo é o do senhor. As instituições são reflexos da lei do senhor. Para concretizar o ideal de liberdade que ele encontra concretizado apenas no senhor, o escravo precisará para ser como o senhor, construir um mundo no qual as instituições políticas também o reconheçam como sujeito de direitos, como livre.

Desse modo, a liberdade acaba indiferenciando os elementos opostos, que se confundem lutando pelo objeto “essencial”. Esse momento de absoluta imediação ou mediação interna é o momento paroxístico da dialética do senhor e do escravo. Ela se

⁶⁸⁴KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 31.

⁶⁸⁵KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 30-31.

⁶⁸⁶KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 139.

concretiza na Revolução Francesa, que para Hegel é uma tentativa de realizar, no mundo, o ideal cristão. Essa tentativa assumiu a forma da ideologia da liberdade absoluta.

Para Hegel, o pensamento utilitário do iluminismo é o ingrediente que permitiu dar *efetividade* ao que era puramente um desejo: “o céu baixou e se transplantou para a terra”⁶⁸⁷. A antiga ordem evanesceu e a nova ordem da liberdade está agora presa ao domínio metafísico na consciência revolucionária. Esse desejo de implantar o reino da igualdade e liberdade é um efeito da própria revelação Cristã. René Girard, quando tratou da modernidade, teorizou sobre o impacto da revelação operada pelo Evangelho na cultura do Ocidente⁶⁸⁸. A revelação cristã, por revelar o mecanismo do bode expiatório, minou lenta e progressivamente a cultura tradicional, afrouxando as proteções contra a violência mimética. O colapso da sociedade tradicional de antigas hierarquias fundadas na ordem religiosa-sacrificial (*Dharma, casta*) e a consequente ascensão da igualdade e do individualismo.

A passagem de uma sociedade fundada em diferenças hierárquicas rígidas para uma sociedade em que as diferenciações culturais e hierárquicas estão enfraquecidas, propicia o acúmulo de sentimentos propriamente miméticos, como a inveja, o ciúme, a humilhação, etc. A convergência dos desejos sobre objetos ou *status* (bens imateriais)⁶⁸⁹, impulsiona a própria aspiração por igualdade, que, efetivada, retroalimenta a mediação interna nos desejos. As castas e estamentos, por sua vez, tem por função criar “mediação externa”: o objeto de desejo é designado por um mediador (modelo) distante, de modo que competição e violência entre ambos é diferida pela hierarquia e sistema de diferenças (políticas, religiosas, espirituais, etc). O mesmo não ocorre na “mediação interna”: quando as barreiras culturais são inexistentes, modelo e imitador estão próximos espiritualmente um do outro, favorecendo a rivalidade e consequentemente a violência.

O fim das rígidas hierarquias tradicionais, que teriam por função dificultar ou mesmo impossibilitar a essa indiferenciação, gera um aumento significativo da rivalidade, na medida em que não puderam diferenciá-la por meio da distância espiritual entre os membros da sociedade. É esse mundo de diferenças, o mundo do senhor, que Hegel via desaparecer durante a revolução francesa. O *antigo regime* morria de doença, por *contágio*. O termo que Hegel usa para designar esse contágio infeccioso da violência é (*Ansteckung*), e tem o mesmo sentido da *infection* shakespeariana, como bem notou Jennifer Ann Bates em seu estudo comparado

⁶⁸⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 92.

⁶⁸⁸Cfra. GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Paris: Grasset, 1978; *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982; *Veio a Satã caer como el relâmpago*. 1. ed. Tradução de Francisco Díez del Corral. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002; *A rota antiga dos homens perversos*. Tradução de Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.

⁶⁸⁹Cfr. GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset, 1961.

sobre Hegel e Shakespeare⁶⁹⁰. René Girard enfatiza que Shakespeare foi desde muito cedo consciente do mimetismo, e por isso o abusava, nas suas peças, de seus efeitos paradoxais. A infecção, nesse caso, segue a mesma lógica mimética tanto em Shakespeare quanto em Hegel, que foi fortemente influenciado, desde a adolescência, pelo dramaturgo inglês. Em “Tróilo e Cressida”, a infecção está relacionada ao desejo e ao conflito. O personagem Pândaro, por exemplo, “infecta os outros com seu próprio desejo, e depois reinfecta a si mesmo com a infecção transmitida.”⁶⁹¹. Também Heitor, na Cena 2 do ato II, faz um magnífico discurso a favor da paz mas, ao final, o orador trai suas própria causa. Em poucas e apressadas palavras pede a continuação da guerra. Tal como aconteceu com Tróilo, o “defensor da paz é vitimado pela infecção que tão veementemente denunciara poucas palavras antes”. Um atrás do outros, os críticos da guerra sucumbem ao seu poder contagioso⁶⁹².

No caso de Hegel não é diverso. Primeiro, foi essa infecção que despertou no escravo, mediado pelo senhor, a consciência de si. A doença é propagada pela Aufklärung. A progressiva contaminação da ideia de liberdade absoluta conduzirá ao reino da pura imediação, do Eu=Eu. O Sein-für-Anderes refugia-se no für-sich-Sein: Cada um diz “eu sou”. Nesse caso, não há mais mediação externa, não há forma por meio da qual se possa modelar: “Já não há conformismo, visto que não há mais nada a se conformar”.⁶⁹³ O inconformismo se torna então o próprio modelo de ação. O rebelde quer negar a lei da mediação, mas só a confirma pela via negativa, com o especial risco de arrastar os outros, seja pela adesão a causa, seja como reação a ela. Desta ou daquela maneira, o efeito é o mesmo: a pura negatividade. Quando todos estiverem na mais absoluta imediação, estarão também na pura mediação interna: cada um toma para si a atitude negativa circundante. Já não haverá nada que separará o homem da satisfação de seus desejos. O homem está no vazio total, na liberdade absoluta; não há comunidade, apenas homens isolados, particulares: “Não há mundo: apenas um Gegenstand sem estruturas, o lugar (vazio) para um mundo”⁶⁹⁴.

A queda das estruturas, abolição de todas as regras e diferenças, caracteriza-se pelo sentimento de perda do social Arrumar referência. particularmente interessante, o do monge português Francisco de Santa Maria, escrito em 1697. Ei-lo:

Desde que se acende em um reino ou em uma republica este fogo violento e impetuoso, vemos os magistrados aturdidos, as populações apavoradas, o governo político desarticulado. A justiça não é mais obedecida; os trabalhos param; as famílias perdem sua coesão, e as ruas sua animação. Tudo se reduz á extrema confusão. Tudo cai em ruínas. Com efeito, tudo é atingido e

⁶⁹⁰BATES, Jennifer Ann. *Hegel and Shakespeare on Moral Imagination*. Nova York: SUNY Press, 2011, p. 217.

⁶⁹¹GIRARD, René. *Shakespeare: teatro da inveja*, p. 298.

⁶⁹²GIRARD, René. *Shakespeare: teatro da inveja*, p. 298.

⁶⁹³KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13.

⁶⁹⁴KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 138.

abalado pelo peso e pela grandeza de uma calamidade tão horrível. As pessoas, sem distinção de estado ou de fortuna, são afogadas por uma tristeza mortal... Aquelas que ontem enterravam, hoje são enterradas... Recusa-se qualquer piedade pelos amigos, pois toda piedade é perigosa... Todas as leis do amor e da natureza se encontram afogadas ou esquecidas no meio da grande confusão, as crianças são repentinamente separadas dos pais, as mulheres dos maridos, os irmãos ou os amigos uns dos outros... os homens perdem sua coragem natural e, não sabendo mais qual conselho seguir, caminham como cegos desesperados que se obstinam a cada passo em seu medo e em suas contradições⁶⁹⁵.

Trata-se, como o texto indica, de um adoecimento da sociedade como um todo. A boa reciprocidade, progressivamente, torna-se má reciprocidade: “Quando a sociedade se transtorna (...) as trocas se aproximam, uma reciprocidade mais rápida se instala não somente nas trocas positivas (...) mas nas trocas hostis ou ‘negativas’ que tendem a se multiplicar”.⁶⁹⁶ Daí porque, na crise, a “reciprocidade, que se torna visível ao mesmo tempo que se encolhe, por assim dizer, não é a de bons, mas de maus comportamentos, a reciprocidade dos insultos, dos golpes, da vingança e de sintomas neuróticos”⁶⁹⁷

Por espelhamento, ou contágio mimético, cada indivíduo, como medida de autodefesa (preservação da vida ou da liberdade), enclausura-se em seu próprio reino - o que leva o outro, imediatamente, a fazer o mesmo. Cada um propõe sua própria Constituição, proclama “o estado sou eu”:

A vontade é em si a consciência da personalidade, ou de um 'Cada qual', e deve ser como esta vontade efetiva autêntica, como essência consciente-de-si, de toda e cada uma personalidade, de modo que cada uma sempre indivisamente faça tudo; e o que surge como o agir do todo é o agir imediato e consciente de um '*cada qual*'⁶⁹⁸.

Na crise, diz Girard, “a derrocada das instituições apaga ou mistura as diferenças hierárquicas e funcionais.”⁶⁹⁹ Para Hegel isso é o resultado paradoxal da própria liberdade, que para se tornar universalmente efetiva, abole toda a particularidade:

Essa substância indivisa da *liberdade absoluta* se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência. Por ser só a consciência, na verdade, o elemento em que as essências espirituais ou potências têm sua substância, colapsou todo o seu sistema que se organizava e mantinha pela repartição em 'massas' enquanto a consciência singular compreende o objeto de modo a não ter outra essência que a própria consciência-de-si, ou seja, [enquanto compreende] que o objeto é absolutamente o conceito.⁷⁰⁰

O contágio realizou a indiferenciação absoluta. Na efetivação da ideia, ela se torna como a mônada principal na qual as diferenças estão misturadas, como a treva mítica que não

⁶⁹⁵GIRARD, René. *O bode expiatório*, p. 20-21.

⁶⁹⁶GIRARD, René. *O bode expiatório*, p. 21.

⁶⁹⁷GIRARD, René. *O bode expiatório*, p. 21.

⁶⁹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 94.

⁶⁹⁹GIRARD, René. *O bode expiatório*, p. 20.

⁷⁰⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 94.

distingue nada em seu interior. Nesse momento, todos os estamentos (diferenciantes) desaparecem. O espírito está sozinho consigo mesmo, separado da universalidade porque esta não está concretizada em instituições, está presente apenas de maneira imediata, como representação para a consciência:

Depois da suprassunção das 'massas' espirituais distintas e da vida limitada dos indivíduos, como de seus dois mundos, só se acha presente, portanto, o movimento da consciência-de-si universal dentro de si mesma, como uma ação recíproca da consciência na forma da *universalidade*, e da consciência *pessoal*⁷⁰¹.

Na medida em que a liberdade absoluta está apenas na consciência de forma imediata, ela está também, por via reflexa, mediando coletivamente os indivíduos. Cada particular pensa que é o universal concretizado, acredita poder representar toda a humanidade:

[Ora,] o que fazia do conceito um *objeto* essente era sua diferenciação em 'massas' subsistentes separadas; quando porém o objeto se torna conceito, nada mais de subsistente nele existe: a negatividade penetrou todos os seus momentos. (...) Nessa liberdade absoluta são assim eliminados todos os 'estados' que são as potências espirituais, em que o todo se organiza⁷⁰².

A passagem do objeto (liberdade) ao conceito é um fator indiferenciante porque para concretizar a ideia (de liberdade) é preciso abolir as instituições (do espírito objetivo) que diferenciavam o senhor e o escravo na estrutura (sagrada) da dominação. Essa abolição das estruturas é o que gera o sentimento da perda do social, o qual é, no mundo primitivo, simbolizado pelos dilúvios. O terror real que uma comunidade toma a forma de sentimento apocalíptico, que é o medo de que ira da divindade grasse uma vez mais entre os humanos, mas de forma inescapável. O medo primitivo do fim do mundo confunde-se, não por acaso, com um colapso de proporções cósmicas que abalaria integralmente a ordem, na qual o elemento natural – catástrofes, doenças – está imbricado com a violência (às vezes como efeito dela). Trata-se, em suma, de uma crise de proporções totais. No apocalipse cristão, por exemplo, o Homem da iniquidade ou Homem sem Lei, que consta em Tessalonicenses (2 Tessalonicenses 2:3), é a figura ou pessoa, geralmente identificada com o anticristo, que é revelada ou que emerge antes do Juízo Final. Esse Homem sem Lei (em grego “ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας - *anthrōpos tēs anomias*”) é a própria ausência de formas ou antinomianismo, isto é, contrariedade à diferença que as normas estabelecem⁷⁰³.

A Revolução Francesa é como um “mini apocalipse”: um movimento no qual “a negatividade penetrou todos os seus momentos.”⁷⁰⁴ Não estrutura para separar o legítimo do ilegítimo; cada particularidade pode, diz Kojeve, transformar “livremente” suas ideias em

⁷⁰¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II),p. 95.

⁷⁰²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II),p. 94

⁷⁰³Sobre as concepções de norma, Cfr. A já citada obra de GAUER, Ruth M. C. *A fundação da norma*, 2009.

⁷⁰⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II),p. 94

realidade política sem que, com isso, passe “por louco ou criminoso.” A ideologia da Revolução acaba se revelando, por isso, uma ilusão: “a liberdade absoluta é *puro nada*”. *Ela é morte; vazio que aniquila a si próprio*⁷⁰⁵.

O desejo de construir o paraíso terrestre resultou no seu contrário. “Céu desce à Terra” ao custo da liberdade absoluta transformar-se em Terror absoluto (“Schrecken = mediação pela morte”). Esse Terror, remata Kojeve, não é nada mais do que “suicídio da própria sociedade”.⁷⁰⁶ O governo revolucionário, que aparece como ditadura, é incapaz de se fazer obedecer, mesmo com o derramamento de sangue. Nesse cenário, diz Hegel, não se alcança lograr “nenhuma obra positiva - nem às obras universais da linguagem, nem às da efetividade, e nem a leis e instituições universais da liberdade *consciente*, nem aos feitos e às obras da liberdade *querente*”⁷⁰⁷.

Na realidade, “cada um quer tornar-se um ditador e impor sua a todos a sua vontade particular”, diz Kojeve. Mas como ninguém obedece senão a si mesmo, todos são pseudo-ditadores. Todos se imitam uns aos outros no “seu” desejo de impor a “sua” vontade. Querendo ser livres, os homens tornam-se cativos uns dos outros. A mediação institucional, que parecia arbitrária e injusta, cede lugar a arbitrariedades e injustiças ainda maiores. A mediação fria da lei dá lugar à mediação interna, à lei da reciprocidade mimética, ao arbítrio cometido no face a face, ainda mais humilhante e opressor do que as instituições senhoriais. A ausência de mediação é assim a morte da própria sociedade:

Já que são indivisamente e absolutamente para-si, e assim não podem destacar parte alguma para o meio-termo através do qual se enlacem, - é a pura negação totalmente *não-mediatizada*; e na verdade é a negação do singular como *essente* no universal. A única obra e ato da liberdade universal é portanto a *morte*⁷⁰⁸.

A crise avança na medida em o negativo vai penetrando no espírito. A liberdade absoluta afunda a totalidade ética em um dilúvio de fúria e sangue: “Assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o *agir negativo*; é apenas a *fúria* do desvanecer”⁷⁰⁹. Esse estado de caos não pode perdurar. Da indiferenciação advém, dialeticamente, a diferença. Hegel assim explica esse movimento:

[a universalidade] que tem por fim manter-se na continuidade indivisa, ao mesmo tempo se distingue dentro de si por ser movimento ou consciência em geral. De certo, em virtude de sua própria abstração, divide-se em extremos igualmente abstratos: na universalidade fria, simples e inflexível, e

⁷⁰⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 95.

⁷⁰⁶KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 139.

⁷⁰⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 95.

⁷⁰⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 97.

⁷⁰⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 97.

na rigidez dura, discreta e absoluta, e pontilhismo egoísta, da consciência-de-si efetiva⁷¹⁰.

Se o agir negativo é obra crise, e ela termina encontrando ou produzindo bodes expiatórios. É da própria crise que surge a solução da crise. As palavras aparentadas, crise, crime, critério, crítica, que remontam à mesma raiz, ao verbo grego *Krino*, indicam esse paradoxo. A crise é o lugar do crime, da crítica que gera cisão, mas é também julgamento, distinção e diferenciação (o critério que separa os elementos indiferenciados). O significado mais “significativo”, se assim pode-se dizer, remonta ao significante originário, ao *Verbum* que possibilitou as significações dele derivados. Pois um dos sentidos do verbo *Krino* é, precisamente, acusar e condenar uma vítima.

Não por acaso, o restabelecimento da ordem como negação da negação ocorre por meio de violência expiatória. Ela principia com o contágio e toma a forma de mecanismos persecutórios, os quais se organizam como governos de expiação coletiva. Hegel identificou no governo revolucionário francês essa característica: buscam-se modos de se estabelecer alguma ordem frente a opressão que cada um exerce imediatamente sobre o outro, mas, de fato, não há vontade universal, apenas seres particulares universalizados que se opõem. Dessa oposição de idênticos surge então uma particularidade com pretensão de totalidade. Um grupo, ajuntamento de particularidades, eleva-se a condição de representação do todo e, para estabelecer *sua ideia*, elimina a particularidade. Ou, como diz Koveje, “o que se chama governo é apenas a facção *vitoriosa*”. Isso ocorre porque, na medida que a ideia de ditadura é abstrata, “para realizá-la é preciso suprimir efetivamente as vontades particulares: pela morte (e pelo Terror)”. Todavia, esse processo “só poderia ter fim pela exterminação de todos os membros da sociedade e pelo suicídio do (falso) ditador”⁷¹¹.

Esse movimento de duplicidade em oposição (da parte contra a parte, do falso-todo contra a parte e da parte contra o falso-todo) é o problema político que Hegel quer resolver. Ele é uma variante, política por assim dizer, do mecanismo expiatório que é disparado no estado de crise como antídoto contra a infecção, já que um dos seus efeitos do é criar a diferença pela violência. Não por outra razão, o sacrifício é o meio pelo qual a ditadura impõe ou tenta impor a sua ordem. É precisamente nessa mortandade, na morte (Tot), que, diz Hegel com extrema perspicácia, “consiste a sabedoria do governo; o entendimento, da vontade universal, de fazer-se cumprida”⁷¹². O entendimento, como já se apontou acima, opera logicamente como o sacrifício, porque é força que suprime as partes. Ele entra em operação porque, sendo a crise de ordem social, os participante tendem a buscar causas sociais ou

⁷¹⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 96.

⁷¹¹KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 138-139.

⁷¹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 97.

sobretudo morais para explicá-la. Afinal de contas, são de fato as relações humanas que se desagregam na medida em que a cultura eclipsa, e a noção que prepondera é de uma “inversão de valores”. Mas antes de reprovar a si próprios, ou à sociedade como um todo, a reprovação recai sobre indivíduos que pareçam nocivos. O governo revolucionário acaba dando vazão ao fenômeno da inculpação generalizada, ao arrepio de provas e da racionalidade jurídica, por meio de tribunais de exceção que canalizam a fúria coletiva contra qualquer suspeito de traição ou subversão da ordem. Não é apenas a nobreza e o clero, identificados como inimigos, que são guilhotinados pelo tribunal revolucionário, mas até mesmo os seus idealizadores. Ou seja, qualquer um que pareça suspeito. Com o poder de síntese que lhe particular, Hegel assim explica esse fenômeno:

frente a ele [ao governo], como vontade universal efetiva, só está a pura vontade inefetiva, a *intenção*. *Ser suspeito* toma o lugar, - ou tem a significação e o efeito, - de *ser culpado*; e a reação externa contra essa efetividade, que reside no interior simples da intenção, consiste na destruição pura e simples desse Si essencial, - do qual aliás nada se pode retirar senão apenas seu próprio ser⁷¹³.

A multidão (ou massa indivisa, como prefere Hegel) está amedrontada e reage contra indivíduos que lhe pareçam perigoso. Surgem as perseguições coletivas. A comunidade transforma-se em *turba*. Está *perturbada* e por isso persegue. Querem purificar a sociedade, eliminando os elementos que a corrompem, os traidores que a subvertem. A multidão forma uma unidade sob o desígnio obscuro, que a mobiliza. *Mob* é a palavra que, em inglês, significa a multidão inclinada para a violência ilegal, inclinada porque é móvel (mobile), portanto não um mero ajuntamento (estático de pessoas).⁷¹⁴ A fluidez, quando não é contida pelos diques, só pode gerar um dilúvio, exceto se for escoada. Não por acaso, a mobilização, seja militar ou partidária, se dá contra um inimigo designado ou em vias de ser designado, pelo governo que manipula a massa histórica ou pela própria multidão, em virtude de sua mobilidade. Como Hegel nos diz, o governo, na medida em que é um ajuntamento de particulares que suprime pela força outros particulares, é *culpado* porque, agindo como particular, e não como verdadeiro universal, é agir negativo que exclui o outro (entendimento). É portanto culpado porque sua violência é a do crime comum, uma vingança tornada coletiva, concentrada sobre alguns. O fato de que os próprios líderes da revolução foram guilhotinados pelo tribunal revolucionário prova que a justiça era incapaz de conter a fúria da multidão. É a massa quem dita as sentenças; o tribunal, lavando as mãos, apenas as confirma.

⁷¹³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte II), p. 97.

⁷¹⁴Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*, 2004, p. 25 e ss.

No caso da revolução Francesa, tem-se na condenação de Maria Antonieta todas as características de um bode expiatório. René Girard⁷¹⁵ os denomina de *sinais vitimários*, características especiais que se encontram universalmente nos perseguidos e deuses primitivos. Existem quatro indícios da ocorrência do mecanismo expiatório, e as marcas vitimárias são um deles. O primeiro *estereótipo persecutório* é a existência de uma *crise indiferenciadora*, que nesse caso é a própria revolução que vitimou a rainha: o movimento revolucionário aboliu os limites reguladores da convivência – impostos por normas, convenções, instituições do antigo regime. Formam-se *duplos* na medida em que não há intervenção de um terceiro imparcial investido de poder suficiente para resolver os conflitos, que dissemina-se no corpo social.

O segundo estereótipo é o *crime indiferenciador*, a atribuição de uma conduta considerada nociva por toda a coletividade. Na crise, os suspeitos são acusados de crimes muitos particulares. Embora exista uma multiplicidade dos mesmos, a sua unidade pode ser apreendida. De um lado, tem-se crimes de extrema violência cometidos contra seres cuja violação é absolutamente criminosa: o rei, o pai, o símbolo da autoridade suprema, como no caso de Édipo; ou, como em alguns relatos bíblicos, os seres mais fracos e desarmados, como as crianças. De outros, os crimes sexuais, a violação, o incesto e a bestialidade. Há, ainda, os crimes religiosos, como profanação de hóstias ou a blasfêmia. São todos comportamentos que transgridem os tabus mais rigorosos, crimes que se podem qualificar de *fundamentais*, pois lesam os próprios fundamentos da ordem cultural: diferenças familiares e hierárquica. Na esfera da ação individual, elas correspondem (ou fazem referência) às consequência globais ou totais de uma epidemia ou de um desastre que ameaça não apenas enfraquecer o laço social, mas rompê-lo completamente. Os perseguidores acabam se convencendo que um grupo de indivíduos ou até mesmo um só pode ser tornar relativamente nocivo para toda a sociedade, mesmo que apresenta relativa fraqueza. A acusação estereotipada autoriza e favorece essa crença, funcionando como mediador que faz o acusado aparecer como terrivelmente perigoso. A atribuição de um *crime indiferenciador*, por isso, não precisa ser verdadeira – e quase sempre não é. Como Hegel diagnosticou quanto aos *crimes de intenção*, a mera acusação de delito já basta para atrair a fúria da massa indivisa histórica. Pois bem, a rainha foi acusada de relação incestuosa o príncipe impúbere de apenas 9 anos de idade...⁷¹⁶

O terceiro estereótipo são as *marcas vitimárias* ou *marcas diferenciadoras*. São características físicas ou comportamentais que destacam (diferença) a vítima em relação ao grupo uniforme (massa indiferenciada). A depender do caso, pode ser um fator econômico –

⁷¹⁵Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*, p. 25 e ss.

⁷¹⁶Sobre a revolução como crise mimética, Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*, 2004.

extrema riqueza ou pobreza; físico – portar grande beleza, feiura ou deformidades; religioso – como um cristão entre muçulmanos ou um judeu entre cristão e vice versa; ou social – a posição social de destaque, seja superior como a realeza ou inferior como os mendigos, párias e estrangeiros. Maria Antonieta, como se sabe, além de ser rainha, portanto destacada da massa, era ainda estrangeira, e a sua origem austríaca era um elemento recorrente nas acusações populares. O estrangeiro é um *diferente* mau, pois abole a *boa diferença*. Por isso, lembra Girard, o *bárbaros* não é aquele que fala outra língua, mas que mistura as únicas distinções verdadeiramente significativas, as da língua grega⁷¹⁷. O vocabulário do preconceito tribal ou nacional ao estrangeiro não expressa o ódio à diferença, mas a sua privação. Não é o outro *nomos* que se vê, mas a *anomalia*: a norma do outro traz, pela imitação dessa diferença, a anormalidade cultural. O estrangeiro torna-se o indiferente apátrida.

O quarto estereótipo é a própria *violência*, como a do tribunal revolucionário que vitimou a rainha estrangeira acusada de incesto. O tribunal que condenada há condena é fortemente influenciado pela multidão parisiense. Mesmo quando a rainha apelava às mulheres que se sensibilizassem com ela, já que na condição de mães sabiam, ou deveriam saber, que uma mãe seria incapaz de cometer tamanha abjeção. Os apelos foram em vão; a influência mimética da crise sobre a massa era maior que a do que a empatia que vítima poderia despertar. A rainha sucumbiu no mar de sangue da revolução. Embora existisse na época a crença do poder curativo dos reis - um efeito derivado dos poderes miraculosos do bode expiatório, papel que os reis desempenham nas crises – a rainha não foi divinizada, tal como o eram as vítimas sacrificiais originais. A razão disso é a própria desmistificação do sagrado sacrificial, um efeito da revelação judaico-cristã que privou, ou vem privando, o Ocidente da eficácia deste mecanismo que, em razão de sua crescente ineficácia, já não se satisfaz com uma única vítima cuja imolação apaziguaria a comunidade, mas precisa, como a revolução nos atesta, de um número maior de vítimas para produzir a catarse.

De qualquer sorte, assim como a emulação da crise nos ritos sacrificial precede a purificação, do mesmo modo a fúria do aniquilamento, o Terror, faz parte do movimento dialético. Na *Dialética do Terror*, conforme interpreta Kojève, o governo, querendo realizar a liberdade, suprime a liberdade absoluta e, desse modo, prepara a realização da liberdade verdadeira. É preciso, por isso, que a facção vitoriosa, que é o governo revolucionário, por ser partido que age pelo Terror, como parte do todo contra as demais particularidades, sucumba para o estabelecimento do governo pós-revolucionário. Trata-se de um *caput mortuum*. O Estado que emergirá será, portanto, a inversão do negativo. O principal efeito do terror foi,

⁷¹⁷Cfr. GIRARD, René. *O bode expiatório*, 2004, p. 31.

nesse sentido, o de fazer cessar a escravidão. O escravo apreendeu que a liberdade total produz a morte, e portanto desejará um Estado que, embora limite sua liberdade, também a concretize. Por isso, interpreta Kojève, o revolucionário não agirá por um ideal, mas sim pelo negativo. Destruindo o mundo dado, o senhor deste mundo, ele reconstruirá, a partir do nada, um mundo novo. A absoluta liberdade é, portanto, “a mais alta e derradeira formação (Bildung)”⁷¹⁸. Do paroxismo da crise que se estabelece pela luta, a ordem emergirá como verdadeira obra da liberdade, como positividade. Esse Estado pós-revolucionário é o Império Napoleônico, a ordem do fim da História. Com ele, a alquimia chega a seu término: “A natureza (sem negatividade) está de todo modo acabada desde sempre”. Advém o próprio Hegel, o evocador e última figura da História e revelador da Pedra Filosofal. Tudo que era possível efetivamente se realizou, ou melhor, está prestes a se realizar. A última figura do espírito deve corporificar-se no Estado universal e homogêneo. É Hegel quem irá dar os seus fundamentos.

A Fenomenologia termina, vale recordar, com a sublimação do desejo, que começou na dialética do senhor e do escravo, em que o desejo era obter a autonomia do senhor. Como o desejo não só reflete os objetos que encontra pelo caminho, como os consome enquanto exterioridade, então, ao fim do Opus, ao elevar-se do sensível ao suprasensível, o Eu torna-se divino. Graças a especulação, o Eu bebeu do vinho do cálice do Espírito. A Substância tornou-se Sujeito; e o Sujeito, para glorificar ao Espírito, transfigurará o mundo conforme o “Seu” desejo (=conforme a Ideia).

É chegada a hora de produzir a Pedra Filosofal do mundo ético.

3.2 A solução hegeliana

O alquimista, por sua parte, sonha salvar ao Mundo em sua totalidade. A Pedra Filosofal se concebe como o Filius Macrocosmi, que cura ao mundo, enquanto, segundo os alquimistas, Cristo é O Salvador do Microcosmos, quer dizer, do homem somente. O fim último da opus é a apokatastasis, a Salvação cósmica: por isso o Lapis philosophorum é identificado a Cristo. (...) o fim da opus era «liberar» essa matéria, «salvá-la», obter, em uma palavra, a Pedra Filosofal, quer dizer, o «corpo glorioso», o «corpus glorificationis» (Mircea Eliade).

3.2.1 A restauração da ordem

A Filosofia do Direito de Hegel é uma evocação de ordem: fornece a imagem da ideia (de liberdade) realizada. Essa contemplação é ambígua. Não é o simples apresentar de uma “ideia” de como o Estado “deve ser” (em sentido meramente abstrato); tampouco a descrição

⁷¹⁸KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 140.

de um Estado particular. Antes, apresenta o que o Estado “é” enquanto Ideia de liberdade (universal) desenvolvida conceitualmente. Significa dizer que a Filosofia do Direito não expõe um modelo meramente ideal-subjetivo nem a descrição empírica de um determinado Estado em particular, mas um ato evocatório que abole a oposição entre o abstrato e o empírico: é a revelação da ideia da Ordem que se faz presente, à consciência, como Estado Universal Concreto. A evocação completa a marcha do *Espírito do mundo* apresentando a Ideia efetiva: a evocação da ordem constitui um início-fim, ou o fim que realiza o princípio e o princípio realizado no fim. O ponto de chegada da evocação é, assim, a crise resolvida no elemento ternário, a Ideia completada. Esse movimento só pode ser compreendido especulativamente.

A evocação hegeliana principia pela *separatio*, a eliminação de elementos que constituem fatores de desordem e desestruturação da sociedade. Logo no prefácio da *opus*, Hegel desfere ataques às forças de desestabilização da ordem política. A *crítica* pode ser entendida como um trabalho preparatório de separação dos elementos impuros, daquilo que Hegel julga ser a *pseudofilosofia* que vigora em seu tempo. Diz Hegel:

Aqueles que parecem mais preocupados com o que há de mais profundo, esses poderão decerto dizer que a forma é algo de exterior e alheio à natureza da coisa, e esta é tudo o que importa; poderão dizer que a missão do escritor, e sobretudo do filósofo, é descobrir verdades, afirmar verdades, divulgar verdades e conceitos válidos. Mas, se depois de os ouvir, formos verificar como na realidade cumprem essa missão, o que encontraremos será sempre o mesmo velho palavreado, cozido e recozido. Terá esta ocupação o mérito de formar e despertar sentimentos, mas antes deverá considerar-se como uma agitação supérflua⁷¹⁹.

Os agitadores políticos que inflamam as massas, divulgando pretensas verdades ocultas que não passam de superficialidades, parecem filósofos, mas não o são em sua essência. Hegel considera que a decadência da filosofia deve-se ao desprezo contemporâneo pelo estudo da metafísica nas universidades. Os sofismas propagados geram confusão, porque se constituem de uma multiplicidade de opiniões vulgares, perturbadoras da ordem: “A esta atitude simples desde logo se opõe a dificuldade que resulta da infinita diversidade de opiniões, que não permite distinguir e determinar o que nelas poderá haver de universalmente válido”.

A polifonia precisa transformar-se em sinfonia. Mas, carecendo da estabilidade fornecida pelo elemento ternário, as determinidades opostas alternam-se mutuamente e de forma vertiginosa (dialética), e, nesse movimento, se misturam:

verifica-se que um lote de tais verdades propostas aqui é submergido e abafado por outras verdades da mesma espécie divulgadas ali. Como é que

⁷¹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXV.

se pode distinguir dessas considerações informes e infundadas o que nesse turbilhão de verdades não é velho nem novo, mas permanente?⁷²⁰.

Essa *confusão* intelectual é primeiro ponto a ser resolvido. A diversidade da díade precisa encontrar o ternário para operar a reconciliação. Caso contrário, as pretensas “verdades” propostas - que informam e modelam as ações ético-políticas - se sobrepõem umas às outras, anulando-se mutuamente como um jogo de vontades opostas que gera o *caos confusum*: não há estabilidade “nesse turbilhão de verdades” infundadas e disformes. Assim como a crise de indiferenciação mimética cria as representações míticas de monstros e seres híbridos maléficos, no plano intelectual da crise, de onde Hegel observa, a proliferação da *doxa* (aparência de verdade) gera também uma mistura maléfica, certamente não como disformidade própria dos monstros mitológicos, de seres híbridos ou andróginos que expressam poeticamente a crise mimética, mas sim como *ideias caóticas*.

A confusão intelectual implica e mesmo reimplica uma confusão moral, e vice versa. Geram um *próblema*, uma *complicação*, um esfinge que devora quem cruza seu caminho. As opiniões, Hegel sabia, nunca são tomadas isoladamente, ou abstratamente, mas trazem consigo sentimentos e comportamentos que, pelo fator mimético, são compartilhadas pelo corpo social. Em seu ético, *moral* significa simplesmente costume, que é o conjunto de comportamentos herdados, repetido e legados. Com efeito, a proliferação de opiniões infundadas gera confusão moral na medida em que os homens modelam-se a partir dessa massa contraditória de proposições:

A atitude do sentimento ingênuo é simplesmente a de se limitar à verdade publicamente reconhecida, com uma confiante convicção, e de, sobre esta firme base, estabelecer a sua conduta e a sua posição na vida. A esta atitude simples desde logo se opõe a dificuldade que resulta da infinita diversidade de opiniões, que não permite distinguir e determinar o que nelas poderá haver de universalmente válido⁷²¹.

A situação *problemática* apresenta-se como a confusão do Um-Múltiplo. Ela não deixa conceber a unidade, válida universalmente, na multiplicidade fenomênica, pois joga opinião contra opinião e, no conjunto dessas aparências, a ideia está como que oculta. Esse *escândalo* é o obstáculo que derruba a sociedade como um todo, aprisionando a *inteligência* que, sem encontrar o fio de Ariadne que a religa à unidade fundamental, desaparece na escuridão do labirinto do Fauno. É uma “situação de não ver a floresta por causa das árvores: estão em face de um obstáculo e de uma dificuldade que eles mesmos ergueram”.⁷²²

⁷²⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXVI.

⁷²¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXVI.

⁷²²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXVI.

Com agudo conhecimento tradicional, Hegel identificou o obstáculo com a multiplicidade que perdeu a visão da universalidade, que é a origem e fim no qual repousa a harmonia. A violência e o conflito generalizados da crise mimética é o que Jesus denomina, nos evangelhos, de escândalo (do grego *skándalon*, pedra de tropeço, obstáculo). A proliferação de todos os escândalos resulta em um escândalo único, em uma pedra de tropeço universal que faz a sociedade como um todo cair: a violência de todos contra todos. Nessa multiplicidade de escândalos e ao mesmo escândalo universal, cada um se torna obstáculo para o outro, porque estão mediados internamente, de modo que a sociedade como um todo tropeça em si mesma, declina uniformemente.

O desconhecimento dos primeiros princípios do pensamento borra as diferenças (internas) do conceito, o que leva à derrocada das instituições éticas (mediação e diferença interna) formadas pelo Espírito. Mesmo que de forma incompleta, o Espírito legou à humanidade a cultura sem a qual os homens rebaixam-se à barbárie. O Espírito Objetivo é, pois, um *cosmion*, um abrigo contra a autodestruição:

Mais ainda: tal obstáculo é a prova de que o que pretendem não é o que é reconhecido e válido universalmente, não é a substância do direito e da moralidade objetiva. Pois se disso verdadeiramente se tratasse, e não da vaidade e da individualidade da sua opinião e do seu ser, não se afastariam do direito substancial, das regras da moralidade objetiva e do Estado, e a elas conformariam suas vidas. Mas o homem pensa e é no pensamento que procura a sua liberdade e o princípio da sua moralidade. Este direito, por mais nobre e divino que seja, logo se transforma em injustiça se o pensamento só a si mesmo reconhece e apenas se sente livre quando se afasta dos valores universalmente reconhecidos, imaginando descobrir algo que lhe seja próprio⁷²³.

Ciente do perigo dos discursos que “abandonam o mundo moral à contingência subjetiva da opinião e da arbitrariedade⁷²⁴”, Hegel escreve o prefácio de sua Filosofia do Direito contra a relativização da moralidade e o enaltecimento do espírito de revolta contra o Direito, a ordem pública e a herança cultural: “(...) é nas questões que se referem ao Estado que se encontram a mais forte raiz daquelas representações segundo as quais a prova de que um pensamento é livre seria o inconformismo e até a hostilidade contra os valores publicamente reconhecidos”. Hegel parece até escandalizar-se com o fato de que esses discursos buscam fundamento divino para se legitimar: “E que processos procuram para se autorizar? Na santidade divina e na Bíblia julgaram encontrar a mais alta justificação para desprezar a ordem moral e a objetividade das leis”⁷²⁵.

⁷²³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXVI.

⁷²⁴HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXVII.

⁷²⁵HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXX.

Não cabe aqui relembrar a história dos movimentos político-religiosos para entender como a Bíblia foi utilizada como instrumento de justificação das mais diversas opiniões, até mesmo como uma “arma”, seja de revolucionários, reacionários, conservadores, etc. Cabe apenas um breve apontamento acerca do fenômeno. Michel Foucault⁷²⁶ identificou que no final da Idade Média e início da Modernidade começou a circular um “saber de tipo bíblico” que se opunha ao “saber de tipo romano”. Enquanto este discurso histórico pacifica os homens, fundamentando a ordem e justificando o poder, aquele outro – de tom profético – dilacera a sociedade, pois traz consigo a denúncia do poder e das estruturas diferenciais de contenção da violência. A partir da Bíblia, afirma Foucault⁷²⁷, articularam-se objeções religiosas, morais e políticas ao poder dos reis e da Igreja: “A Bíblia foi a arma da miséria e da insurreição, foi a palavra que subleva contra a lei e contra a glória: contra a lei injusta dos reis e contra a bela glória da Igreja”. Foucault atribui à Bíblia um papel fundamental para a emergência de um saber histórico que denunciava os poderosos, os reis, as leis e as instituições: o poder nasce da conquista, da violência e da injustiça. O filósofo credita esse novo saber à tradição judaico-cristã, oposta àquela de tipo romano ou helênico, que são saberes que legitimam a ordem, que narram o poder de forma ininterrupta e, sobretudo, ocultam as vítimas do processo fundador do político. Ainda que a unilateralidade dessa interpretação possa ser contestada, de fato o movimento revolucionário justificou suas ideias pela autoridade bíblica. Christopher Hill nos apresenta um panorama disso no campo da revolução Inglesa, a primeira das revoluções modernas⁷²⁸. A tradução do *Novo Testamento* aos idiomas nacionais, assim como a sua disseminação devido ao baixo custo da prensa, criou o cenário caótico de guerra civil, contra o qual Thomas Hobbes opôs seu *Leviatã*. O monopólio da interpretação da Bíblia, a censura estatal e a concentração da violência no poder soberano seriam medidas necessárias frente à confusão gerada pela interpretação pessoal da Bíblia, que resultou em sectarismos no seio cristandade. Sem uma autoridade que fornecesse uma interpretação *dogmática*, as *heresias* quebraram a unidade do *cosmion* medieval.

A dualidade violenta, por isso, não é fruto da diferença, mas da igualdade, dado que a indiferenciação hermenêutica gera indiferenciação moral e política: as divisões da *díade* multiplicam-se até que a forma do Uno degenera-se na deformidade do Múltiplo. Da quebra do *cosmion* decorreu uma multiplicidade de oposições: católicos (mediação) e protestantes (imediação), Sacro Império (Universalidade) e estados nacionais (particularidade), revolucionários e reacionários, etc.

⁷²⁶FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*, p. 83 e ss.

⁷²⁷FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*, p. 83 e ss.

⁷²⁸HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*.

Ainda assim, o ideal Leveller tornou-se uma constante no mundo moderno. Como já se discutiu, esse de desejo de reconhecimento universal, de igualdade radical, não está isento de imitação. É mesmo esse espírito que o rito emula em sua forma mais radical, como igualdade dos membros da comunidade que gera a crise, antes de lograr a emergência dos sistemas de diferenças de um todo ético. Mas o fato de que o espírito da imitação torne-se um ideal propriamente político, e que como tal confira sua forma à sociedade, transcendendo portanto os limites rituais, isso já é o reflexo da perda do poder de contenção do sagrado. Nesse sentido, uma intuição de Christopher Hill, infelizmente não plenamente desenvolvida, pode nos ajudar a conferir unidade entre os ritos e as ideias políticas. Hill, estudando a revolução inglesa, chegou a fazer a associação entre o ideal igualitário revolucionário (a política do nivelamento) com a indiferenciação ritual, que se tornou uma aspiração permanente da sociedade:

Por convenção, em certas datas determinadas - Terça-Feira de Carnaval, as Festas dos Loucos, o Dia de Todos os Loucos e algumas outras - a hierarquia social e as decências sociais podiam ser invertidas. Isso constituía uma válvula de escape: as tensões sociais eram liberadas por uma inversão ocasional dos papéis; talvez isso fizesse a ordem social parecer mais tolerável. A novidade do século XVII foi a idéia de que o mundo pudesse ser invertido de modo permanente; a idéia de que o mundo onírico do País de Cocanha ou o reino do céu pudesse ser atingido na terra, aqui e agora⁷²⁹.

Hill buscava encontrar as bases religiosas da revolução, mas a intuição que permitiria conferir unidade entre as idéias políticas e o rito não foi desenvolvida, apenas intuída. Como não há sociedade (organizada) sem rito, o próprio rito deve conter o princípio que permite surgir as ideias políticas desde dentro do próprio sistema. Não por acaso, é precisamente com a quebra da unidade ritual que se estabelece a quebra da unidade ética. Da cisão interna da unidade cultural, surge a oposição entre o ideal da igualdade e o ideal da diferença, que são momentos do rito. Enquanto o ideal revolucionário dá vazão à frustração de uma sociedade marcada por uma diferença hierárquica intolerável, por sua vez o ideal da diferença teme o potencial de violência que surge nas massas como efeito da abolição dos limites que o sistema das diferenças impõe para frear o desejo e a rivalidade.

Uma vez estabelecida a divisão no seio da própria inteligência ritual, os seus momentos se opõem. O estágio da não-diferença e inversão de polaridades torna-se uma ideia política: em sua unilateralidade, ela nega o momento da diferença e da fixidez estrutural. Na medida em que essa encenação é uma emulação da crise mimética que precede a emergência do sistema de diferenças (cultura), é uma suprema tragédia o fato de que as políticas de implementação da igualdade *radical*, na medida em que querem realizar a igualdade “natural”

⁷²⁹HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*: Ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640, 1991, p. 34.

perdida na Queda, acabem por realizar de fato um retorno à *raiz*, mas não na forma da igualdade e fraternidade universal estabelecida pelo poder dissolvente do amor, mas na crise de indiferenciação que gera o *próblema*. Nesse sentido, o próprio título da obra de Hill acerca das ideias radicais na revolução inglesa não poderia ser menos propício para designar o aspecto trágico das revoluções modernas; foi retirado de uma balada composta durante os anos da guerra civil inglesa, chamada o “O mundo de ponta-cabeças”.

Com perspicácia, Hegel compreendeu a necessidade de contrapor-se a essa tragédia da vida ética. O modelo de pensamento abstrato e unilateral que imperava na filosofia “superficial” de seu tempo eliminava a diferença. O ateísmo moral, proibindo o acesso à verdade e ao saber conceitual de Deus, que é o que realmente se pede à genuína filosofia, abole a mediação do saber no conceito, o qual estabelece, embora de forma dinâmica, uma diferenciação interna entre o fundamento e o fundamentado, substância e seus acidentes. Sem a mediação no conceito resta não a simples identidade, mas uma nivelção que é paradoxal, um absurdo que Hegel assim expõe:

“Com efeito, essa chamada filosofia, ao dizer que o conhecimento da verdade é uma tentativa insensata, torna idênticos a virtude e o vício, a honra e a desonra, a sabedoria e a ignorância, nivelando todos os pensamentos e todos os objetos de modo análogo ao que o despotismo imperial de Roma utilizou para a nobreza e os escravos”⁷³⁰.

Da impossibilidade de acesso à verdade sucede-se a perda da estrutura do social. Nada no interior de um conceito formulado metonimicamente poderá distinguir dentro de si mesmo o seu contrário. Tomar a mera aparência, ou o mundo sensível como verdadeiro, é negar a estrutura da realidade, perdendo-se de vista que a verdade é o Todo. Um absoluto fundamentado na absolutização do relativo é um reino de trevas desde o qual não se pode enxergar de forma *clara* o seu oposto: verdade e falsidade acabam confundidas. Com efeito, da desestruturação inicial derivada da perda do acesso à mediação intelectual na ideia, sucedem-se outras desestruturações que confundem virtude e vício. Sem mais se poder distinguir o virtuoso do vicioso, perde-se assim, por completo, o *virtual* ao qual a conduta necessita para ser virtuosa. Pouco a pouco, o fator *contaminante* da imitação acaba *minando* as instituições mediadoras da totalidade ética: os agentes, confusos, colocam a sua “verdade” sobre a universalidade, modelando as instituições sob a forma da vontade particular, que como tal não pode fundar nem estabelecer já que não é o universal. Sem a mediação no conceito, o absoluto é treva na qual um cego guia outro cego.

⁷³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXIV.

Da perda da referência aos primeiros princípios do pensamento, toda opinião é tornada válida e, desse modo, cada afirmação deve contradizer a outra num jogo infinito que, no campo moral, ganha a forma da má reciprocidade. Essa inversão da estrutura da realidade, repousando a verdade sobre aparência e a contingência, não saberá mais distinguir o que é necessário e eterno, e já não se encontra *remédio* contra o envenenamento do social: “Assim, os conceitos de verdade, as leis morais nada mais serão do que opiniões e convicções, os princípios criminosos são colocados na mesma categoria das leis”⁷³¹.

O diagnóstico de crise está dado. A inversão decorre da perda da *mediação*. A Ideia precisa então ser restaurada e o espírito deve libertar-se desse estado de coisas. O pensamento puramente abstrato é incapaz de realizar tal façanha. Ele simplesmente corrói a ordem já legada pela tradição e, desse modo, longe de desenvolver a Ideia, acaba por ocultá-la, pois desconsidera que o presente do qual se deve partir já é em alguma medida a efetividade da Ideia. Fundamentando-se no vazio, o pensamento abstrato nega as instituições legadas pelo Espírito em sua marcha no mundo, marcha na qual a Ideia vem sendo corporificada, como natureza e como mundo ético. Querendo então afirmar o seu “próprio eu” e sua própria ideia, o idealismo político utópico esquece-se que é também um acidente do Espírito, um elemento de sua longa cadeia. Nessa negação, o mundo intelectual acaba abandonado à contingência da opinião subjetiva, ela própria já contaminada pela crise que pretende curar, e por isso se requer que uma filosofia do Estado deva ser “especialmente formulada para inventar e expor mais uma teoria, mas, bem entendido, uma teoria nova e particular”⁷³².

Sem o suporte do saber conceitual (universal), só se pode cair mesmo em uma redoma de novidades particularizantes. Desconsiderando que já houveram Estados e Constituições Políticas, a mentalidade revolucionária acaba por instaurar um eterno retorno moral e político, uma sucessão infinita de projetos que pretendem recomeçar indefinidamente tudo de novo, supondo-se que o mundo moral teria esperado até o momento presente para que “fosse profundamente pensado e se lhe desse uma base”.⁷³³ Pelo contrário, esta base já está dada, diz Hegel: “no direito, na moralidade e no Estado, a verdade é tão antiga como o seu aparecimento e reconhecimento nas leis, na moral pública e na religião”⁷³⁴. No reino ético, homem é apenas o continuador do *mais antigo das antigas coisas*, de uma verdade que não

⁷³¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXIV.

⁷³²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXVII.

⁷³³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXVII.

⁷³⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXVII.

deve ser inventada, mas descoberta no “fundo” da realidade, como *presença: Aqui está a rosa, aqui vamos dançar*.

É ainda preciso, para tanto, “reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento presente”⁷³⁵.

3.2.1.1 A Rosa na Cruz do Sofrimento: a reconciliação no presente

De novo ele sente a redenção que daí irrompeu, / E sente em si próprio a fé de meio mundo; / (...) / Rosas abraçam em profusão a cruz! / Quem terá à cruz rosas acrescentado? / (...) Nuvens ténues e argêntas pairam no céu, / Alteando-se com rosas e cruz nos ares, / E do centro irrompem, qual vida sagrada, / Três raios de luz, de um só ponto irradiados; (Goethe, Os Mistérios - Die Geheimnisse)

Para Hegel, a investigação deve voltar-se àquilo que *é*: a razão como rosa na cruz do sofrimento presente. Magee acredita que, diferentemente dos milenaristas da Suábia, Hegel não acreditava que o fim dos tempos estava por chegar, mas que de fato já havia chegado. Apesar de sua teoria da História ser similar ao modelo trinitário de Joaquim de Fiore, Hegel não se vale da Trindade para fazer previsões a respeito do futuro, mas apenas para dar sentido ao passado - Marx seria, nesse sentido, o verdadeiro discípulo de Fiore. Por outras palavras, não se trata da evocação da figura do futuro para curar a crise, mas de encontrar/realizar a reconciliação no presente: “A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é é a razão”⁷³⁶.

Esse ponto de vista parece diferente do projeto do Jovem Hegel. Um dos motivos dessa mudança de “visão de mundo” pode ser explicada, acredita Magee, pela posição que Hegel passou a ocupar em Berlim. Hegel tornou-se uma celebridade com considerável influência, suas leituras eram escutadas por milhares de pessoas dos mais variados segmentos da sociedade, de modo que o período que viveu em Berlim (1818 a 1831) indica uma mudança de opinião em relação à sua juventude. De seu novo um púlpito em Berlim, Hegel proclamaria a legitimidade do Estado do moderno (Filosofia do Direito), a atualização de Deus no mundo (Lições sobre filosofia da religião) e o clímax da história da humanidade (Lições sobre filosofia da história universal).

Ainda assim, a posição de Hegel não é a de um mero conformismo que declara simplesmente e de maneira peremptória que a reconciliação chegou com a Restauração Prussiana. Hegel não era o ideólogo da restauração, tampouco um revolucionário. Como se

⁷³⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXVIII.

⁷³⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXVII.

trata de um movimento circular, a reconciliação, que é o destino que se deve buscar, já não está mais no “além”. Afinal, Deus está conceituado por aquele que aprendeu a dizer as palavras mágicas que evocam a forma do absoluto. O Espírito está maduro para realizar a reconciliação, e ela deve ser noeticamente operada, no presente, a partir da apreensão da estrutura da realidade, o conceito, com o qual se desenvolve a Ideia: “O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido, o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de ideias”⁷³⁷.

A forma final do Estado, a realização da liberdade de forma plena e universal requer, portanto, a tomada de consciência dessa universalidade que o Estado já realiza. Isso requer, uma vez mais, o ato evocatório que torne *presente*, à consciência mundana, a Ideia. Não a Ideia como a descrição empírica de um Estado em particular, de um em si, nem a Ideia como uma aspiração meramente abstrata de Estado, de um para si, mas a Ideia como Estado Universal Concreto: o Espírito que, em seu percurso rumo autoconsciência e libertação, a fim de ser não apenas em si, mas também para si, torna-se plenamente e efetivamente consciente de Si em um reino que é a imagem da razão.

Diferentemente de Öetinger, Hegel não é um arauto da *nova era* e da utopia, diz Magee. Na verdade, Hegel é a velha coruja de Minerva, a sabedoria que não só está proclamando que o Reino de Deus já está se realizando na Terra, mas sim a própria inteligência que finaliza a teodiceia do Espírito Objetivo: *Aqui está a rosa, aqui vamos dançar*. A Filosofia do Direito - enquanto ato evocatório que torna a Ideia presente às consciências - é um *acabamento*. Ela completa intelectualmente o percurso do *spiritus mundi*. Mas tal ato requer, por sua vez, uma superação, qual seja:

Reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento presente e contemplá-la com regozijo, eis a visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade, o que procura a filosofia daqueles que sentiram alguma vez a necessidade interior de conceber e de conservar a liberdade subjetiva no que é substancial, de não a abandonar ao contingente e particular, de a situar no que é em si e para si⁷³⁸.

De um modo geral, os comentadores acreditam que essa metáfora da rosa na cruz relaciona-se com o movimento Rosa-Cruz, mas nenhum deles, argumenta Magee, explica a conexão dela com a Filosofia de Hegel. O motivo pelo qual Hegel faz uma explícita referência aos Rosacruz bem poderia ser explicado por seus objetivos em comum - os manifestos rosa-cruzes declararam a necessidade da “reforma geral de todo o mundo” (General Reformation of the Entire World). Mas no período em Berlim a filosofia política de

⁷³⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXXIX.

⁷³⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXXVIII.

Hegel torna-se consideravelmente conservadora (mas não reacionária), o que destoava das pretensões revolucionárias dos Rosacruzes. Ocorre que o movimento Rosacruz que renasceu na Alemanha do século XVIII já não passava de um grupo de meros reformadores. A nova irmandade dos *Gold und Rosenkreuzer* era uma organização conservadora destinada a combater a influência liberal da Franco-maçonaria e dos Illuminatis. A ordem fazia oposição ao racionalismo e ao materialismo mecanicista em voga na França e Inglaterra, combatendo as tentativas racionalistas de reformar a religião, reeducar o povo e derrubar e remodelar o Estado. Os novos Rosacruzes eram defensores da fé e da ordem pública⁷³⁹.

Mesmo assim, todavia e curiosamente, em 1821, quando Hegel escreveu sua *Filosofia do Direito*, os Rosa-cruzes já não representavam qualquer força política na Prússia. Com o falecimento em 1797 de Frederico William II, rei místico, conservador e contrário ao iluminismo e liberalismo, os planos dos Rosacruzes, membros da corte que haviam iniciado o Rei na ordem, foram abruptamente interrompidos. O sucessor, Frederico William III, não tinha o mesmo fervor místico do pai nem conexões com os rosa-cruzes. Hegel não teria nenhum motivo político circunstancial para fazer referência aos mesmos no prefácio de sua obra sobre política. Ainda assim, ele compartilhava muitos pontos de vista com os Rosacruzes, que ainda não eram reacionários, mas pendiam, como Hegel, ao conservadorismo político, que é um movimento marcadamente moderno, em parte produto do próprio iluminismo. Desde esse lado conservador, Hegel opunha forças ao movimento que tendia a minar a religião tradicional; nesse caso, particularmente, aos *philophofes*. Mas Hegel era também mais liberal do que os líderes do movimento Rosacruz. Diferente de Wöllner e demais lideranças rosacruceanas, Hegel cria em uma grande liberdade religiosa e defendia a liberdade de expressão, ainda que de fato com tom paternalista, pró cristão, pró tradição e anti-individualista. Esse ponto de vista é muito próximo ao conservadorismo⁷⁴⁰.

Se Hegel não tinha nada a ganhar politicamente ao aparecer alinhado aos Rosacruzes, que já nada influenciavam politicamente na corte do Rei, deve-se considerar a hipótese de que, de fato, Hegel compartilhava com eles de uma visão anti-utópica e conservadora da sociedade como tal. Provavelmente, acredita Magge, o Hegel maduro nutria simpatia pelos antigos Rosacruz conservadores que haviam dominado a corte do antigo Rei místico. Outro importante fator que indica o alinhamento intelectual de Hegel é a sua amizade com Franz von Baader, um ocultista reacionário, oponente do iluminismo, que reputa-se ter sido membro da Ordem da Rosacruz de Ouro. Este fato é curioso porque Hegel foi desde o começo de sua

⁷³⁹Cfra. MAGEE, G. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 247 e ss.

⁷⁴⁰A concepção de que os conservadores são contra qualquer mudança ou reforma é simplesmente um retrato caricatural de um movimento filosófico e político marcadamente moderno. Cfra. MAGEE, G. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 248-249.

vida marcado por numerosas associações com a Franco-Maçonaria. Embora não haja nenhuma evidência de que ele tenha se tornado de fato um maçom, ele não só teve muitos amigos maçons como empregou simbolismo maçônico em seus escritos, assim como em correspondências com Schelling, repleta de alusões maçônicas. Por isso, Magee ventila hipótese de que, se Hegel acreditava que o reino de Deus já havia chegado, então aparentemente entre 1795 a 1821 ele mudou seu alinhamento político, afastando-se dos ideais radicais dos Maçons em prol do conservadorismo rosacruciano.

Segundo Jacques D'Hondt, os rosa-cruzes eram uma “seita maçônica reacionária” que desfrutou de notoriedade e poder na capital prussiana.⁷⁴¹ Apesar do simbolismo usado por Hegel, não há provas que ele tenha pertencido à irmandade. Mesmo assim, Glenn Magee defende a hipótese de que Hegel era um rosacruciano, mas não em um sentido ordinário, como se poderia suspeitar. Sua ligação com eles é de outra ordem. Nesse período, muitas pessoas ávidas por conhecimentos mistérios e sabedoria esotérica haviam se desiludido com maçonaria, cujos mistérios foram considerados inexistentes pelo senso comum ou desacreditados publicamente. Ainda que as lojas não guardassem qualquer segredo, isso não significava necessariamente que os mistérios não existissem. Os desiludidos então se voltavam a trabalhar em isolamento, lendo Jakob Bhöme, Franz von Baader, estudando temas como eletricidade, magnetismo, experimentos de combinação de elementos e ideias de antigos magos e místicos. O simbolismo da rosa e da cruz no prefácio indica não necessariamente um alinhamento político de Hegel com os já pouco influentes membros da ordem, mas um alinhamento intelectual à filosofia rosacruciana. Hegel, assim como eles, compartilha do mesmo interesse pela hermética⁷⁴².

Contudo, é preciso ainda ultrapassar a superfície dessa associação, já bem formulada por Magee, e penetrar no conteúdo que o simbolismo da rosa e da cruz evoca. Pelas razões que já estudados, a cruz, como todo instrumento execução sacrificial – a exemplo da lança de longinus - possui propriedades transformadoras e curativas. A cruz é vista pelos ocultistas cristãos como um símbolo de imortalidade, de morte e ressurreição (regeneração). Como informa a documentação levantada por Jacques D'Hondt, todos os altos graus maçônicos importantes trazem o símbolo da rosa, que, de um modo geral evoca a ideia de que o sacrifício e a morte de Jesus, na cruz, deram à humanidade a chance da vida eterna com Deus.

Na cruz rosacruciana, os quatro elementos físicos estão representados em cada braço, que possui uma coloração distinta: amarelo, azul, preto e vermelho representam o ar, a água, a terra e o fogo - os quatro elementos que, como já foi visto, Hegel trabalha na Filosofia da

⁷⁴¹D'HONDT, Jacques. *Hegel Secreto*, p. 231.

⁷⁴²MAGEE, G. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 248-249.

Natureza entendendo-os não de forma literal, como em Paracelsus, mas à luz do conceito. Já a parte superior da cruz é dourada, e opõe-se à inferior, que é negra. Há, ainda, um pequeno círculo pintado de branco na parte superior dourada da cruz. Esse círculo representa o espírito, o quinto elemento ou quintessência. Os quatro elementos, na cruz, significam a natureza ou o mundo sensível. No símbolo, a natureza, ainda não redimida pelo espírito, é sofrimento. Por isso a cruz esotérica é símbolo de oposição ou dualismo: duas forças correndo em direções contrárias. Elas se reconciliam no ternário, a rosa que ora aparece no ponto central, ora no ápice da cruz. O centro, onde a rosa simboliza o crucificado, ou no vértice superior, onde é o espírito, não se distinguem em seu sentido esotérico. Ambos significam o ternário reconciliador e designam um renascimento ou ressurreição: a natureza espiritualizada e o espírito corporificado. Não por outra razão, diz René Guénon que a rosa no ocidente tem um sentido muito próximo à da flor de lótus no oriente: a “rosa celeste”, “según la figura tan frecuentemente empleada en relación con la idea de la Redención, o con las ideas conexas de regeneración y, de resurrección”⁷⁴³. Esse simbolismo universal é preservado pelos Rosa Cruzes. Em sentido rosacruziano, a rosa é um símbolo do estado de graça que alcançará o homem quando houver purificado seu sangue de todo desejo, quando tornar-se puro e análogo ao Cristo. O projeto de Hegel, na Filosofia do Direito, não diverge disso, e pode ser visto como uma espécie de desenvolvimento da rosa espiritual na matéria (natureza): a cristificação do Eu. Hegel apresenta a purificação da vontade imediata (natural) por meio da mediação universal da vontade, corporificada como Espírito Objetivo.

Hegel identifica a *rosa com a razão*, com a ordem universal inscrita no sofrimento da oposição no presente. Se o presente está diagnosticado como cruz, então na própria crise está escondido o princípio de sua transformação em ordem, enquanto poder mágico que converte o negativo em ser. No coração mesmo do negativo está a razão crucificada, que é capaz de fornecer, uma vez contemplada, a “visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade”: pois o que há “entre a razão como espírito consciente de si e a razão como realidade dada, o que separa a primeira da segunda e a impede de se realizar é o estar ela enleada na abstração sem que se liberte para atingir o conceito”⁷⁴⁴.

O conceito é identificado por Hegel, em uma anotação de próprio punho feita nas suas aulas, com a Rosa-Cruz: "The present appears to reflection, and especially to self-conceit, as a cross (indeed, of necessity) - and philosophy teaches [us] to recognize the rose - *i.e.* reason -

⁷⁴³GUÉNON, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 25.

⁷⁴⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito* p. XXXVIII.

in this cross”⁷⁴⁵. O que a Filosofia do Direito deve revelar e desenvolver é a razão que já está no mundo (na verdade, parcialmente manifesta no mundo, parcialmente como ideia em si mesma): produzir a *Ideia filosófica*, que é “identidade consciente do conteúdo e forma”, o fim do entrave que impede que o espírito liberte-se no presente. O *opus* destina-se então à operar sobre as consciências para revelar que a vontade do Geist não é diferente da subjetividade. Isso é necessário na medida em que o homem moderno busca de maneira obstinada a justificação no (próprio) pensamento: “O que Lutero começara a apreender, como crença, no sentimento e no testemunho do espírito é o que o espírito, posteriormente amadurecido, se esforçou por conceber na forma de conceito para assim no presente se libertar e reencontrar”⁷⁴⁶.

3.2.1.2 A Pedra Filosofal: a Alquimia Ética

Hegel retinha a pedra filosofal e transformava em ouro todas as espécies vulgares que se lhe apresentavam. (Jacques D’Hondt)⁷⁴⁷

Se a enfermidade espiritual é *crise, crime e crítica*, a evocação deve restaurar os outros sentidos da raiz *Krino*: diferença e distinção que estabilizam e fundam. Esse é o trabalho da ciência: “Como é que se pode distinguir dessas considerações informes e infundadas o que nesse turbilhão de verdades não é velho nem novo, mas permanente? Como isso se pode distinguir e assegurar, senão pela ciência?”. Contra a contingência e ausência de formas, Hegel opõe a necessidade e a forma da ciência, saber capaz de descobrir - ou melhor, *desencobrir* - da superficialidade o que é racional.

À luz da tradição hermética, viu-se, a partir da investigação de Magee, que a *Fenomenologia* é um rito de iniciação, uma purificação inicial que treinou o espírito para apreender a razão inerente à realidade, preparando-o para a recepção da ciência do Absoluto. Segundo Magee, a Lógica corresponde ao *albedo* da alquimia, ou *pedra branca*: a consciência puramente etérea na qual todo o sistema é desenvolvido e a partir da qual pode ser produzida a *Pedra Filosofal*. A ciência - o Conceito - é o elemento obtido na Lógica. Por meio dele, o espírito é capaz de penetrar na confusão da aparência para produzir a visão racional e medianeira, vale dizer, a *Pedra Filosofal do reino ético*:

Quanto à natureza, concebe-se que a filosofia deve conhecê-la tal como ela é, que, se em algum lugar se oculta a pedra filosofal, sempre será na natureza que se encontra, que ela contém em si a sua razão, razão que a natureza deve

⁷⁴⁵ A frase está em *Vorlestngen über Rechtsphilosophie*, citada por Allen W. WOOD como nota explicativa ao prefácio, em HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen W. Wood; trad. H. B. Nisbet. Cambridge University Press, 1991, p. 391.

⁷⁴⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXXVIII.

⁷⁴⁷ D’HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 10.

conceber, não nas formas contingentes que à superfície se mostram, mas na sua harmonia eterna; é a sua lei imanente e a sua essência que a ciência deverá investigar. Pelo contrário, o mundo moral, o Estado, a razão tal como existe no plano da consciência de si nada ganhariam em ser realmente aquilo onde a razão se ergue ao poder e à força, se afirma imanente a essas instituições. O universo espiritual deveria ser abandonado à contingência e à arbitrariedade, ser abandonado de Deus, embora, segundo este ateísmo do mundo moral, a verdade se encontre fora deste mundo, de onde resulta que também a razão se encontra fora dele e que, portanto, a verdade tem uma existência problemática. Daí provém o direito e também o dever de cada pensamento levantar o seu voo, mas não para procurar a pedra filosofal, pois na filosofia do nosso tempo a investigação é dispensável e todos têm a certeza de sem esforço poderem dispor daquela pedra⁷⁴⁸.

Hegel usa a *Stein der Weisen* para representar a razão inerente na natureza, mas critica o fato de que, no mundo ético, essa busca foi abandonada pela filosofia superficial, gerando a confusão moral porque cada um se crê possuidor da Pedra. Tem-se nisso um diagnóstico da indiferenciação intelectual, algo próximo da indiferenciação hermenêutica contra qual Hobbes buscou, na própria Bíblia, enquanto fator de crise, também o fundamento para resguardar a *diferença* na figura do soberano, pelo monopólio do báculo e da espada, do *logos* e do *pólemos*.

Enquanto *razão* inerente à natureza, a *Stein der Weisen* é equivalente à *rosa na cruz*, que é (para Hegel) a *razão* no sofrimento do presente. Dado que os Rosacruztes detinham notória fama de alquimistas e cabalistas, a equivalência dessas duas metáforas (a Pedra Filosofal e a rosa na cruz) não deve ter sido simplesmente fortuita, acredita Magee. Haveria nisso uma conexão entre Hegel e os Rosa-Cruzes: a filosofia hermética. É claro que, tal como Hegel joga com os termos no prefácio, somente um iniciado na *Igreja invisível* ou um conhecedor da tradição perene faria a conexão entre os símbolos. Deve-se só acrescentar à observação de Magee acerca dessa conexão que, de fato, ela não é acidental, já que é próprio da tradição dos Rosacruztes identificar a Rosa-Cruz com a Pedra Filosofal⁷⁴⁹.

No prefácio da maior obra moderna de Filosofia do Direito existe um subtexto metafórico de natureza alquímica. De fato, mais uma vez Hegel está fazendo o papel de alquimista do mundo histórico. Tendo isolado o *Lapis Philosophorum* (razão), agora Hegel se volta ao mundo ético e propõe executar nele uma operação similar à investigação da filosofia da natureza, para descobrir/desenvolver a *Pedra Filosofal, a eterna harmonia*, naquilo que é:
⁷⁵⁰a pedra filosofal não é encontrada na superficialidade nem no pensamento abstrato. Ela está

⁷⁴⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXXVIII.

⁷⁴⁹HEINDEL, Max. *Freemasonry and Catholicism*. Part. VII. Disponível em: http://www.rosicrucian.com/frc/frceng02.htm#Part_VII; ou <https://archive.org/details/freemasonryandca017137mbp>. Ambos acessados em 21 de maio de 2018.

⁷⁵⁰MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 248-249.

“oculta” no mundo ético como a razão eterna por trás das configurações que o espírito assumiu em seu desdobramento na história.

Se “nada é efetivo senão a ideia”, diz Hegel, “importa então conhecer, na aparência do temporal e do passageiro, a substância, que é imanente, e o eterno, que está presente.”⁷⁵¹ A razão está presente mas, ao mesmo tempo, escondida. Ela é misteriosa para o intelecto de entendimento, mas não para um filósofo especulativo. Pois o racional, que é sinónimo da Ideia, ao entrar

[...] em sua efetividade na existência externa, surge numa riqueza infinita de formas, de fenômenos e de configurações e reveste seu núcleo com a casca colorida, em que a consciência inicialmente se aloja, a qual apenas o conceito atravessa, a fim de encontrar a pulsação interna e sentir ainda sua batida mesma nas configurações externas⁷⁵².

Encontrar a semente do fruto que está oculta pela casca, ouvindo a pulsação interna da origem manifestada em seus desdobramentos, é uma metáfora da escuta do *logos*, a palavra criadora que é o próprio coração da ordem. Como tal, a passagem do prefácio apresenta o método hermético-alquímico. Ele é conhecido como vitriol. Sua sigla, V.I.T.R.I.O.L, do latim "*Visita Interiorem Terrae, Rectificando, Invenies Occultum Lapidem*", significa “Visita o Centro da Terra, Retificando-te, encontrarás a Pedra Oculta”. O termo foi consagrado ao reino da filosofia da natureza, mas é também aplicada a outros reinos da atividade alquímica.⁷⁵³ No reino noético, a descida ao submundo ou à profundidade, tal como a descida de Sócrates ao Pireu, tem o sentido de restaurar ou restaurar a ordem intelectual. Em sentido noético, significa o percurso que se viu na *Fenomenologia*. No reino ético deve ocorrer o mesmo. Contra o caos das opiniões, Hegel detém o *conceito* (a Trindade Rosa-Cruz). Penetrando com ela na natureza, Hegel desenvolverá (desvelará) a Pedra oculta, a Ideia: a reunião da forma e do conteúdo, do corpo e da alma.

Misticamente, trata-se de reunir as partes do deus desmembrado na fundação do mundo (dilaceração de Dionísio), que se fragmentou ao adentrar na realidade, assumindo na existência exterior *uma riqueza infinita de formas, de aparências e de manifestações*. A unidade superior da dialética do conceito consiste em manter, na síntese, de forma harmônica, a identidade e a diferença. Esses dois momentos do conceito são, curiosamente, os momentos que o rito sacrificial “contém”, momentos que se tornaram unilaterais e opostos na política moderna. A política do nivelamento espiritual e a política da diferença natural não encontram

⁷⁵¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses ... [et al.] São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010, p. 42. (Prefácio).

⁷⁵²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses ... [et al.] São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010, p. 42. (Prefácio).

⁷⁵³Sobre o vitriol, cfa. MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 248-249.

reconciliação, mas, pelo conceito, se restaura *o mais antigo das antigas coisas*. O que a dialética do conceito realiza, no plano intelectual, é o que o sacrifício fez na origem: emergir o positivo do negativo, a reunião dos contrários: “Tal como o mundo surgiu do "chaos confusum", dizia Hortulano, “assim também dele surge a pedra”⁷⁵⁴.

Não é mera coincidência que a pedra-conceito tenha a mesma função do sacrifício. Já se mostrou que isso se deve à própria unidade cultural, dado que o sacrifício é o primeiro “método científico”, o “caminho” para a verdade precedida pelo caos. Dado que a ordem já está contida dialeticamente no caos, e dado que no pensamento circular primitivo o caos gera a ordem, o fato do nascimento da pedra provir de uma massa amorfa, como diz Jung, encontra paralelo “na ideia alquímica da "*prima materia*" como uma "*massa informis*" caótica, prenhe de sementes de vida”⁷⁵⁵.

Encontrar a razão na cruz do sofrimento e, a partir dela, reconciliar os opostos, é o trabalho do alquimista (no)ético. Se os antigos místicos que Hegel estudava eram mestres dos rituais, Hegel é o mestre que detém o rito em sua forma de lógica, o *conceito* capaz concluir o processo da Pedra, só fabricada quando suficientemente madura: “aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mundo, apreendido em sua substância na figura de um reino intelectual”⁷⁵⁶.

É chegada a hora de dizer as palavras mágicas que evocam a forma do absoluto, a imagem (figura) da reconciliação.

3.2.1.3 A Coruja de Minerva e a Árvore da Vida: a renovação do mundo ético

A apreensão intelectual do novo mundo que emergiu é a missão de Hegel. Ele o fará não ao modo como tradicionalmente a filosofia o faz. Não se trata de ensinar como o mundo deve ser (prescrever) nem de dizer como ele é empiricamente (descrever), porque neste ou noutro caso a filosofia (presa ao unilateralidade destas abstrações) chega sempre atrasada: “Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”⁷⁵⁷.

A reconciliação entre ser e dever-ser - e das demais dicotomias - não vem na forma da filosofia, que apenas pode conhecer o mundo, mas de outro modo mais profundo... Sem um

⁷⁵⁴JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 336.

⁷⁵⁵JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 189.

⁷⁵⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 44.

⁷⁵⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 44.

código hermético para decifrar as nuances dos textos de Hegel, é praticamente impossível compreender o projeto que anuncia no Prefácio. Hegel, contudo, nos fornece “pistas” que devem ser levadas em consideração na exegese. Nenhuma referência em seus escritos é meramente por acaso. Todas foram cuidadosamente colocadas para servir como chave decodificadora. Além da *rosa na cruz* e da *Pedra Filosofal*, resta ainda outro sinal, inserido na frase acima citada (sobre o gris do cinza sobre cinza), que Hegel retirou, com ligeira modificação, do “Fausto”, de Goethe. Em nota, o tradutor da versão inglesa da Filosofia do Direito, T. M. Knox, traz o verso completo da tragédia de Goethe e comenta o sentido dela na passagem citada de Hegel: “Grey in grey'-a reminiscence of the words of Mephistopheles: My worthy friend, grey are all theories / And green alone life's golden tree. (*Faust*, tr. Bayard Taylor, I. iv. 509-14.) Philosophy paints the greyness of theory against the background of an ageing world”⁷⁵⁸.

A inclusão parcial do verso foi proposital. Como tal, tem um sentido da mesma forma que a supressão da parte final do verso também o tem. Se Hegel estivesse simplesmente rejeitando a parte final do verso de Goethe, por que utilizaria a primeira parte de forma isolada, se é ela que dá sentido à segunda no *Fausto*? Posta apenas a primeira parte do verso, o sentido do prefácio da Filosofia do Direito é um (teoria da ordem), mas, caso se busque a parte suprimida, é outro (produção da ordem). Por que essa dissonância? Ao que parece, ela a um só tempo oculta a natureza do empreendimento assim como fornece a pista para sua descoberta. Se a pista for seguida, o que se encontrará? Sabidamente, *Fausto* é uma obra literária cujo cerne é o drama alquímico que compreende os vários processos de transformação operando na alma humana⁷⁵⁹. Mas no verso específico citado pela metade por Hegel, Goethe faz referência a um simbolismo muito específico que não pode passar despercebido. Hegel indica o caminho para encontrar, no verso de Goethe, a *Dourada Árvore da Vida*, o que pode indicar outro rumo à exegese do prefácio: que a verdadeira ciência supera a velha teoria filosófica, que com seus cabelos grisalhos, seu cinza sobre cinza, não pode alcançar o paraíso na terra. Curiosamente, Glenn Magee não comentou sobre essa “pista” hermética (se é que é possível assim referir) “deixada” pelo próprio Hegel. Como se verá adiante, Glenn Magee escreveu um capítulo inteiro sobre a influência da Cabala na doutrina do Espírito Objetivo de Hegel, mas afirma que tal influência é indireta e provém da Lógica. O verso completo de Goethe nos ajuda a concluir a ligação entre o misticismo judaico e a

⁷⁵⁸ *Hegel's philosophy of right*. Translated with notes by T. M. Knox. London: Oxford University Press. 1987, p. 304.

⁷⁵⁹ Para um estudo do simbolismo alquímico nas obras de Goethe, vide: GRAY, Ronald D. *Goethe the Alchemist: a Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*. Cambridge University Press, 2010.

doutrina da divindade do Estado de Hegel, que Magee expôs em sua obra. Ver-se-á esse tema adiante. Por ora, se deve entender o o sentido que o envelhecimento do mundo e o vôo da coruja de Minerva nos remetem: que o tempo da filosofia findou. É necessário um saber que renove a ordem, mas o saber de tipo humano, em sua unilateralidade (cisões), é incapaz de tal façanha.

Para descobrir esse sentido oculto deve-se decifrar o símbolo da coruja de Minerva. Embora geralmente simbolize o saber filosófico, a coruja, assim como a ave do rejuvenescimento, a mítica Fênix, compõe a passaria de sociedades ocultistas. Associada à maçonaria, a é coruja é adotada como símbolo dos Illuminati da Baviera. Inclusive, é o animal preferido da ordem, que lhe concedia uma dignidade superior, sendo a insígnia de um grau importante, o grau Minerval, atribuído à sabedoria e ao trabalho noturno⁷⁶⁰. Vem daí, provavelmente, o emprego da metáfora do prefácio. Cabe a Jacques D'Hondt o mérito de haver ligado vários temas da filosofia de Hegel à influência exercida no jovem filósofo pela revista *Minerva*, publicada pelos Iluminados da Baviera⁷⁶¹. Conforme se depreende da investigação de D'Hondt, Hegel lembrava-se de seus temas mesmo no final de sua vida, o que indica que provavelmente a consultasse periodicamente. Um dado curioso chama atenção sobre essa ordem “racionalista” que se destinava a traduzir e divulgar textos de filósofos e ativistas da Revolução Francesa. Ela havia sido fundada, por Weishaupt, sob o nome de *Ordem dos perfectibilistas*.⁷⁶² O nome de fundação revela, pois, o seu projeto original: a alquimia. Mas qual a relação entre a revista *Minerva* e a metáfora da coruja da deusa da sabedoria? Segundo informa Jacques D'Hondt⁷⁶³, o primeiro número da revista é alegoricamente adornado por figuras maçônicas (secretas). Uma delas é uma coluna construída por uma criança que impunha uma espátula. Sobre ela se lê a inscrição: “Aos sacerdotes da sabedoria de todos os tempos”. Por aí já se vê o perenealismo professado pela revista, ponto em comum com a filosofia de Hegel. Ainda na capa, na sombra de uma árvore uma mulher está rodeada de crianças. Junto a ela, um escudo condecorado com a cabeça da Medusa, sobre a qual se inscreve a célebre fórmula: “O presente está grávido de porvir”. A frase que ilustra o escudo da Deusa Minerva é, como se sabe, de Leibniz, e seu sentido é, evidentemente, alquímico, já que a evocação de uma ordem realizada progressivamente é própria da mitologia alquímica, cujo objetivo é desenvolver as sementes de ordem presentes na natureza. Esse sentido não poderia escapar a Leibniz. Sabe-se que ele próprio foi, por muitos anos, um devotado secretário da Sociedade Alquímica de Nuremberg (fundada em

⁷⁶⁰D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 291-292.

⁷⁶¹D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 13 e ss.

⁷⁶²D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 62.

⁷⁶³D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 27.

1654). Embora na de época de Leibniz ainda não houvesse a distinção entre químicos e alquimistas, os documentos revelam que o filósofo estava interessado mais na Pedra Filosofal do que na ciência natural. Em um artigo, ele revela ter conhecimento de documentos secretos da sagrada arte e, ainda, admite ter sido incitado em seus mistérios, que considera comparáveis aos de Elêusis⁷⁶⁴.

Voltando-se à alegórica capa da revista Minerva, por fim, sobre a imagem da monumental coluna alça voo uma coruja, a ave da deusa que empresta o nome ao periódico. Dado que, como provou categoricamente Jacques D'Hondt, Hegel leu o primeiro número da revista, estava suficientemente familiarizado com estes símbolos. Essa é uma das razões pela quais leva a Jaques D'Hondt⁷⁶⁵ afirmar que a coruja de Minerva, no prefácio da Filosofia do Direito, é uma alusão à sociedade secreta. Porém, devido ao fato de que a sociedade em questão era inspirada na mitologia alquímica, o símbolo da coruja de minerva pode ser, no contexto hermético, uma indicação de que a obra é um trabalho de alquimia política.

Como tal, a metáfora crepuscular empegada por Hegel significa, de fato, que a filosofia está atrasada. Mas, à luz da filosofia hermética, tem um sentido místico-especulativo diverso. A sabedoria atribuída à coruja reside nas suas especiais capacidades oculares: a coruja não só vê no escuro quanto é capaz de girar completamente o pescoço. A visão noturna permite ver com clareza nas trevas, enquanto a amplitude de seu alcance, o giro em 360°, permite uma visão global. Mais do que isso, em sentido místico só a coruja pode atravessar a *grande noite do mundo* (Nix) até à da ressurreição do Sol (Apolo), a luz do dia espiritual da presença. A própria ave, porque *brilha no escuro*, é “dialética” - em grego, o termo para coruja, *Glaux* significa *brilhante*. Daí porque uns dos epítetos da deusa Atena, na Odisseia e na Ilíada, é *Glaukôpis*, isto é, “olhos cintilantes” ou simplesmente “olhos glaucos”. Minerva/Atenas, por sua vez, é identificada por Hegel como a sabedoria divina (especulativa) que resolve as contradições da vida ética, como já se viu. Na última peça da Oresteia, o papel da deusa é mágico: graças à sabedoria divina, as Fúrias (Erínias), forças da natureza filhas da deusa Nix (Noite), são metamorfoseadas em Benfazejas (Eumênides). Como existe uma analogia funcional entre metamorfose e transmutação, em certo sentido o trabalho da deusa pode ser qualificado de alquímico, e talvez por isso seja adotada como símbolo por sociedade de alquimistas. Porém, o que seria uma alquimia política? Viu-se como ela ocorre na tragédia de Ésquilo. Como o escudo com a cabeça da Medusa indica, a magia da deusa é o domínio sobre a violência, a capacidade de transformar crise em reconciliação. Assim como as três

⁷⁶⁴Sobre o assunto, cfr. cap. 1 de HUTIN, Serge. *História geral da alquimia: A tradição secreta do Ocidente*, a Pedra Filosofal e o Elixir da Vida Eterna. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Ed. Pensamento, 2010.

⁷⁶⁵D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*, p. 292.

Erínias, a Medusa é também uma Górgona associada a outras duas. Como tal, simboliza a crise mimética: quem encara a violência perece, petrificado pelo olhar insidioso do monstro. Mas uma vez resolvida a crise pelo assassinato da górgona, a violência torna-se instrumento de ordem nas mãos da deusa Atena, que sabe emprega-la racionalmente. Sob a sabedoria da deusa, o veneno transforma-se em remédio. Essa violência racional, criadora de ordem, é o que se pode chamar de efetividade.

Nesse caso, se de fato a filosofia apenas conhece, e assim apenas pinta cinza sobre cinza, a sabedoria da Minerva rejuvenesce. Do mesmo modo como o momento especulativo da lógica de Hegel é o final reconciliador, a deusa só surge ao final do processo trágico para reconciliar as oposições: a metamorfose das Erínias, enquanto transformação da crise em ordem, é o rejuvenescimento que só a ciência especulativa pode realizar.

3.2.1.4 A Pedra da Ordem: as três fases da Obra ética

A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular. (Lucas 20:17)

No contexto hermético, o rejuvenescimento da ordem confunde-se com a produção da Pedra Filosofal. Dado a unidade cultural no sagrado sacrificial, já explicada, a Pedra ordenadora deve ser extraída por meio de uma réplica do evento fundador:

A criação da pedra realiza-se de acordo com o modelo da criação do Mundo; pois precisa de seu próprio caos e de sua matéria-prima, em que os elementos se agitam confusamente até serem separados pelo espírito ígneo... As águas juntar-se-ão e a terra seca aparecerá (D'ESPAGNET)⁷⁶⁶.

Daí porque a pedra filosofal requer, para sua produção, o “trabalho do negativo” como um de seus momentos:

Compreendi, ó filhos dos Sábios, o que diz esta pedra extremamente preciosa;... e a minha luz supera a toda luz, e as minhas virtudes são superiores a todas as virtudes... Eu gero a luz, mas a escuridão também pertence à minha natureza..” (Hermes, Rosarium Philosophorum)⁷⁶⁷.

No plano da história (do Espírito do mundo), viu-se como a Revolução Francesa é compreendida como dissolução na massa confusa: a liberdade absoluta gerou uma “massa indivisa” e o terror revolucionário. Embora crítico dos excessos da revolução, Hegel considerava que ela tinha algo de necessário na história do Espírito: a tomada de consciência da liberdade em sentido universal. Alquimicamente, aboliu a diferença entre livre e não livre (senhor e escravo). Viu-se, inclusive, como Hegel interpreta o terror revolucionário como dissolução dos contrários. Como tal, essa massa amorfa deve ser um estágio necessário para a

⁷⁶⁶JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 405.

⁷⁶⁷JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 88.

obtenção da *matéria prima* originária, plástica, que não possui forma e, portanto, pode ser remodelada na forma do universal. Nesse caso, o *opus* já está quase concluído pelo próprio trabalho que realizou historicamente o Spiritvs mundi. Falta apenas um toque final.

Por isso, quando Hegel fala que o Estado é o divino na Terra e que seu papel é libertador, deve-se ter em mente a Pedra Filosofal em sua analogia com o Cristo (a rosa na cruz do sofrimento). Hegel adota a posição de Jacob Böhme de que a natureza humana passa pela queda e, ao final, é redimida. Para Hegel, Cristo salvador ensinou o conceito e, por isso, o cristianismo é a *religião da liberdade*. Por sua vez, a tradição cristã alquímica identifica a Pedra com o Cristo. Jung faz referência a um escrito de edificação alquímica, do ano de 1619, intitulado *Wasserstein der Weysen*, no qual o autor anônimo diz que apenas quer mostrar como a pedra angular rejeitada (*lapis angularis*=Cristo) "concorda com a pedra filosofal terrestre e corpórea, correspondendo perfeitamente a ela de um modo sutil e engenhoso". E que assim ver-se-á "como a pedra filosofal terrestre é uma verdadeira Harmonia, *contrafactur* (réplica) e protótipo da verdadeira pedra espiritual e celeste, Jesus Cristo". Transcendência e imanência se unem quando o salvador terrestre, a pedra filosofal, é produzida como cópia perfeita da harmonia que a Idea "é".⁷⁶⁸ A passagem em questão impressionou uma das maiores influências de Hegel, Jacob Böhme (1575-1624), O místico figura entre os admiradores do texto, de modo que o próprio paralelo *Lapis-Cristo* exerce um papel importante em sua obra.⁷⁶⁹ Não por acaso, os alquimistas tomam como referência o simbolismo da *pedra rejeitada* que se torna a *pedra angular*, exposta no evangelho de Lucas, para exemplificar a associação. A passagem em questão aparece logo após a parábola dos vinhadeiros que se reúnem para expulsar o Filho do Patrão, uma metáfora do assassinato fundador: "Jesus olhou fixamente para eles e perguntou: Então, qual é o significado do que está escrito? 'A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular'" (Lucas 20:17).

Se a pedra dos construtores do templo torna-se a angular é porque a vítima transforma a cisão e multiplicidade em reconciliação e unidade. Como para Hegel é o Cristo que ensina o conceito, o conceito é capaz de realizar o que Cristo realizou. Em linguagem alquímica, é a renovação do mundo:

A pedra de onde salta a centelha também é uma analogia do sepulcro na rocha, ou da pedra selando sua entrada. Dentro do sepulcro jazia o Cristo adormecido e preso pelas ataduras da morte durante os três dias da ida aos infernos, isto é, em que desceu ao "ignis Gehennalis". É de lá que ressurge como novo fogo⁷⁷⁰.

⁷⁶⁸JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 444-445.

⁷⁶⁹JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 444-446.

⁷⁷⁰JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 368.

A analogia entre a pedra e o Cristo, assim como os demais significados da alquimia cristã, não podia ser desconhecida para um erudito da tradição hermética. Se Hegel retém a pedra branca alquímica - o conceito - então ele detém a unidade da identidade e da diferença, que é a unidade dos momentos do evento fundador, Hegel pode aplicá-lo na realidade para renovar o mundo. A pedra triádica (o conceito) desempenha essa função porque, na tradição hermética, Deus (Ideia) é incompleto e precisa completatar-se por meio da criação. Logo, da mesma forma que os discípulos de Hiran-Abib re-juntam as partes do corpo do mestre e assim o ressuscitam (renovação), e tal como Ísis vai em busca das partes do corpo desmembrado de Osíris por motivos análogos, então Hegel - para quem a *verdade* só é obtida no delírio báquico - deve usar o conceito com o mesmo propósito: produzir a Pedra Filosofal é o mesmo que reconciliar as oposições. Não por acaso, dado que a Filosofia do Direito é a imagem da Ideia realizada, como tal ela emula os três momentos do processo alquímico da obtenção da Pedra Filosofal: unidade, separação (unidade separada) e reunião (unidade reconciliada). Esse desenvolvimento é apresentado ao final da introdução, no § 33, num subcapítulo denominado, nas traduções, ora por “divisão do assunto” ora por “plano da obra”. O segundo sentido é mais sugestivo por guardar a dupla natureza da “obra”, enquanto o primeiro apresenta as *fases* do empreendimento. Hegel assim expõe o plano:

33 - Segundo as fases do desenvolvimento da ideia da vontade livre em si e para si, a vontade é: *a)* Imediata. O seu conceito é portanto abstrato: a personalidade; e a sua existência empírica é uma coisa exterior imediata, é o domínio do direito abstrato ou formal; *b)* A vontade que da existência exterior regressa a si é aquela determinada como individualidade subjetiva em face do universal (sendo este em parte, como bem, interior, e em parte, como mundo dado, exterior), sendo estes dois aspectos da ideia obtidos apenas um por intermédio do outro; é a ideia dividida na sua existência particular, o direito da vontade subjetiva em face do direito do universo e do direito da ideia que só em si existe ainda, é o domínio da moralidade subjetiva; *c)* Unidade e verdade destes dois fatores abstratos: a pensada ideia do Bem realizada na vontade refletida sobre si e no mundo exterior, embora a liberdade como substância exista não só como real e necessária mas ainda como vontade subjetiva. É a ideia na sua existência universal em si e para si, é a moralidade objetiva⁷⁷¹.

Resumidamente, tem-se a unidade inicial como vontade imediata. A mônada dissocia-se internamente, e dá lugar à cisão entre vontade subjetiva e vontade universal (duas faces da ideia). Por fim, oposição da Díade é suprasumida e obtém-se a unidade entre a vontade subjetiva e universal. Como tal, o processo da Idea em sua efetividade compreende os três momentos da lógica alquímica (unidade, separação e reconciliação). No processo de fabricação da Pedra Filosofal, esses três estágios devem corporificar-se nos respectivos três momentos éticos, a família, a sociedade-civil e o Estado:

⁷⁷¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 35.

Por sua vez, a substância é simultaneamente: *a)* Espírito natural, família; *b)* Espírito dividido e fenomênico, sociedade civil; *c)* O Estado como liberdade que, na livre autonomia da sua vontade particular, tem tanto de universal como de objetiva; tal espírito orgânico e real (*a*) de um povo torna-se real em ato e revela-se através (*b*) de relações entre os diferentes espíritos nacionais (*c*) na história universal como espírito do mundo cujo direito é o que há de supremo⁷⁷².

A *Idea* realizada como Espírito moral objetivo (eticidade) é o resultado da Alquimia noética de Hegel. Se a Ideia é efetiva, é porque os seus momentos abstratos tornam-se reais, em cumprimento ao *princípio correspondência*, gravado na *Tabula Smaragdina* de Hermes Trismegistos nos seguintes termos: “1. É verdadeira, sem falsidade e absolutamente certa. 2. Como é embaixo também é em cima; e como é em cima também é embaixo: realizar o milagre da coisa única”⁷⁷³. A unidade do interior e do exterior é o fim da arte, mas depende que o evocador a revele.

Na tradição hermética, o princípio da correspondência é estabelecido entre o simbolismo originário e sua imitação na realidade de forma prática, isto é, a atualização do início. A imanentização do simbolismo primitivo é o processo de reunião do homem com o criador, a superação da queda. Nesse sentido, é um erro próprio do racionalismo tratar a simbologia alquímica como mera indicação de processos químicos. Hegel compreende-os não como saber sensível, mas como o processo lógico por trás da realidade manifesta. Em verdade eles retratam, como foi visto em Mircea Eliade, o fundo comum dos processos cosmogônicos, não obstante algumas variações. Raimon Arola⁷⁷⁴, em seu livro sobre o simbolismo hermético do séc. XVII, apresenta essa relação entre o simbolismo alquímico desde o próprio sentido etimológico da palavra *símbolo*:

La palabra símbolo es una voz origen griego que significa “señal de reconocimiento o de reunión”; éste es el sentido primero de la palabra *symbolon*, del verbo *symbollo*, “juntar”, “reunir”. El término se refería primitivamente a un objeto partido, por ejemplo un hueso, del que dos personas conservaban cada una una parte, que podían transmitir a quien quisieran. Estas dos mitades, reunidas, servían para quienes las poseían se reconocieran, demostrando las relaciones de hospitalidade que habrían existido anteriormente⁷⁷⁵.

Algo parece familiar nessa explicação? As partes de um “objeto” partido – curiosamente os ossos de um cadáver – serviam para restabelecer a hospitalidade que havia existido “anteriormente”: o ternário supera a dualidade e retorna à unidade. Essa função do símbolo apresenta, pois, o seguinte movimento tríptico, que bem poderia ser apresentado como a Tríade dos Pitagóricos, mas com um “toque especial” que lhe confere *dynamis*:

⁷⁷²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 36.

⁷⁷³Tábua Esmeralda, in: AGRIPPA, Cornelius, *Três Livros de Filosofia Oculta*, p. 904.

⁷⁷⁴AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madri: siruela, 2008.

⁷⁷⁵AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, p. 51-52.

Así, el sentido original del símbolo se expresa em três movimientos: 1. La realidad primera, única y completa. 2. La ruptura de la unidad en dos o varias partes. 3. La reunión de las partes y el retorno a la unidad⁷⁷⁶.

Como a tradição hermética lê este movimento? Afirma Raimon Arolia: “Estos tres pasos corresponden metafísicamente a tres estados de la creación y también del hombre, puesto que se refieren a la unidad primordial entre el Creador y la criatura, a su separación, origen del mundo exterior que percibimos, y finalmente a una posible reintegración”⁷⁷⁷.

A alquimia, diz Arola, opera *simbolicamente*. A tradição hermética acessa a reconciliação realizada pela vítima expiatória mediante os símbolos que o indicam, a partir dos quais pode-se reproduzir o processo para gerar seus efeitos mágicos. Se isso ocorre é porque o símbolo é entendido como o próprio processo da realidade, como o início e o fim (que deve se realizar). Se toda a realidade é simbólica, é só porque o evento fundador foi elevado à categoria de Absoluto. Para romper com o círculo hermenêutico, deve-se investigar a origem da simbolização.

De forma muito sugestiva, afirma Raimon Arola que a alquimia busca *rejuntar* as partes do símbolo, e que a investigação acerca da alquimia deveria postular a possibilidade de buscar os “símbolos do símbolo da alquimia”⁷⁷⁸. A sugestão é valiosa, mas se se optar pelo caminho inverso do via *symbolica*, deve-se chegar ao mesmo ponto, se encontrar-se o *simbolizado*. *Symbolon*, do grego, é composto pela reunião de *sym*, que significa juntar e reunir, com *ballein*, que significa arremessar e atirar, de onde derivam balística e a antiga arma de guerra chamada *balista*. O *símbolo* simboliza a reunião que ocorre no movimento conjunto de se arremessar contra algo ou alguém. O contrário do simbólico é o diabólico. *Diábolos* é formado por *dia*, que significa através de ou entre, com *ballein*, significando o movimento de separação entre aqueles que se arremessam e se opõem. A passagem do diabólico ao simbólico, operada pela vítima expiatória, é a própria realidade simbolizada e a condição de toda simbolização, sendo o *simbolizado* a reunião dos dois momentos: o Símbolo dos símbolos.⁷⁷⁹ Enquanto ciencia tradicional, a alquimia produz esse processo: “la alquimia no opera de otra que simbólicamente, puesto que separa y reúne (solve et coagula)”⁷⁸⁰. Uma vez que o simbolismo originário seja tomado como indicador de realidade metafísica fundadora, ele pode ser acessado por meio da ascese (o caminho percorrido na FE), e uma vez exposto (Lógica) e apreendido pela mente (Conceito), pode produzir a Pedra Filosofal (Ideia/reconciliação).

⁷⁷⁶AROLIA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, p. 51-52.

⁷⁷⁷AROLIA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, p. 51-52.

⁷⁷⁸AROLIA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, p. 51.

⁷⁷⁹Já tratamos acerca do assunto na exposição do objeto formal desta investigação.

⁷⁸⁰AROLIA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, p. 51.

Sobre a fabricação dessa Pedra, assim ensina a *Tábua de Esmeralda* de Hermes Trismegisto:

7. Separe a Terra do fogo, o sutil do grave, com delicadeza e cuidado. 8. Ascenda da Terra ao Céu e desça novamente à Terra, para unir o poder das coisas mais altas com as das coisas mais baixas; e assim, você obterá a glória de todo o mundo, e as sombras o deixarão⁷⁸¹.

Mutatio mutandis, esse não é outro senão o projeto filosófico de Hegel:

O que assim na consciência habitual se cinde em dois lados condensa-o a filosofia num só e une, por isso, o domingo e o dia útil da vida - o domingo, em que o homem consagra o seu ânimo ao eterno, entra em união com a divindade, nela se perde a si mesmo, à sua individualidade e actividade, renunciando humildemente a si próprio; e o dia útil, em que o homem se firma nos seus pés, é senhor em sua casa e faz valer os seus interesses, agindo segundo os seus próprios fins. Unir estas duas orientações, uma para o eterno e outra para o terreno, mediante a forma do pensamento livre que produz a partir de si o conteúdo, eis o fito da filosofia⁷⁸².

3.2.1.5 A Efetividade da Ideia: a consumação do Círculo

Sob o princípio da correspondência, concretizar a forma abstrata do evento fundador torna-se então a missão do filósofo hermético: realizar o milagre de uma coisa só. O que se encontra ao final é, pois, o início que se atualizou. Por isso, no âmbito do Espírito (Objetivo), o Estado de Hegel é a imagem da *Idea* realizada, um fim próprio absoluto e imóvel:

§257: O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele (o Estado) tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele (no Estado), como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial (...)

§258: O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é um aut fim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação suprema é ser membro do Estado⁷⁸³.

O Estado é identificado com a realidade da Ideia moral e com o racional em si. Esses predicados envolvem a identificação do Estado com a racionalidade e a divindade. Comentando o parágrafo, Hegel afirma: “Considerada abstratamente, a racionalidade consiste

⁷⁸¹Tábua Esmeralda, in: AGRIPPA, Cornelius, *Três Livros de Filosofia Oculta*, p. 904.

⁷⁸²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*, p. 180.

⁷⁸³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 229-230.

essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo”⁷⁸⁴. O elo entre o cidadão e o Estado é a razão, que neste caso é reunião de contrários, a versão hegeliana da dialética positiva do conceito (cujo momento final é o místico-especulativo): o “método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz as suas determinações de maneira imanente, em vez de se enriquecer pela gratuita afirmação de que há outros aspectos e pela aplicação da categoria do universal”⁷⁸⁵. O “princípio motor do conceito”, Hegel anota, é a dialética, isto é, não apenas análise, “mas produção das particularidades do universal”. Diferentemente da dialética Platônica, que Hegel julga “negativa”, sua dialética é “positiva”: não “dissolve, confunde, perturba um princípio ou um objeto apresentado ao sentimento ou à consciência imediata e apenas cuida em deduzir um contrário”⁷⁸⁶. Hegel apoia sua dialética na ultrapassagem da crise, momento especulativo no qual o positivo emerge como ternário (reconciliador). É uma dialética orgânica, de tipo alquímico que deve ser entendida misticamente, desde o fim a que se destina a Ideia: a produção final da ordem como Espírito que objetiva-se. Daí a *positividade* do método: “A dialética superior do conceito consiste em produzir a determinação, não como um puro limite e um contrário, mas tirando dela, e concebendo-o, o conteúdo positivo e o resultado”⁷⁸⁷. Trata-se de fazer emergir a ordem do material existente, extraíndo o positivo da cruz do sofrimento tal como operam os alquimistas: nem simplesmente classificar o material empírico nem conceber a ordem ética de maneira utópica ou puramente abstrata, mas apreender o processo de perfectibilização que está se efetivando constantemente. Apenas desse modo, afirma Hegel, se pode dizer que “a dialética é desenvolvimento e progresso imanente”⁷⁸⁸.

Também o conceito, o verdadeiro conceito, *mantém* pelo negativo superior (diferença interna) a individualidade e universalidade em oposição consistente e coerente, sem excluir as partes integrantes do todo (ético). A dialética hegeliana, portanto, *nega a negação*, conservando o estágio anterior: a impureza do objeto é eliminada (*caput mortuum*) para retirar o positivo (sublimação) no movimento de impressão da Ideia. Por isso, Hegel faz questão de pontuar sua diferença para com Platão. A *República* apenas apresentou a “imagem proverbial de um ideal vazio”⁷⁸⁹, captando o modo abstrato e utópico do pensamento da sociedade ateniense. Mas Platão também tinha “a consciência de um princípio mais profundo cuja falta era uma brecha nessa moralidade mas que, na consciência que dele assim possuía, apenas

⁷⁸⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 217.

⁷⁸⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 33.

⁷⁸⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 33.

⁷⁸⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 33.

⁷⁸⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 33.

⁷⁸⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, XXXV.

podia consistir numa aspiração insatisfeita e tinha portanto de aparecer como um princípio corrupto⁷⁹⁰.

De fato, Platão era, diz Voegelin, um “realista espiritual” e a melhor exegese da República é a que a concebe como paródia do pensamento utópico, e não como proposta de Estado ideal: a Ideia (o Bem Supremo, objeto da ciência política) não pode ser concretizada na realidade da ordem política. A Ideia, ao corporificar-se na realidade, já traz consigo o princípio de sua corrupção, de modo que a irrupção espiritual nunca se dá de forma perfeita: a contradição inerente à determinação do absoluto engendra outra contradição de modo que a ordem espiritual da *Pólis* se degenera até que provenha uma nova irrupção do espírito. Assim, na teoria cíclica de Platão, todas as configurações políticas da Ideia se pervertem e degeneram-se, dando lugar a uma nova⁷⁹¹.

Arguto exegeta, Hegel compreende a dialética de Platão como dissolução das determinidades. Apesar disso, Platão faz uma grande descoberta: “Arrebatado por esta aspiração [isto é, a Ideia], procurou Platão um recurso contra isso [contra o princípio da corrupção ou dissolução]; mas tal recurso, tal socorro só podia vir do alto e, por isso, nada mais podia fazer do que procurá-lo numa forma exterior e particular daquela moralidade”.⁷⁹² Entretanto, o ascetismo (remédio contra a corrupção circundante) não é suficiente para Hegel. Ela limita o homem: “Julgando que assim se tornava senhor da corrupção, o que alcançava era apenas ferir intimamente o que havia de mais profundo: a personalidade livre infinita”.⁷⁹³ Para Hegel, o homem, em sua infinita vontade, é capaz de realizar a Ideia num *cosmion* que garanta o pleno desenvolvimento da moralidade e da liberdade. As características divinas, o Bem, a Liberdade, a Justiça, não permanecem como modelo absolutamente exterior ao mundo. A Ideia nega sua diferença com o finito ou o finito eleva-se ao infinito que o transcendente. A representação exterior da Ideia é superada na medida em que ela irrompe espiritualmente no mundo ético: o finito conforma-se ao infinito. Apesar do pessimismo de Platão, ao demonstrar que todas as tentativas de realização da Ideia fracassam, ele teve um grande mérito: haver revelado o princípio em volta do qual gira toda a realidade, a Ideia. Numa reviravolta espetacular, ela imprime o seu conteúdo na história, pois “*O que é racional, isto é efetivo, e o que é efetivo, isto é racional*”⁷⁹⁴.

⁷⁹⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, XXXV.

⁷⁹¹Cfr. VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume III: Platão e Aristóteles. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. 2 edição. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Uma das razões da dissolução, na teoria platônica, é devida ao princípio mimético, pois consiste na corrupção produzida pela imitação de maus modelos.

⁷⁹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, XXXV.

⁷⁹³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, XXXV.

⁷⁹⁴

O famoso trecho de Hegel gerou muita discussão. À primeira vista, poder-se-ia dizer que Hegel afirma sua filosofia da história baseado no princípio *verum esse ipsum factum*, em sentido próximo ao de Giambattista Vico. A sentença conteria então duas proposições que encerram a realidade a partir da abolição da tensão entre Deus e o mundo (metaxy): ontologicamente afirma que o Logos se tornou realidade; epistemologicamente, que a realidade contém o logos e por isso é inteligível. Mas o enigma deve ser desvendando a partir das indicações que o próprio Hegel forneceu. Na *Enciclopédia Lógica*, ele procurou afastar as críticas dirigidas às interpretações que entenderam na sentença a proclamação de que tudo o que é real é racional. Ocorre que o termo utilizado na sentença é “wirklich”: “Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig”.⁷⁹⁵ Hegel distingue o termo de *real* (realidade). Antes, empregando-o no sentido de *efetivo* (efetividade). Como tal, não designa o simples *ser-aí* e o mero *aparente*: “tratei [na Ciência da Lógica] também de efetividade e logo a distingui, precisamente, não só do contingente, que sem dúvida tem também existência, mas, com mais rigor, do ser-aí, da existência, e de outras determinações”.⁷⁹⁶ Hegel então explica que a efetividade não é o meramente empírico (que é transitório e pode se apresentar como erro, mal ou capricho): “Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, [e] transitório e insignificante — e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*”.⁷⁹⁷ Tampouco se trata da inefetividade de meros *ideais*, que existem apenas de modo contingente (o contingente enquanto o meramente possível, que pode ou concretizar-se): “O contingente é uma existência que não tem um valor maior que o de algo possível, que, assim como é, pode também não ser”.⁷⁹⁸ Então do que se trata? Em sua abstração, as ideias são sem dúvida inefetivas, mas Hegel está falando da Ideia das ideias, uma Ideia-Força cuja natureza o entendimento não compreende porque diferencia a unidade do logos-potência:

Mas a separação entre a efetividade e a ideia é particularmente grata ao entendimento que toma os sonhos de suas abstrações por algo verdadeiro e é o vaidoso do *dever-ser* que ele gosta de prescrever, também e sobretudo no campo político, como se o mundo tivesse esperado por ele para experimentar como *deve ser*, mas não é.⁷⁹⁹

⁷⁹⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1833.

⁷⁹⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 45.

⁷⁹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 44.

⁷⁹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 45.

⁷⁹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 45.

Hegel ainda dirige uma pergunta desconcertante à filosofia do entendimento: “Se fosse como deve ser, onde ficaria a precocidade do seu dever-ser?”⁸⁰⁰ O que Hegel busca é a base que propiciou o modo de pensar que aprende apenas as diferenças, “aquilo” que verdadeiramente está por “trás” da realidade aparente e do mero subjetivismo abstrato: o fundamento e a fonte a partir do qual tudo é realizado. Só a Ideia, pois, é *propriamente* efetiva:

No que concerne ao sentido filosófico, há que pressupor muita cultura para saber não só que Deus é efetivo, que é o mais efetivo, que só ele é verdadeiramente efetivo; mas também, no aspecto do formal, que em geral o ser-aí é por uma parte *fenômeno* e só por outra parte é *efetividade*” (§6).⁸⁰¹

Isso não significa que Hegel descuide da importância de perguntar-se pelo que deve ser - pois muitas coisas não são como deveriam, ele diz. Mas tal preocupação é de menos importância, restrita a pequenos círculos e condicionada pelas circunstâncias. A filosofia do dever-ser (com suas abstrações e seus objetos) não se enquadra no interior do interesse da *ciência filosófica*, pois “esta só tem a ver com a ideia, que não é tão impotente para apenas dever-ser, e não ser efetivamente; e por isso [a filosofia tem a ver] com uma efetividade em que esses objetos, estruturas, conjunturas etc., são somente o lado externo superficial”.⁸⁰²

Por isso, a efetividade é uma propriedade da Ideia. O racional é efetivo porque produz efeito, e, com isso, se realiza:

Já a *efetividade* do *racional* se opõe tanto a representação segundo a qual as ideias e os ideais não seriam nada mais que quimeras, e a filosofia, um sistema de tais fantasmas, como também, inversamente, a representação de que as ideias e os ideais seriam algo demasiado excelente para ter efetividade, ou do mesmo modo algo demasiado impotente para lograr consegui-la.⁸⁰³

Obviamente, essa noção deve ter sido chocante para alguns contemporâneos de Hegel, mas não porque o filósofo tenha aparecido aos olhos deles como um reacionário defensor do *status quo* – definitivamente, Hegel não era um reacionário defensor da *restauração prussiana*.⁸⁰⁴ Pelo que transparece na sua explicação na *Enciclopédia*, Hegel voltou seus comentários a um grupo de críticos que se sentiram incomodados com sua sentença, não simplesmente por questões políticas, mas por uma razão mais fundamental. Ainda no §6,

⁸⁰⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 45.

⁸⁰¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 45.

⁸⁰²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 46.

⁸⁰³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 45.

⁸⁰⁴WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*: Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito, São Paulo: É Realizações, 2011

Hegel diz que sua *simples proposição* causou escândalos às “pessoas que não querem que se ponha em dúvida que possuam a filosofia, e também, certamente, a religião”. Ato contínuo, Hegel diz que é desnecessário falar sobre religião, quanto a esse assunto, “porque seus ensinamentos [a religião] sobre o governo divino do mundo exprimem essas proposições de modo excessivamente determinado”⁸⁰⁵. Ora, como a proposição de Hegel trata do poder originário do logos, que cria e rege o mundo, o escândalo reside no fato de que Hegel proclamou a ciência (logo o domínio) sobre esse saber-poder. No próprio parágrafo §6 ele explica: “é (...) importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*”⁸⁰⁶.

O conteúdo originário é *efetivo*, e o conteúdo da filosofia é apreensão dessa *efetividade*. Mas não se trata apenas de saber a natureza do *mais antigo das antigas coisas*. Hegel estabelece uma diferenciação entre filosofia e ciência, em que a missão desta é reconciliar ação e contemplação, operacionalizando a unidade do saber originário:

Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão *essente* com a efetividade⁸⁰⁷.

Já na Doutrina da Essência da Lógica, a *efetividade* tem um significado mais restrito. As categorias da essência envolvem uma dicotomia - entre "interior" e "exterior" - que é superada na "efetividade", a terceira e última divisão principal da Doutrina da Essência. Deste modo, a efetividade é a unidade (que veio a ser) da essência e da existência (interior e exterior): o *ser* (em geral, a imediatez não-refletida) é o *ultrapassar* para Outro; e a *existência*, por sua vez, é o *fenômeno* (unidade imediata do ser e da reflexão) que como tal “vem do fundamento e vai para o fundamento”. Logo, “o efetivo é o *ser-posto* daquela unidade, a relação que-veio-a-ser idêntica consigo mesma: está, portanto, subtraído ao *ultrapassar*, e sua *exterioridade* é sua energia; nela está [o efetivo] refletido sobre si; seu ser-aí é a *manifestação de si mesmo*, não de um Outro”⁸⁰⁸.

⁸⁰⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 45.

⁸⁰⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 44.

⁸⁰⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 44.

⁸⁰⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 266.

Como tal, a efetividade é logicamente (na doutrina da essência) uma categoria anterior à Ideia Absoluta. Embora supere a dicotomia interior-exterior, por ser um todo que não é senão suas partes consideradas em relação orgânica umas com as outras, ainda assim, a efetividade não tem a autorelação da Ideia Absoluta – só realizada no Espírito Absoluto⁸⁰⁹. Por outro lado, a efetividade pode ser conhecida na realidade: “A efetividade, diretamente do simples fenômeno, antes de tudo como unidade do interior e do exterior, tampouco se contrapõe como um Outro à razão, que antes é o completamente racional; e o que não é racional não pode — justamente por essa razão— ser considerado como efetivo”⁸¹⁰.

Desse modo, a efetividade não é (apenas) o exterior (o ente sensível), assim como tampouco a Ideia está (apenas) na representação ou subjetividade. É o entendimento que fixa essas diferenças como oposições: “É que por um lado”, explica Hegel, “as ideias não são, absolutamente, apenas cravadas em nossas cabeças, e a ideia em geral não é algo tão impotente, cuja realização segundo só o nosso bel-prazer tivesse de ser efetuada ou não efetuada”. Pelo contrário, “a ideia é antes algo ao mesmo tempo absolutamente eficiente e também efetivo”⁸¹¹.

Significa dizer que o que é racional produz efeitos na realidade (no aparente), e a realidade é, em parte, o produto da efetividade da Ideia. Como tal, a efetividade é a produção do que é racional: “haverá hesitação em reconhecer um poeta ou um estadista que nada sabem efetuar de sólido e racional, como um poeta efetivo ou um efetivo estadista.”⁸¹² Assim, se pode dizer que um Estado efetivo é aquele que produz racionalidade (ordem), e a razão (Ideia, o Bem e ou a Ordem) produz um Estado efetivo. Um verdadeiro Estadista, portanto, é aquele que sabe produzir um Estado racional, ou seja, que realiza o Estado hegeliano, efetivo enquanto é racional.

Para Hegel, essa confusão entre a realidade imediatamente perceptível com a efetividade decorre de um preconceito que opõe a filosofia platônica à aristotélica. Tal oposição não é correta porque a efetividade aristotélica não está relacionada ao empirismo. Certamente a efetividade forma o princípio da filosofia aristotélica, mas não é “a efetividade comum, do imediatamente dado, e sim a ideia enquanto efetividade”⁸¹³. A verdadeira oposição, esclarece Hegel, está no vir a ser:

⁸⁰⁹MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel dictionary*, p. 34-35.

⁸¹⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 267.

⁸¹¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 267.

⁸¹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 267.

⁸¹³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. Volume I: A Ciência da Lógica, 1995, p. 267-268.

A polêmica de Aristóteles contra Platão consiste precisamente em que a ideia platônica é caracterizada como simples *dynamis*, e contra isso se faz valer que a ideia, que é reconhecida pelos dois igualmente como o só Verdadeiro, tem de ser considerada essencialmente como *enérgeia*, isto é, como o interior que está absolutamente fora; e por isso como a unidade do interior e do exterior, ou seja, como a efetividade no sentido enfático da palavra, em que se fala aqui⁸¹⁴.

Desse modo, a Ideia de Hegel não está apenas na mente, mas (também) na realidade; ela é tanto *suprassensível*, como na teoria de Platão, quanto *efetiva*, como na teoria de Aristóteles. A efetividade é o próprio vir a ser da Idea. O jogo semântico da palavra *wirklich* indica essa propriedade. Como explica Heidegger, "operar", *wirken*, significa "fazer", *tun*. *Tun*, por sua vez, provém da raiz indo-europeia *dhe*, de onde vem igualmente a palavra grega que significa posição e localização. Assim, o real (efetivo) é o vigente: "Entendido assim como trazer e levar à vigência, o verbo "operar", "*wirken*", invoca um modo de o real se realizar, de o vigente viger e estar em vigor. Operar é, pois, trazer e levar à vigência, seja que, por si mesmo, algo traga e leve a si mesmo para a sua própria vigência, seja que o homem exerça este trazer e levar"⁸¹⁵. Nesse sentido, o efetivo "é tanto o operante como o operado, no sentido daquilo que leva ou é levado à vigência". Pensando-se de maneira bem ampla, *Wirklichkeit* significa, então, "estar todo em sua vigência, significa a vigência em si mesma acabada do que se pro-duz e se leva ao vigor de si mesmo". Por sua vez, "Operar", "*wirken*", pertence à raiz indo-europeia *wreg*, de onde provém *work* e *Werk* (obra) e a palavra grega *ergon*, de onde derivam *demiurgo*, *orgia* e *energia*. Por isso, *enérgeia*, a palavra de Aristóteles para o ser, não reside para os gregos, explica Heidegger, no *efficere* e no *effectus*, mas sim em algo vir a des-encobrir-se e manter-se desencoberto. Para os gregos, o que se per-faz num *érgon* é o que se leva à plenitude da vigência. Daí porque Aristóteles denomina a vigência do que está em pleno vigor de sua propriedade, de *enérgeia* (energia), ou também de *entelekhéia* (enteléquia), isto é, "o que se mantém na plenitude (de sua vigência)".⁸¹⁶ Portanto, o fato de Hegel dotar a *Idea* de efetividade (*Wirklichkeit*) em sentido de *enérgeia*, reside no fundo semântico comum da raiz indo-europeia *werg*: o mais antigo que, com energia, cria e recria mundos.

Por isso, voltando ao prefácio da Filosofia do Direito, a dupla grandeza de Platão está no fato de que sua dialética da *dissolução* preparou o caminho para a positividade da razão, que se realiza graças a sua efetividade, que na Lógica é o "conteúdo originariamente

⁸¹⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, p. 268.

⁸¹⁵HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Foge, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8 ed Petrópolis: Vozes, 2012, p. 42-43.

⁸¹⁶HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*, p. 42-43.

produzido — e produzindo-se — no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência”⁸¹⁷.

A crise que envolve a história como busca da ordem (interna da sociedade) está resolvida na medida em que Hegel expõe a efetividade da Ideia como ordem: “o Estado é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel”; “o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade”⁸¹⁸.

O “fim imóvel”, em um contexto hermético, significa a *fixação* da substância espiritual absoluta em um Espírito Objetivo. A dialética da dissolução é um estágio necessário para fixação ulterior, quando a Ideia reivindica e funda um mundo. Esse “autodesenvolvimento” da Ideia, sua autorealização como espírito objetivo, constitui o objeto da Ciência filosófica do Direito:

1 - O objeto da ciência filosófica do direito é a Ideia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização. Nota - Do que a filosofia se ocupa é de Ideias, não do conceito em sentido restrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o verdadeiro conceito (e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume. Toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc. A forma concreta que o conceito a si mesmo se dá ao realizar-se está no conhecimento do próprio conceito, o segundo momento distinto da sua forma de puro conceito.⁸¹⁹

O Conceito hegeliano, posto na Ciência da Lógica, é lógica subjetiva, o resultado final da produção cognitiva, o Conceito dos conceitos ou Ideia Absoluta: momento de retorno de todo o sistema a Si mesmo, reconciliação de todas as partes que aparentemente estavam isoladas, a verdade em sentido pleno: totalidade e acabamento, unidade do Ser e do Conhecer. A Ideia do direito, por sua vez, é realizada por meio do conceito, e o conceito é a tradução lógica da Ideia, de modo que a ideia realizada está em identidade com o conceito, e o conceito realizado é a Ideia produzida.

O comentário de Hegel (adição ao primeiro parágrafo) indica melhor como ocorre esse movimento de completude em que a Ideia é reconciliação entre a existência e o conceito, entre objetividade e subjetividade. Hegel emprega uma metáfora do corpo e alma para descrever essa *Obra*, a existencição do conceito como autodesenvolvimento da Ideia:

El concepto y su existencia son dos lados separados y unidos, como cuerpo y alma. El cuerpo es la misma vida que el alma y sin embargo se los puede nombrar como si estuvieran uno separado del otro. Un alma sin cuerpo no

⁸¹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica, p. 44.

⁸¹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 216.

⁸¹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 1.

sería algo viviente, y viceversa. Del mismo modo, la existencia del concepto es su cuerpo, que lo mismo que éste obedece al alma que lo produjo. El germen tiene ya en sí el árbol y contiene toda su fuerza, aunque todavía no es él mismo. El árbol corresponde completamente a la simple imagen del germen. Si el cuerpo no corresponde al alma resulta algo miserable. La unidad de la existencia y el concepto, del cuerpo y el alma, es la idea. Ella no sólo es armonía sino perfecta compenetración. Nada vive que no sea de alguna manera la idea⁸²⁰.

Dado que resultado final (desenvolvido) da Ideia (moral objetiva, Direito) é o Estado, a metáfora do corpo e da alma, utilizada em suas lições, destina-se à compreensão do sentido alquímico de realização da *opus*, que não passaria despercebido para aqueles que já são iniciados na Arte Régia. Para um mestre na sagrada arte, a explicação não seria necessária; a alusão à rosa na cruz e a Pedra Filosofal, no prefácio, já cuidariam de fornecer o sentido do projeto. Diz Hegel, na lição “didática”, que “Un alma sin cuerpo no sería algo viviente, y viceversa”.⁸²¹ A lição, à primeira vista banal, possui um sentido diverso quando compreendida à luz do prefácio. A metáfora da unidade entre corpo e alma é a missão da filosofia hermética. Conforme Mircea Eliade: “o fim da *opus* era «liberar» essa matéria, «salvá-la», obter, em uma palavra, a Pedra Filosofal, quer dizer, o «corpo glorioso», o «*corpus glorificationis*»⁸²² A Grande Obra, enquanto quanto consiste na superação da crise da cruz, é a evocação de um corpo místico.

O ato em si de evocar a ordem, o fechamento do círculo hermético, possui tanto uma dimensão ativa quanto passiva. Na retorta, o alquimista produz e assiste a produção da Pedra Filosofal. Esse duplo movimento (desenvolvimento e contemplação) é a atividade da ciência filosófica do Direito, (§2º) que Hegel assim expõe:

2 - A ciência do direito faz parte da filosofia. O seu objeto é, por conseguinte, desenvolver, a partir do conceito, a Ideia, porquanto esta é a razão do objeto, ou, o que é o mesmo, observar a evolução imanente própria da matéria. Como parte da filosofia, tem um ponto de partida definido que é o resultado e a verdade do que precede e do qual constitui aquilo a que se chama prova. Quanto à sua gênese, o conceito do direito encontra-se, portanto, fora da ciência do direito. A sua dedução está aqui suposta e terá de ser aceita como dado⁸²³.

O Filósofo-alquimista, ao trabalhar na produção da Grande Obra, tem com seu material imediato o mundo ético já efetivado pela Ideia, o qual deve transformar; o seu instrumento ou método é a dialética do conceito. A gênese do direito está deduzida no próprio Espírito Objetivo. O trabalho consiste em acabar, no mundo, o processo já iniciado, e por isso

⁸²⁰HEGEL, G.W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Tradução e Prólogo de Juan Luis Vermal. p. 65-66. Adição ao §1.

⁸²¹HEGEL, G.W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. p. 65-66. Adição ao §1.

⁸²²ELIADE, Mircea, and Roberto Cortes de Lacerda. *Ferreiros e Alquimistas*, p. 163

⁸²³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 1-2.

a atividade tanto desenvolve quanto contempla o desenvolvimento da Pedra Filosofal (Idea). Essa ambiguidade deve-se à natureza circular da estrutura da realidade (o Sistema): a Idea Absoluta é autorreferente. No fechamento de um círculo, o início é o fim acabado: produção e visão da consumação (o retorno de si para si). A alquimia, enquanto Arte Régia hermética, consiste precisamente nesta atividade de completar Deus no mundo: "A pedra é a coisa intermediária entre os corpos perfeitos e imperfeitos, e o que a própria natureza começou será levado à perfeição pela Arte" ⁸²⁴.

O acabamento da Idea pressupõe que o círculo não seja tomado como mera representação geométrica, mas círculo "mágico", ouseja, dotado de *efetividade*: a razão é um círculo, e o que é racional é efetivo. Infelizmente algumas traduções omitem os comentários ao parágrafo §2, que ajudam a entender a noção de circularidade que está pressuposta na Filosofia do Direito. Ali Hegel utiliza-se do círculo para designar esse movimento no qual o método-conceito consoma a Idea e Idea se consoma no Conceito:

Adición. La filosofía constituye un círculo: ella posee algo primero, inmediato, y allí tiene que comenzar y es algo no demostrado y no es resultado alguno. Pero con lo que comienza la filosofía es inmediatamente relativo teniendo que aparecer en otro punto final como resultado. Ella es una consecuencia que no cuelga en el aire, no es algo que comienza inmediatamente, sino que ella se redondea a sí misma ⁸²⁵.

O comentário diz respeito ao procedimento da ciência filosófica, que Hegel desenvolveu na Lógica – os momentos da Idea Absoluta. Já se viu a esse respeito que o Sistema é o círculo dos círculos no qual cada círculo a Idea está presente, ainda que, como a Pedra Filosofal, esteja escondida por trás do reino das aparências. A ciência do Direito, enquanto parte da ciência filosófica, compõe o círculo da Filosofia do Espírito. Assim, dado que o que está na origem está no fim de maneira (cada vez mais) aperfeiçoada, então para completar o Círculo deve-se acessá-lo especulativamente. A Lógica, neste sentido, funciona como uma ontologia formal. Ela é o discurso do Ser: tudo o que aparentemente é imediato, na verdade só é por meio da Lógica, mas a Lógica ultrapassa o mero ser-aí, pois é - na Idea Absoluta – o Todo conhecido e realizado, mas que ainda permanece formal e abstrato, contendo dentro de si todos os seus momentos. Se a Idea Absoluta se tornasse completamente imanente, ela não seria absoluta – porque o Absoluto tem que estar dentro e fora ao mesmo tempo. Essa unidade só é captada especulativamente, e por isso a Idea absoluta só é apreendida como Espírito Absoluto (arte, religião, e filosofia), portanto, fora da esfera política (Espírito Objetivo): a Lógica é exposição de Deus antes da criação do mundo,

⁸²⁴JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia.*, p. 189.

⁸²⁵HEGEL. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*: o compendio de derecho natural y ciencia del estado. Traducción directa del alemán: Eduardo Vásquez. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2000, p. 80.

em sua esfera da eternidade. Por sua vez, Hegel entende que a eternidade é representada pela figura hermética da Ouroboros, a serpente que morde a própria cauda. É desde essa esfera do puro éter que é possível operar alquimicamente no mundo político, demonstrando como o *princípio* chegou ao seu *fim*. A filosofia política e a busca da ordem na metaxy estão terminadas.

A alusão ao círculo do saber filosófico, na Filosofia do Direito, aparece apenas nos comentários anotados por seus alunos. As “adições”, em geral, trazem *explicações* mais “claras” que informam o que as páginas oficiais, exotéricas, ocultam. A parte exotérica é mais “dura” de ser decifrada, pois pressupõe que o leitor seja um iniciado. É um dever da Tradição Perene que o saber da sagrada arte só possa ser passado de Mestre para Discípulo; se ela cair em mãos ímpias poderá ser usada para fins pessoais ou mesquinhos. Assim distorcida (algo como posta de cabeça para baixo), poderá produzir o inverso do que deve a arte realizar – o que seria a suprema tragédia dos mestres. Por isso, o alquimista deve passar pela purificação espiritual, um trabalho de iniciação que (re)forma o Eu e o capacita à ação universal. Aliás, é comum a crença de que ao longo do trabalho de produção da Pedra o alquimista purifica-se ao contemplar o resultado, já que se trata de uma arte sagrada. Curiosamente, Hegel mantém esse aspecto na produção de sua própria *Obra*, que se pode observar do seu comentário acerca do método:

Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue. Cuando un gran artista consuma una obra, se puede decir: así tiene que ser. Esto expresa que la particularidad del artista ha desaparecido completamente, que en la obra no aparece ningún procedimiento afectado” (§15, adição)⁸²⁶.

Ainda se verá como ocorre essa purificação do Eu. De qualquer maneira, somente um Eu capacitado pode conceitualizar a realidade imprimindo o seu próprio conceito, sem macular a criação da Pedra com seus vícios e particularidades. Somente o eu que fala desde um ponto de vista divino, que detém as palavras mágicas que libertam do sofrimento e da antítese, pode consumir a grande Obra do Espírito.

O dever de dotar de obscuridade os textos alquímicos é um dever da tradição hermética, por isso, as anotações feitas pelos alunos são cruciais; sem elas não se teria acesso às alusões simbólicas que Hegel utilizou para ensinar aos alunos, na *introdução* da opus, o método para realizar a Ideia. Os comentários fornecem a chave mestra que decodifica o texto, e nenhuma de suas referências deve ser menosprezada. Sobre o supracitado círculo, portanto, cabe ainda elucidar melhor sua função. Já se viu que o Sistema de Hegel é idêntico à Trindade hermética, representado por um Círculo que engloba outros três círculos, e que, na Lógica,

⁸²⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 96.

cada círculo termina para fundar, progressivamente, outro círculo mais rico de conteúdo. No sistema ético de Hegel, a família e a sociedade civil são círculos que precedem e se reconciliam no terceiro círculo (Universal), o Estado (§303), que é culminância do conceito ético. O círculo que aparece no comentário da introdução não é nenhum destes três círculos, mas o Círculo Lógico, o conceito que engloba em uma unidade os três círculos, Círculo no qual todos os demais se inserem e se complementam. Sem sua revelação prévia na Lógica seria impossível ao filósofo hermético, cujo objetivo é completar Deus, agir em colaboração com a vontade divina. Por isso o movimento da Filosofia de Hegel pode ser assim delineado: a Ideia, o Um, engendrou a natureza, a multiplicidade do Dois, e da natureza emergiu o Espírito, o Ternário, que liberta-se da natureza à medida em que, pela ciência especulativa, livra-se de sua impureza, e, feito imagem e semelhança da luz divina, adquire o conceito que permite completar a Ideia. Obtém-se, então, a forma acabada do sistema, a unidade do 1 e do 3 em perfeita sintonia, a Ideia realizada, unidade do ser e do conhecer, do corpo e da alma, da natureza e do espírito.

A alusão do círculo nos comentários da introdução pode ser lida como o ato pelo qual Hegel utiliza a Lógica para dar o acabamento ao Estado moderno, e, ao mesmo tempo, para realizar a evocação como chamamento à existência de uma comunidade política. O Estado Racional de Hegel não corresponde a nenhum Estado particular de sua época. Por isso, o simbolismo alquímico escrito no *prefácio da Filosofia do Direito*, escrito somente ao final da *Obra*, é a mensagem de que a Pedra Filosofal pode ser produzida no presente, que é chegado o tempo de rejuvenescer. A introdução, por sua vez, apresenta o método utilizado para desenvolvê-la. Daí a natural rejeição de Hegel pelo formalismo; um método que, segundo afirma na introdução, procura apenas nominar ou definir o mundo externo. Antes, o verdadeiro método é aquele com o qual se atinge (e se assim simultaneamente se prova) a própria necessidade do conceito:

Com este método, põe-se de lado aquilo que unicamente importa: do ponto de vista do conteúdo, a necessidade do objeto (aqui, do direito) em si para si; do ponto de vista da forma, a natureza do conceito. Ora, no conhecimento filosófico, a necessidade de um conceito é, de longe, a coisa principal, e a prova e a dedução disso estão no caminho por onde ela se atinge como resultado de um processo⁸²⁷.

O Direito, enquanto parte da ciência filosófica, deve desenvolver a Ideia a partir do conceito (que está separado de seu corpo). A existência prova a necessidade do conceito, e o conceito é o movimento de criar-se na realidade através do Espírito. A filosofia procura pela alma de seu corpo concreto e o corpo de sua alma abstrata, pois o Espírito precisa

⁸²⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 2.

corporificar-se. O conceito é arte de fixar o volátil (Espírito objetivo) e volatizar o fixo (sublimação), ou, ainda, produzir a espiritualização da natureza e a naturalização do espírito. Por isso, em termos teológicos, poder-se-ia dizer, com Wolf, que “Hegel’s concept of philosophy or the Idea is both catholic —since it is universal as it includes internal difference—and incarnational—since the truth can only show itself as it presents itself concretely”⁸²⁸.

3.2.1.6 O Telos da Evocação: um Império Dominante

Em sua notável exegese, Eric Weil argumenta que a Filosofia do Direito justifica, de fato, o Estado moderno, o Estado prussiano, porque Hegel entendia que esta configuração política estava à frente na marcha do Espírito. Todavia, esse modelo de Estado não seria, peremptoriamente, a configuração final do Espírito.

De fato, à época de Hegel o Estado prussiano modernizava-se rapidamente em reação à França napoleônica. René Girard destinou uma de suas obras para demonstrar como o princípio mimético invadiu as relações internacionais no período moderno, tomando como paradigma a relação franco-prussiana. Em *Rematar Clausewitz*, o pensador da mimesis sustenta a tese que a Prússia tornou-se Estado-Nação graças à rivalidade mimética com a França. De nação modelo, a França converteu-se em rival mimética, movimento que levou à unificação alemã.⁸²⁹ Ainda na época de Hegel, esse processo (mimético) levou a Prússia, em imitação-antagônica ao modelo-rival, a incorporar uma série de instituições modernas. Com precisão, Eric Weil descreve os efeitos internos desse fenômeno de duplicidade:

se a Revolução não produz nenhum efeito imediato em Berlim (..), as guerras napoleônicas tiveram ali repercussões mais profundas do que em qualquer outra das grandes capitais. O Estado prussiano de Frederico II, monarquia tão absoluta quanto o Império Russo, e talvez de fato mais centralizada, rui em Jena, e rui ainda mais rapidamente porque seu princípio tinha sido desenvolvido com uma pureza maior. No espaço de quatro anos, a Prússia se transforma: a propriedade da terra se torna alienável (exceto os morgadios), os camponeses são liberados, as corveias suprimidas em quase todos os lugares, as cidades recebem autonomia administrativa, as dietas provinciais são refeitas e reformadas, a maior parte dos direitos da nobreza é abolida, a ciência se emancipa do controle imediato do Estado, o exército de ofício é transformado em exército popular. Em suma, quase todas as conquistas da Revolução são concedidas ao povo da Prússia. Mas não - e isto é da mais alta importância - porque o povo tenha exigido tais direitos, e sim

⁸²⁸WOLF, William Clark. *Violence, divinity, and the limits of rational community: Hegel’s Philosophy Of Right according to René Girard’s theory of the sacred*. A thesis submitted to the Department of Theology. University of Scranton, (5,07,2013), p. 12.

⁸²⁹GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*. Diálogos com Benoît Chantre. São Paulo: É realizações, 2011.

porque o governo reconhece claramente que só uma reforma profunda pode fornecer o meio de dar forças ao Estado, de preparar eficazmente a nova guerra, de provocar o despertar nacional sem o qual a luta contra Napoleão não teria a menor possibilidade de êxito⁸³⁰.

A modernização veio pela mão das lideranças que emularam as instituições estrangeiras, não para libertar o povo, mas para superar um poderoso adversário. Talvez por isso Hegel tenha compreendido, mais do que ninguém, que as mudanças no Estado não viriam pela “ação direta”, que causou o desastre da Revolução, mas desde o topo do sistema político, pela ação de grandes homens. Ainda assim, o espírito de modernização prussiana era pura rivalidade mimética. Tanto é verdade que, tão logo a pressão externa deixou de suscitar unidade intera, a Prússia restaurou privilégios e restringiu algumas reformas que haviam sido introduzidas. De qualquer modo, restou uma série de elementos que fizeram da Prússia um Estado moderno. Nessas circunstâncias, se Hegel chegou a ver no Estado prussiano um Estado avançado, certamente não é porque tenha sido um reacionário defensor da restauração, mas porque acreditava que a Prússia continha, ao menos em princípio, as condições de ser o Estado da Razão⁸³¹. O momento era, como visto, muito propício. Mais uma vez, Eric Weil fornece a descrição adequada do cenário em que Hegel teorizava:

É na primeira universidade desta Prússia renovada que Hegel ensina a partir de 1818. Ele toma posse de sua cadeira com uma aula inaugural que constitui uma primeira homenagem ao Estado que acaba de chamá-lo. Ele pensa que o momento é favorável à filosofia: o Espírito, demasiado ocupado com o exterior na época precedente, pode agora voltar a seu próprio domínio. A liberdade foi salva, e nesta luta o Espírito se elevou acima das opiniões particulares e dos interesses para alcançar a seriedade que permite à filosofia viver e avançar e que a protege do agnosticismo, apresente-se este sob as espécies do historicismo, do sentimentalismo ou da reflexão crítica cara aos kantianos. E, se o momento é favorável, o lugar o é igualmente: Hegel fala na capital da Prússia, de um Estado que acaba de se igualar aos Estados mais ricos e maiores. Ela adquiriu todo o seu peso na realidade e na política com a ajuda do Espírito: é na Prússia que o progresso das ciências constitui um dos momentos essenciais da vida do Estado. A Prússia é o Estado do Espírito.⁸³²

Se a Prússia é o Estado do Espírito, a Filosofia do Direito deveria apenas descrever suas instituições. Mas ela não faz isso. Eric Weil bem demonstrou que as instituições teorizadas por Hegel não eram as da Prússia da época, que não tinha Parlamento, Tribunal do Júri e Constituição. Mas tal Estado ainda era moderno na medida em que continha, *em princípio*, as condições para se desenvolver à luz da razão. Para Weil, Hegel estaria

⁸³⁰WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*, p. 21.

⁸³¹WEIL, Eric. *Hegel e o Estado* p. 21-24.

⁸³²WEIL, Eric. *Hegel e o Estado* p. 23.

formulando, portanto, as bases racionais do novo Estado que nascia desde a escalada do conflito mimético. Mas, ao fim e ao cabo, esse Estado (Prussiano teorizado na Filosofia do Direito) deveria perecer no processo histórico, exatamente porque a *conceituação* é um fim em si mesmo. Na medida em que foi apreendido pelo pensamento, tornou-se uma forma de *vida que envelheceu*: uma nova organização espiritual ainda deveria emergir, tal como Hegel teria deixado antever na seção da *História Mundial*, ao fim de sua Filosofia do Direito.⁸³³ O Império Mundial da razão, anunciado na Fenomenologia, ainda estaria por se realizar; e surgiria desde o plano da política externa, graças à astúcia da razão. Nesse caso, se a guerra entre Estados produziria uma nova configuração política, argumenta Weil que Hegel acreditava que o fim era iminente. Weil apoia-se, inclusive, no já citado trecho do *prefácio*, em que o filósofo desfere ataques ao pensamento (utópico) que quer prescrever como o Estado deve ser, cabendo à Filosofia apenas conceituar o presente.

Separar esses dois momentos - Estado Prussiano teorizado por Hegel e o Império Mundial do fim da História - não faz sentido. De fato, sem a referência ao verso completo de Goethe, que Hegel ocultou, parece que ele apenas pretende conceituar o presente. Então por que a Prússia da época estava longe de ser o Estado teorizado por Hegel? Weil não consegue dar uma resposta satisfatória porque desconhece o fundo hermético da obra, anunciado subliminarmente no prefácio. Separar o Estado conceituado por Hegel do Estado Mundial que deve emergir da Guerra entre nações só faz sentido se compreendermos Hegel como um filósofo em sentido tradicional. Com as pistas do prefácio, como o verso de Fausto e o simbolismo já explorado, a mensagem que Hegel transmite é a de que sua obra não é como a velha filosofia, mas como a ciência hermética que rejuvenesce o mundo: a filosofia sempre chega tarde com suas prescrições e descrições porque a ciência de Hegel chega antes.

Nessa hipótese, o Estado final mundial que emerge do conflito entre Estados nacionais seria o próprio Estado hegeliano, e a *obra* consistiria em fornecer as bases do futuro Império dominante da História. A crítica de Hegel ao pensamento utópico, no prefácio, diria respeito então à posição que ele próprio ocupa no plano da história mundial. Retendo o conceito, Hegel detém as palavras mágica que evocam a forma do Absoluto: está apenas anunciando que a reconciliação “já” chegou. Nesse sentido, se de fato acreditava que o fim era iminente, como pensa Weil, o que estaria próximo a realizar-se é o Estado Racional evocado por Hegel: primeiro, como figura imediata de sua consciência, depois, como realidade (a ser) produzida, pois: o racional é o efetivo e a efetividade é o conteúdo originário da filosofia. Se assim for, a reconciliação deve parecer iminente ao espectador da obra: a imagem do Estado racional tem que ser ao mesmo tempo próxima da *primeira realidade* (Estado Prussiano imediato) quanto

⁸³³WEIL, Eric. *Hegel e o Estado* p. 120-121.

manter-se, enquanto *segunda realidade*, como um evento próximo a realizar-se (Estado Racional). A guerra (o negativo dialético e seu poder mágico) seria assim o elemento que transformaria um Estado em outro.

Esse jogo entre a primeira e a segunda realidade deve ser compreendido como a natureza da *Filosofia do Direito*: como um projeto cujo fim é a transformação do Estado prussiano no Império dominante da história. Para explorar essa perspectiva, deve-se ler o simbolismo alquímico-hermético (prefácio) com tema do círculo da Ideia (introdução) vinculando-os ao último capítulo, para assim se captar o fim ao qual se destina a Obra.

Em suas leituras aos alunos, Hegel encerra a introdução da *Opus* explicando o método, no qual basicamente revela que o resultado (a reconciliação) deve ser realizado pelo conceito, atualizando a origem:

Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente. Pero este concepto abstracto del comienzo no es abandonado nunca, sino que deviene cada vez más rico, por lo que la última determinación es la más rica de todas. Las determinaciones que anteriormente eran sólo en sí llegan de este modo a su libre independencia, pero de manera tal que el concepto sigue siendo el alma que reúne todo y que sólo por un procedimiento interno alcanza su propia diferencia. No se puede decir, por lo tanto, que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera. Aunque parece que el concepto se disgrega en su existencia, eso es sólo una apariencia, que se muestra como tal en el propio desarrollo en cuanto todas las particularidades retornan finalmente al concepto de lo universal. (...) Se podría plantear aquí entonces la pregunta de por qué no comenzamos con lo más elevado, es decir, con lo verdadero concreto. La razón está en que queremos ver lo verdadero en la forma de un resultado, lo que requiere esencialmente concebir en primer lugar el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto, es, por lo tanto, para nosotros, sólo lo que se sigue, lo ulterior, aunque en la realidad sea lo primero. Nuestro progresar consiste en que las formas abstractas se revelan sin consistencia por sí, como no verdaderas⁸³⁴.

O resultado, conceito realizado (Ideia), é o primeiro na ordem do ser e o último na ordem do conhecer; mas uma vez conceituado (por Hegel), pode ser realizado. Hegel quer, portanto, completar o processo divino. Na investigação acerca da ciência do sagrado, procurou-se demonstrar que as ciências tradicionais nascem de desdobramentos do evento fundador. No marco esquema ritual do evento fundador (ordem inicial, crise mimética, mecanismo expiatório e restauração da ordem), Hegel identifica no presente o dilaceramento (= crise mimética). Assim como o antigos repetiam ritualmente o evento fundador para transformar desordem em ordem, Hegel quer ver superada a crise pela ativação do poder transformador do conceito-lógico (unidade indivisa, unidade dividida e unidade reconciliada).

⁸³⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. p. 110-111.

Enquanto a magia operativa repete ritualmente o processo, a magia especulativa do conceito opera logicamente, mas o sentido é mesmo: a ativação do elemento ternário na antítese do presente é mesmo que a (re)ativação dos poderes mágico-transformadores do bode expiatório. O círculo que retorna a si, como produção da ordem pelo conceito (o Um soma-se ao Dois e produz o Três, superando a crise e retornando à unidade) é o círculo mágico da temporalidade mítico-ritual. A fim de curar o mundo, Hegel evoca o círculo do evento fundador e apresenta a reconciliação como destino terreno, encerrando a humanidade em sua mitologia da razão. Por isso, o último capítulo da obra é uma espécie de *Gran finale* que de maneira curiosa “encerra” (em duplos sentido) um tratado de Filosofia do Direito com o tema da *História Mundial*, que apresenta a visão do *Direito Absoluto* do Estado desenvolvido historicamente na forma de um Império Dominante, que é “o portador do atual grau de desenvolvimento do espírito no mundo”.⁸³⁵ Sendo o Império da razão, ele é o desenvolvimento do Espírito na apreensão do Espírito por si mesmo: culminância de um processo de perfectibilização (no)ética (§343 e nota). Não parece arbitrário supor que a Pedra Filosofal (do prefácio, escrito após a conclusão da Obra) seja o símbolo usado para representar o resultado de um processo de perfectibilização do Espírito do mundo, como organismo ético, que a própria Filosofia do Direito, com sua ciência renovadora, permitiria realizar (na cruz do sofrimento presente). Nesse caso, a evocação de ordem tornaria presente, como imagem de reconciliação, o fim que estava desde o princípio destinado a ser realizado.

Por isso, o capítulo da história mundial (final da obra) é composto da narrativa de um processo de purificação (progresso), no qual o Espírito concretizou-se na forma de Impérios Mundiais, construído com base na lógica alquímica (que, como foi visto, é uma crença no progresso oriundo dos poderes mágicos do rito, de modo que a própria filosofia da história se torna um ciclo de purificação): “341 - O elemento do ser-aí do espírito universal, que na arte é intuição e imagem, na religião, sentimento e representação, na filosofia, pensamento livre, puro, na história universal é a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade”.⁸³⁶ Nessa marcha do Espírito Absoluto, a formação da ordem superior ocorre no conflito entre os Estados: os agentes do processo histórico são “instrumentos inconscientes e momentos daquela atividade interior em que desaparecem as formas particulares e o espírito em si e para si prepara o trânsito ao grau imediatamente superior” (§344)⁸³⁷. A corporificação

⁸³⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 308.

⁸³⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 306.

⁸³⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito* p. 308.

espiritual superior será realizada por um povo, o qual está destinado a corporificar a Ideia, adquirindo seu “*direito absoluto*”:

§345: Justiça e virtude, ilicitude, violência e vício, talentos e seus atos, as pequenas e as grandes paixões, culpa e inocência, magnificência da vida individual e da vida do povo, autonomia, felicidade e infelicidade dos Estados e dos indivíduos singulares têm sua significação e seu valor determinados na esfera da efetividade consciente e encontram nisso seu juízo e sua justiça, todavia imperfeita. A história mundial cai fora desses pontos de vista; nela aquele momento necessário da ideia do espírito do mundo, que é atualmente seu grau, recebe seu direito absoluto, e o povo que aí vive e seus atos recebem seu cumprimento, felicidade e glória⁸³⁸.

Os povos que recebem a incumbência de ser os portadores da verdade no progresso da autoconsciência do espírito do mundo tornam-se, cada um em sua época, os *dominantes*. Frente a eles, que são os portadores da atual configuração do desenvolvimento do Espírito do mundo, os demais povos restam *sem direitos*:

§ 347: Ao povo, a que compete tal momento como princípio natural, é confiada a execução do mesmo [princípio] no progresso da autoconsciência do espírito do mundo que se desenvolve. Na história mundial, esse povo é, para essa época, - e pode (§ 346) fazer época nela apenas uma vez, - o dominante. Frente a esse seu direito absoluto, de ser o portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos estão sem direito, e eles, como aqueles cuja época já passou, não contam mais na história mundial. A história especial de um povo histórico mundial contém, em parte, o desenvolvimento de seu princípio desde sua situação infantil envolvida até seu florescimento, em que, chegado à livre autoconsciência ética, ingressa então na história universal, - em parte, também o período da decadência e da corrupção; - pois assim se assinala nele o surgimento de um princípio superior, enquanto apenas o negativo de seu próprio [princípio]. Com isso, é indicada a passagem do espírito naquele princípio e, assim, a da história mundial para outro povo, - um período a partir do qual aquele povo perdeu o interesse absoluto certamente admite então também o princípio superior positivamente dentro de si e o assimila, mas ali se comporta, enquanto está em um algo recebido, não com uma vitalidade e frescor imanentes, - talvez perca sua autonomia, talvez também prossiga ou arraste seu curso como Estado particular ou um círculo de Estados e se debata, segundo o acaso, em múltiplas buscas internas e lutas externas.⁸³⁹

Nas ações históricas, o fim permanece desconhecido aos agentes: “Para as formas vivas desta ação substancial que lhe são imediatamente idênticas, a ação fica oculta, não é

⁸³⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 307.

⁸³⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 308.

nem fim nem objeto delas”.⁸⁴⁰ O fim só é conhecido, obviamente, pelo evocador que fala desde a hipóstase do processo histórico, e que assim anuncia que o *Espírito que se sabe como Espírito* é um povo, e este povo, ao encerrar o processo de autoconhecimento, concretiza o fim da razão como Império:

§352: As ideias concretas, os espíritos dos povos, têm sua verdade e sua determinação na ideia concreta, tal como ela é a universalidade absoluta, - no espírito do mundo, ao redor de cujo trono elas se encontram como executoras de sua efetivação e como testemunhos e ornamentos de sua magnificência. Visto que ele como espírito apenas é o movimento de sua atividade de saber-se absolutamente, com isso, de libertar sua consciência da forma da imediatidade natural e de chegar a si mesmo, assim os princípios das configurações dessa autoconsciência no curso de sua libertação, - os dos reinos histórico-mundiais, são quatro⁸⁴¹.

Nessa dialética da história, a autoconsciência desdobra-se em quatro reinos: o primeiro reino é o da revelação imediata do Espírito, o Reino Oriental cuja natureza é compacta e indivisa, e por isso a singularidade permanece ilegítimada no todo natural. No segundo Reino, a bela individualidade ética do mundo Grego, o espírito aprofunda sua substância frente ao reino natural, adquire conteúdo positivo como personalidade. Entretanto, a unidade substancial do finito e do infinito é herdada pela tradição e sua origem, “reminiscência obscura mergulhada na sombria profundidade das imagens tradicionais”⁸⁴², é ainda misteriosa (só será revelada, enquanto conceito, pelo próprio Hegel)

No terceiro, o reino Romano, o Espírito aprofunda sua autoconsciência e eleva sua individualidade, assumindo, assim, a configuração de uma universalidade, mas ainda universalidade meramente abstrata e, portanto, refém de uma oposição infinita frente a objetividade. Esse reino, eivado o pela oposição infinita e pelo princípio indiferenciante da igualdade abstrata, produziu a mistura dos contrários na grave crise da História; o Império Romano termina, pois, como a monstruosidade do poder arbitrário que assegura a igualdade:

§ 357: Neste reino, a diferenciação completa-se até a dilaceração infinita da vida ética nos extremos da autoconsciência privada pessoal e da universalidade abstrata. Partindo da intuição substancial de uma aristocracia frente ao princípio da personalidade livre na forma democrática, a contraposição desenvolve-se, segundo aquele aspecto, até a superstição e a afirmação de uma violência ávida, fria, e segundo esse, até a corrupção de uma população, e a dissolução do todo termina na infelicidade universal e na morte da vida ética, na qual as individualidades dos povos perecem na unidade de um Panteão, todos os indivíduos singulares decaem ao nível de

⁸⁴⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 310.

⁸⁴¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 310.

⁸⁴²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 314.

peças privadas e iguais, com direitos formais, os quais, por conseguinte, apenas mantêm unidos um arbítrio abstrato, que se impulsiona ao monstruoso⁸⁴³.

Resta ainda o quarto e último Império Mundial, que receberá o princípio superior do Espírito autoconsciente e sucederá o Império Romano. O povo para o qual o Espírito “migrou” é o povo do norte, a subjetividade nórdica que tem a missão de concretizar a Ideia como *Império Germânico*:

§ 358: A partir dessa perda de si mesmo e de seu mundo e da dor infinita da mesma, como o povo israelita fora preparado, o espírito reprimido dentro de si apreende, no extremo de sua negatividade absoluta, no ponto de inflexão sendo em si e para si, a positividade infinita desse seu interno, o princípio da unidade da natureza humana e divina, a reconciliação enquanto verdade e liberdade objetivas que apareceram no interior da autoconsciência e da subjetividade, que para realizar-se foi confiada ao princípio nórdico dos povos germânicos.⁸⁴⁴

Como toda Pedra Filosofal só é obtida ao fim de um processo de purificação, parece razoável crer que o Estado de Hegel é o Império Germânico que será, no *destino sério do combate*, a realização da suprema ordem ética. Por outro lado, se Hegel *sabe* que os agentes realizam o *fim* mesmo sem o saberem, é porque o fim é claro somente para ele, que detém o domínio conceitual do processo histórico. A reconciliação após o negativo-dialético da guerra mundial é a realização do *conceito* (indivisa-separada-reunida), obtido previamente na Lógica (Deus na eternidade); e como o Estado Racional é desenvolvido pelo conceito, apresentando a mesma estrutura formal de todo lógico-real, então a ordem final da história Mundial, o Império Germânico, deve coincidir, no fim, com o Estado idealizado por “Hegel”. Ademais, na medida em que o Estado racional é feito à imagem e semelhança do absoluto, não é mero acaso que ele detenha, na visão de Hegel, um *Direito absoluto* frente a outros povos.

Ainda, dado que a ação dos agentes históricos é inconsciente do fim, e dado que Hegel é consciente do fim, logo, o povo destinado a cumprir com a missão de realizar o Império da Razão é, curiosamente, o primeiro e único povo da história que se sabe como livre, que conhece o seu destino. Como o processo da realidade histórica “entrou” na mente de Hegel, o povo destinado a concretizar a Ideia é o mesmo da pátria do evocador das palavras mágicas que libertam do *infinito sofrimento* (§358) Aliás, muito antes da Filosofia do Direito, o *movimento* de transição do Espírito para a pátria de Hegel já havia sido teorizado, ou melhor, “previsto”, nas páginas da *Fenomenologia*:

⁸⁴³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 312.

⁸⁴⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 313.

595 [*Die absolute Freiheit*] A liberdade absoluta conciliou assim a oposição entre a vontade universal e a singular, consigo mesma; o espírito alienado de si, levado até o cúmulo de sua oposição, em que são ainda diferentes o puro querer e o puro querente, reduz tal oposição a uma forma transparente, e nela encontra-se a si mesmo. Como o reino do mundo efetivo passa ao reino da fé e da inteligência, assim também a liberdade absoluta passa de sua efetividade que a si mesma se destrói, para uma outra terra do espírito consciente-de-si; e ali, nessa inefetividade, ela tem o valor de verdadeiro. No pensamento do verdadeiro o espírito se reconforta, na medida em que o *espírito é pensamento*, e pensamento permanece; e sabe que esse ser, encerrado na consciência-de-si, é a essência perfeita e completa. Surgiu a nova figura do *espírito moral*⁸⁴⁵.

A frase acima diz respeito a um evento histórico, porém está codificada. A *Fenomenologia do Espírito*, como diz Voegelin, é um livro “escrito em um código mágico que o leitor deverá decifrar”. A decifração “é sempre muito difícil e em ocasiões impossível”⁸⁴⁶, mas, graças a uma carta que Hegel escreveu a Niethammer, em 29 de abril de 1814, obtém-se do próprio Hegel a decodificação histórica da referida passagem:

I may pride myself, moreover, on having predicted this entire upheaval. In my book [*Phenomenology of Spirit*], which I completed the night before the battle of Jena, I said on page 547: "Absolute freedom-which I had previously described as the purely abstract formal freedom of the French Republic, originating, as I showed, in the Enlightenment-passes out of its own self-destructive actuality over into *another Land* -I had in mind here a specific *land*- of self-conscious spirit, in which, in this inactual form, it passes for truth itself, and in which it takes refreshment in the thought of this spirit, inasmuch as such spirit *is and remains thought* and knows this being contained in self-consciousness to be the perfect and complete essence. The new form of *moral spirit* is at hand"⁸⁴⁷.

Basicamente, Hegel acreditava que a liberdade essencial do Geist autoconsciente viciou-se em sua versão da República Francesa por causa de uma abstração derivada da Ilustração, degenerando em violência e terrorismo. Apesar disso, existe uma verdade nessa liberdade abstrata que o Geist sabe apreciar sempre que permaneça como pensamento, como um momento do processo dialético. Se a ação universal degenerou-se em crise, o Espírito transitará para *outro país*, para a Alemanha de Hegel. A transição se efetiva na medida em que a liberdade francesa tornou-se apenas um “pensamento” no processo de autoconsciência que se torna plena no processo descrito na *Fenomenologia do Espírito*. Em “Hegel”, o Espírito moral renasceu junto ao povo nórdico, está presente em solo alemão.

Este é apenas um exemplo das dificuldades de interpretar a *Fenomenologia* e demais textos de Hegel. Kojève nos forneceu o seu próprio código para decodificar os eventos da primeira realidade transformados em pensamentos na mente de Hegel. A concepção de que o

⁸⁴⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II. p. 100.

⁸⁴⁶VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 189.

⁸⁴⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel: the Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 307.

Geist migrou para Alemanha, na decodificação de Kojève, está relacionada com a *imitatio* Napoleão. Na seguinte passagem da *Fenomenologia do Espírito*, Kojève acredita que Hegel elaborava sua relação com Napoleão:

Mas não é ainda *consciência-de-si*: obtém essa efetivação no movimento dessa oposição. Com efeito, essa oposição é antes a *continuidade indiscreta e igualdade* do 'Eu = Eu', e cada Eu *para si*, justamente se suprassume em si mesmo, por meio da contradição de sua pura universalidade, que ao mesmo tempo ainda resiste à sua igualdade com o outro, e dali se separa. Mediante tal extrusão, esse saber cindido em seu ser-aí retorna à unidade do Si; é o Eu *efetivo*, o saber universal *de si mesmo* em seu *Contrário absoluto*, no saber essente-dentro-de-si, que devido à pureza de seu isolado ser-dentro-de-si é ele mesmo o perfeitamente universal. O *sim* da reconciliação - no qual os dois Eu abdicam de seu *ser-aí* oposto - é o ser-aí do *Eu* expandindo-se em dualidade, e que aí permanece igual a si; e que em sua completa extrusão e [em seu perfeito] contrário, tem a certeza de si mesmo: é o deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como [sendo] o puro saber⁸⁴⁸.

Voegelin acredita que a interpretação de Kojève acerca de uma dialética entre a dualidade da ação universal (Napoleão) e saber total (Hegel), entre realização e revelação, perderia de vista a necessidade da síntese entre o homem e a natureza divina. Hegel não queria ser um filósofo da corte de Napoleão, mas sim o grande homem da história: “Não, Hegel não pretendia atuar no papel principal de uma comédia shaviana como *O filósofo do imperador*”.⁸⁴⁹ É que a Díada não é uma unidade estática, mas uma relação entre distintos momentos da consciência de Hegel, um ponto de transição para o interior da mônada do Ich, de modo que o deus que se manifesta revela ser, diz Voegelin, o mago que se transformou a si mesmo no Cristo reconciliador.

O papel como evocador do Império Alemão pressupõe, desde a base, a alienação do Eu filosófico de Hegel, assunto que já se tratou. É no sentido dessa deformação do Eu que Eric Voegelin interpreta a seguinte passagem da *História da Filosofia*:

Los filósofos están más cerca del Señor que aquellos que viven de las migajas del espíritu; ellos leen, o escriben los decretos del gabinete de Dios en su versión original; es su deber registrarlos. Los filósofos son los *mystai* que han estado presentes en la decisión en el santuario más recóndito⁸⁵⁰.

Para Voegelin, essa desdenhosa alusão à parábola de Lázaro e do homem rico (*Lucas: 16*) revela, melhor do poderiam fazer extensas explicações, a direção na qual estava se movendo a *libido dominandi* de Hegel: “a fim de ser él quien revela los decretos, debe reemplazar a cristo a la derecha de Dios. Y de hecho, elimina a Cristo. En la *Wissenschaft der*

⁸⁴⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, p. 142.

⁸⁴⁹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel*: un estudio de brujería, 2010, p. 192.

⁸⁵⁰HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, vol. iii (Jubiläumsausgabe, vol. 19), p. 96 *apud* VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel*: un estudio de brujería, 2010, p. 194.

Logik (1812) podemos admirar al nuevo cristo debidamente instalado en su lugar, promulgando el nuevo evangelio”⁸⁵¹.

Entende-se, assim, porque Hegel não queria ser o mero filósofo do imperador. É o imperador que realiza o destino revelado por Hegel: o “princípio da unidade da natureza divina e humana” como Império do Geist que migrou, não por acaso, para a Pátria de Hegel. Mas, ainda presa à *barbárie da representação*, a liberdade alemã não poderia alcançar efetividade, já que a Jerusalém celeste estava *impensada*:

§ 359: A interioridade do princípio, enquanto reconciliação e dissolução de toda oposição, ainda abstratas, que existem no sentimento enquanto fé, amor e esperança, desdobra seu conteúdo para elevá-lo à efetividade e à racionalidade autoconsciente, a um reino mundano, procedente do ânimo, da fidelidade e da associação cooperativa de livres, que nessa sua subjetividade é igualmente um reino do arbitrário rude sendo para si e da barbárie dos costumes - frente a um mundo do além, a um reino intelectual, cujo conteúdo é certamente aquela verdade de seu espírito, mas, enquanto ainda impensada, está envolta na barbárie da representação e, enquanto força espiritual sobre o ânimo efetivo, comporta-se enquanto uma violência terrível não-livre contra a mesma⁸⁵².

Por meio de Hegel, o reino do além está conceitualizado e pode enfim realizar-se. Como no movimento dialético do *Geist* cada estágio de sua manifestação conserva o saber apreendido de Si no anterior, o quarto Reino da marcha (no)ética é o ternário que atravessou a díada e retornou à unidade (3=1): o *Geist* que retornou a Si, o Círculo que contém em si os outros três círculos.

O *Opus* termina com a evocação da imagem do destino, a produção da Pedra Triádica – o sistema desenvolvido - após a crise do negativo:

§ 360: Visto que - na luta árdua desses reinos na diferença, que aqui alcança sua contraposição absoluta, e ao mesmo tempo enraizados em uma unidade e ideia, - o espiritual degrada a existência de seu céu em um aquém terreno e em uma mundanidade comum, na efetividade e na representação, ao contrário, o mundano eleva seu ser-para-si abstrato até o pensamento e o princípio do ser e do saber racionais até a racionalidade do direito e da lei, é a oposição em si que desaparece em uma figura sem marco; o presente despoja-se de sua barbárie e de seu arbítrio ilícito, e a verdade despoja-se de seu além e de sua violência contingente, de modo que a verdadeira reconciliação se tornou objetiva, que desdobra o Estado até ser a imagem e a efetividade da razão, no qual a autoconsciência encontra no desenvolvimento orgânico a efetividade de seu saber e de seu querer substanciais, tal como encontra na religião o sentimento e a representação dessa sua verdade enquanto essencialidade ideal, mas é na ciência que encontra o

⁸⁵¹VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, 2010, p. 194.

⁸⁵²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 313.

conhecimento livre, conceituado dessa verdade, enquanto uma e a mesma em suas manifestações que se completam, o Estado, a natureza e o mundo das ideias⁸⁵³.

3.2.1.7 A Purificação (mim)ética: a vontade (re)ordenada

O sangue é a expressão do Eu. O cristão esotérico via nas rosas vermelhas aquilo que, no sangue purificado e sublimado pelo princípio crístico, ou seja, no Eu purificado, eleva o homem até à sua entidade superior, aquilo que o corpo astral transmuta em Espírito-Próprio, que o corpo etérico transmuta em Espírito-Vida, e que o corpo físico transmuta em Homem-Espírito. Assim, na cruz rosada unida aos três raios de luz surge-nos, em profunda simbologia, o princípio crístico.” (Rudolf Steiner - Os Mistérios, uma poesia natalícia e pascal de Goethe)

Para realizar o plano, é preciso purificar a vontade profana (natural) elevando-a ao universal (espiritual). No parágrafo §4º, Hegel explica que é a partir do reino propriamente espiritual do homem (vontade e a consciência) que o sistema ético deve ser construído:

4 - O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.⁸⁵⁴

Para produzir o império da liberdade realizada, não basta direcionar a vontade rumo ao seu destino (libertação), deve-se antes purificá-la, uma etapa necessária em todo processo alquímico. Primeiro, Hegel separa (*separatio*) a confusão inicial entre espírito e natureza. Uma vez isolado o elemento espiritual, é possível conformar-se ao mundo natural dado (segunda fase) ou construir, pelo conceito, o império da razão (terceira fase). A segunda natureza (ética) é o modelo de vontade objetiva, que remedia a primeira natureza, direcionando-a para o fim universal (reconciliação).

O trabalho (do conceito de vontade) possui três fases e funciona como uma alquimia noética. Primeiro, tem-se o momento da pura identidade (do Espírito):

a) O elemento da pura indeterminação ou da pura reflexão do eu em si mesmo, e nela se evanesce toda a limitação, todo o conteúdo fornecido e determinado ou imediatamente pela natureza, as carências, os desejos e os instintos, ou por qualquer intermediário; a infinitude ilimitada da abstração e da generalidade absolutas, o puro pensamento de si mesmo.⁸⁵⁵

No primeiro nível, a purificação ocorre pela eliminação do mediador profano (natureza, o outro, ou qualquer intermediário). É a *separatio*. Na adição ao §4, Hegel explica

⁸⁵³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 313-314.

⁸⁵⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 12.

⁸⁵⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 13.

aos discípulos que o “espíritu es el pensamiento y el hombre se diferencia del animal por medio del pensamiento”, e que pelo pensamento transforma-se o mundo exterior em interior: “Cuando pienso un objeto, lo transformo en pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío”.⁸⁵⁶ Pelo pensamento, o homem deve conceber o universal e torná-lo algo “seu”: “Toda representación es una universalización y ésta le pertenece al pensamiento. Hacer algo universal quiere decir pensarlo”.⁸⁵⁷ Hegel usa referências místico-teológicas para explicar essa união: “Del mismo modo como Adán le dijo a Eva «eres carne de mi carne y hueso de mi huesos», así dice el espíritu «es espíritu de mi espíritu» y lo extraño ha desaparecido”.⁸⁵⁸ O processo de purificação envolve, assim, a dissolução da vontade (ainda preso ao desejo animal, sem racionalidade) no saber-vontade universal: “El yo es el pensamiento y también lo universal. Cuando digo Yo abandono toda particularidad: el carácter, las condiciones naturales, los conocimientos, la edad. Yo es completamente vacío, puntual, simple, pero activo en esa simplicidad”.⁸⁵⁹ Pelo pensamento, o Espírito chega então ao Eu universal. Nas adições, sempre rica de imagens, Hegel indica que o primeiro momento é o mesmo que ocorre no ascetismo hindu, em que asceta se eleva da ilusão do mundo sensível identificando-se com a mente cósmica, por meio da qual purifica sua vontade:

Entre los hindúes, por ejemplo, se considera que lo más elevado es' permanecer en el saber de la simple identidad consigo mismo, mantenerse en el espacio vacío de la interioridad como la luz incolora en la intuición pura, y renunciar a toda actividad de la vida, a todo fin, a toda representación. De este modo el hombre llega a Brahman; ya no hay ninguna diferencia entre el hombre finito y Brahman, toda diferencia ha desaparecido en esa universalidad.⁸⁶⁰

Sem esse exemplo, perder-se-ia de vista a natureza mimética desde o início do processo. Nesse estágio, o Eu pessoal confunde-se com o Eu cósmico, abolindo-se a diferença entre vontade finita e infinita. Enquanto ideal político, esse primeiro momento (de pura identidade), ao passar ao reino ético, converte-se em crise (mimética), já que não há mediação (termo médio), tal como se viu na Revolução Francesa, que Hegel retoma como exemplo:

⁸⁵⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 79.

⁸⁵⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 79.

⁸⁵⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 80.

⁸⁵⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 80.

⁸⁶⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 83.

De un modo más concreto aparece esta forma en el fanatismo activo de la vida política y religiosa. A ella corresponde por ejemplo el período del terror en la Revolución francesa, en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad. Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el Pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad⁸⁶¹.

O Eu não pode permanecer nesse primeiro momento. Deve passar à segunda fase (diferença) O segundo momento é diferença: o Eu determina-se, mas o conteúdo é contingente. Ao encarar o mundo real, o Eu pode conformar-se ao conteúdo dado pela natureza ou produzir um mundo pelo conceito do espírito:

b) Ao mesmo tempo, o Eu é a passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, a delimitação e a posição de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto. Pode este conteúdo ser dado pela natureza ou produzido a partir do conceito do espírito. Com esta afirmação de si mesmo como determinado, o Eu entra na existência em geral; é o momento absoluto do finito e do particular no Eu⁸⁶².

Como a mente se modela pela que deseja (e vice versa), se o Eu deseja o finito e o particular, a vontade ainda está mediada pela natureza e pelo mundo social construído desde a natureza. Contrária ao espírito universal, em sua unilateralidade esse Eu é desejo, negatividade excludente.

A contradição entre natureza e Espírito resolve-se, então, no terceiro momento do conceito: “A vontade é a unidade destes dois momentos: é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, a individualidade”.⁸⁶³

O momento especulativo do conceito é a liberdade realizada: a vontade particular realiza a vontade universal e a vontade universal realiza-se na particular. Ambas não se confundem; tampouco se distinguem absolutamente. Antes, tem-se a produção de uma unidade: o Eu finito, embora não se confunda com o Eu infinito, adequa sua vontade à Universal (teleologia da Ideia).

Está dada a estrutura básica do processo. Cabe apenas desenvolver o conteúdo antropológico.

Para que a vontade particular chegue a realizar a universal sem negar a universalidade, é necessário que exista em si mesmo o modelo universal, sem o qual a vontade individual não poderia se mediar. Hegel cria, pois, um espelho para designar o que chama de *conceito*

⁸⁶¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 83.

⁸⁶²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 14.

⁸⁶³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 16.

abstrato da ideia de vontade: “a vontade livre que quer a vontade livre” (§27).⁸⁶⁴ A vontade (racional-especulativa) “é essa atividade que se medeia dentro de si e como retorno para dentro de si” (§7)⁸⁶⁵. A vontade que se libertou da natureza é aquela que retornou a si mesma superando a queda da imediação natural. Isso não significa que a natureza, em si mesma, seja má. Filósofos herméticos e alquimistas em geral acreditam poder redimir a natureza. Isso vale para Hegel, que pretende “espiritualizar” a natureza decaída, desenvolvendo a razão inerente à natureza:

11 - A vontade que ainda só em si é vontade livre é a vontade imediata ou natural. As determinações diferenciadoras que o conceito, ao determinar-se a si mesmo, situa na vontade surgem na vontade imediata como um conteúdo imediato, são os instintos, os desejos, as tendências, nos quais a vontade se encontra determinada por sua natureza. Este conteúdo e o seu desenvolvimento provêm sem dúvida do que há de racional na vontade e são, portanto, racionais em si, mas, abandonados a esta forma imediata, não adquirem a forma da racionalidade. Para mim tal conteúdo constitui decerto o meu em geral, mas forma e conteúdo são ainda diferentes. A vontade é assim finita em si mesma⁸⁶⁶.

A queda do homem consiste em determinar-se pela natureza, tomando como “sua” vontade o que é mero desejo.⁸⁶⁷ Por isso, o estado inicial (o impulso do Eu) não chega a ser nem bom nem mau, mas depende do livre arbítrio desde a base. Essa dialética do instinto aparece no §18:

18 - Na apreciação dos instintos, a dialética manifesta-se do seguinte modo: como imanentes e positivas, as determinações da vontade imediata são boas, e o homem é caracterizado como naturalmente bom. Mas na medida em que tais determinações são naturais, e portanto opostas à liberdade e ao conceito do espírito, e negativas têm de ser eliminadas. O homem merece então o título de naturalmente mau. O que decide entre as duas afirmações é também, deste ponto de vista, o livre-arbítrio.⁸⁶⁸

A vontade determinada pela natureza (imediata) forma então um sistema que “consiste num conjunto e numa diversidade de instintos; cada um deles é absolutamente o meu ao lado de outros, e é ao mesmo tempo geral e indeterminado, dispondo de toda a espécie de objetos e de meios para se satisfazer”⁸⁶⁹ (§12). Basicamente, é o reino da confusão que já se abordou

⁸⁶⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 71.

⁸⁶⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 51.

⁸⁶⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 19.

⁸⁶⁷Agregado. Instintos, deseos e inclinaciones también tiene el animal, pero no tiene voluntad y debe obedecer al instinto si nada exterior se lo impide. El hombre, en cambio, en cuanto totalmente indeterminado, está por encima de los instintos y los puede determinar y poner como suyos. El instinto está en la naturaleza, pero que yo lo ponga en este yo depende de mi voluntad, que no puede por lo tanto alegar que está en la naturaleza. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 91).

⁸⁶⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 24.

⁸⁶⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 20.

como crise mimética. Para Hegel, esse estado de natureza *resolve-se a si mesmo*⁸⁷⁰ (§12): é o trabalho dos heróis na fundação da cultura. Essa decisão finda o estado de indeterminação (massa confusa), mas ainda não realiza a liberdade. Cria, porém, as condições objetivas para realizá-las. A liberdade envolve, pois, o trabalho da razão. Graças ao livre arbítrio, o homem pode decidir assumir um ou outro *modo* de comportamento. Esse é o drama simbolizado no pecado original. Adão e Eva poderiam determinar-se segundo a vontade de Deus (o bom modelo, o Espírito) ou segundo o “próprio” desejo (na verdade o desejo de um outro, o *mau modelo* representado simbolicamente pela serpente que espalhou o veneno do negativo na criação). Hegel toma partido, quanto à natureza do homem, pela visão cristã do pecado original. Ela apresenta a má determinação da vontade (a queda na natureza) e sua ulterior libertação. A teoria ética de Hegel é baseada neste insight teológico, que na verdade vem de Jacob Böhme: o desejo que leva à oposição com o Espírito (Deus) é superado pela restauração da mediação divina (libertação da natureza):

La doctrina cristiana de que el hombre es por naturaleza malo es más elevada que la que lo considera bueno; se la debe comprender, por lo tanto, en su interpretación filosófica. En cuanto espíritu el hombre es una criatura libre, que no debe dejarse determinar por impulsos naturales. El hombre, por lo tanto, en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse. Este significado tiene la doctrina del pecado original, sin la cual el cristianismo no sería la religión de la libertad⁸⁷¹.

O cristianismo é a religião da liberdade porque ela ensina a remediação necessária à superação da Queda. Aliás, esse é o conteúdo teológico que a ciência do Direito deve desenvolver:

19 - Com o nome de purificação dos instintos, representa-se em geral a necessidade de os libertar da sua forma de determinismo natural imediato, da subjetividade e da contingência do seu conteúdo, para os referir à essência que lhes é substancial. O que há de verdade nesta aspiração imprecisa é que os instintos devem reconhecer-se como o sistema racional de determinação voluntária. Apreendê-los assim conceitualmente constitui o conteúdo da ciência do direito.⁸⁷²

Uma vez que a universalidade formal (modelo ético de vontade) produziu-se como cultura, ela passa a *modelar* as vontades particulares:

“20 - Aplicada aos instintos, a reflexão traz-lhes a forma da generalidade representando-os, medindo-os, comparando-os uns com os outros, também com as suas condições e suas conseqüências e ainda com a satisfação total deles (felicidade). Assim os purifica exteriormente de sua ferocidade e

⁸⁷⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 20.

⁸⁷¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 98 (§18)Agregado.

⁸⁷²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 24.

barbárie. Ao produzir-se esta universalidade do pensamento, a cultura adquire um valor absoluto”.⁸⁷³

No comentário, Hegel diz que a cultura é “precisamente lo que impone lo universal”⁸⁷⁴. A cultura tem, assim, o papel de *informar* a vontade ética e *reformatar* o desejo natural. Obviamente, sem o fator mimético da natureza humana não haveria cultura. Ainda que o pensamento eleve determinados comportamentos ao nível cultural, sem *imitatio* não há *modo de vida* comunitário nem é possível exigir determinado *modus operandi* de seus agentes. Diferente da *moda*, que é imitação de modelos particulares passageiros e indiferentes à vida ética, a cultura fornece o modelo comportamental universal. Assim sendo, a vontade que quer o universal precisa aprender a ver essa universalidade onde ela já está concretizada, assim como deve concretizá-la onde ela não ainda não existe. Isso é a realização (verdade) da Idea: “A partir do momento em que o conteúdo, o objeto e o fim do querer passam a ser ele mesmo, o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também a vontade livre para si: é a Ideia em sua verdade” (§21)⁸⁷⁵.

O homem pode realizar essa façanha porque é capaz de tornar sua vontade finita adequada ao infinito: a vontade infinita torna-se, assim, efetiva (§22). Como o mundo adequado ao Espírito é o da vontade que não apresenta oposição infinita, se a exterioridade ainda apresenta resistência, a liberdade é (ainda) *potentia*. Só o espírito purificado do desejo sensível (natureza) desenvolve-se plenamente no mundo, como *efetivamente infinito* (*infinitum actu*): “Na vontade livre, o que é verdadeiramente infinito tem efetividade e presença - ela mesma é essa ideia presente dentro de si”⁸⁷⁶ (§22).

Basicamente, Hegel repete esquema circular, agora aplicado à vontade. A vontade ética é a intencionalidade reconciliada com a natureza, o espírito que emergiu da natureza e que retornou a si religando-se (especulativamente) com a razão: o desejo alienado está superado, e a natureza, espiritualizada. Esse movimento constitui o círculo aquisitivo da cultura. O Espírito Objetivo, por sua vez, é a pedra de toque para superar o círculo da natureza. No comentário ao parágrafo §22, Hegel retoma o esquema dialético para designar as

⁸⁷³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 25.

⁸⁷⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 99.

⁸⁷⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 25. Esse movimento de remodelação do eu, superando o desejo natural e erguendo no mundo a universalidade da vontade, está disposta na nota explicativa do §: *Nota* - A consciência de si da vontade enquanto desejo e instinto é sensível e, como todo o sensível, significa a exterioridade e, por conseguinte, a exterioridade para si da consciência de si. A vontade reflexiva contém o duplo elemento sensível e universal do pensamento; a vontade que existe em si e para si tem por objeto a mesma vontade como tal, quer dizer, ela mesma em sua universalidade. A universalidade é precisamente isso de a imediatidade da natureza e da particularidade que selhe acrescenta, quando produzidas pela reflexão, serem nela ultrapassadas. Tal supressão e tal passagem ao plano do universal é o que se chama a atividade do pensamento. A consciência de si que purifica o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim e o ergue àquela universalidade atua como pensamento que se estabelece na vontade.

⁸⁷⁶Linhas funda. de fil. do D. p. 69

duas circularidades (negativa e positiva): ⁸⁷⁷ o mal é a contradição entre *nous* e *physis*, infinitamente opostos. A separação do *nous* e *physis* é uma etapa do movimento dialético, no qual está dada a possibilidade de que o espírito, pela razão, transforme a natureza. Só então se pode realizar o verdadeiro círculo, no qual o Espírito naturalizou-se e a natureza espiritualizou-se. A natureza não é eliminada, portanto, mas redimida ou transformada graças ao mundo ético construído pelo Espírito.

Essa transfiguração só pode ser compreendida especulativamente: “O universal em si e para si é aquilo a que se chama o racional e só pode ser concebido de um modo especulativo”⁸⁷⁸ (§24). Deve-se raciocinar com um místico, “passivamente”, introjetando o movimento circular, para assim intuir que é o destino do Espírito querer a sua “própria” vontade:

27 - O destino absoluto ou, se se quiser, o instinto absoluto do espírito livre, que é o de ter a sua liberdade como objeto (objetividade dupla pois será o sistema racional de si mesma e, simultaneamente, realidade imediata) (§ 26s), a fim de ser para si, como ideia, o que a vontade em si - uma palavra, o conceito abstrato da ideia da vontade - é, em geral, a vontade livre que quer a vontade livre.⁸⁷⁹

Que esse movimento especulativo seja propriamente mimético, um comentário ao §26, em que trata do retorno infinito da vontade como fusão de vontades (subjéctiva e objectiva), é particularmente exemplificativo:

la voluntad objetiva es también aquella en la que hay verdad. En ese sentido, la voluntad de Dios y la voluntad ética son objetivas. Finalmente, también puede llamarse objetiva la voluntad que está completamente hundida en su objeto, tal como la voluntad infantil, que en su confianza carece de libertad subjéctiva, o la del esclavo, que no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad. En ese sentido es objetiva la voluntad que es dirigida y manejada por una autoridad extraña, y aún no ha consumado el infinito retorno sobre sí.⁸⁸⁰

A criança e o escravo imitam o pai e o senhor de forma inconsciente. É uma vontade sem consciência, ação dirigida por um outro. O Eu plenamente consciente de seu fim, de seu destino, abraça a vontade ética como sua própria vontade, reconhece a “sua” vontade como a vontade universal corporificada nas instituições éticas. A produção desse Eu Universal, no

⁸⁷⁷ Agregado. Se ha representado con razón la infinitud con la figura de un círculo, pues la línea recta va siempre más allá y señala la mala infinitud, meramente negativa, que, al contrario de la verdadera infinitud, no tiene un retorno sobre sí. La voluntad libre es verdaderamente infinita porque no es una mera posibilidad o disposición, sino que su existencia exterior es su interioridad, es ella misma. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 102.

⁸⁷⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios da filosofia do direito*, p. 28.

⁸⁷⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios da filosofia do direito*, p. 30.

⁸⁸⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* p. 105.

qual os eus particulares ligam suas vontades, é a tarefa da Ciência do Direito, que desenvolve um reino de mediações da vontade.

3.2.2 A totalidade ética: um reino de mediações

*A pedra é a coisa intermediária entre os corpos perfeitos e imperfeitos, e o que a própria natureza começou será levado à perfeição pela Arte*⁸⁸¹. (Carl Gustav Jung)

Na teoria política de Hegel, é por intermédio do Direito que a liberdade humana é assegurada, pois a genuína liberdade exige a mediação. A liberdade deve tornar-se efetiva, não pode ser um mero desejo. Devido a isso, onde há direito há liberdade. No Estado o Direito é conscientemente reconhecido, embora implicitamente esteja “presente” na família, na sociedade civil, nas corporações e no comércio. Como explica Thadeu Weber⁸⁸², “a liberdade é o princípio orientador e fundamentador da *Filosofia do Direito* de Hegel”. Por isso, “falar de justiça significa indicar suas formas de concretização”, e, nesse sentido, “fazer justiça significa assegurar a liberdade em suas instâncias mediadoras das estruturas jurídicas e sociais. O sistema do Direito é o próprio reino da liberdade realizada.”⁸⁸³

O Direito, como efetivação dessa liberdade, é garantido por todas essas instâncias de mediação da vontade. A liberdade existe, portanto, em cada uma dessas esferas - e graças a elas.

Que a Filosofia do Direito seja um reino de mediações, isso decorre da própria função da Pedra Filosofal, concebida como *intermediária entre os corpos perfeitos e imperfeitos*. A ordem ética requer, para tanto, uma primeira mediação que estabelece a distinção entre o Bem e o Mal. Essa é a tarefa da esfera Moral.

3.2.2.1 A Moralidade: a mediação abstrata

O plano da moralidade é subjetivo. Embora seja ainda uma liberdade formal, é importante porque nessa esfera o sujeito apreende a intenção e as consequências de suas ações. Tal apreensão pressupõe a consciência (moral) do Bem, definido como “a ideia enquanto unidade do conceito da vontade e da vontade particular”.⁸⁸⁴ Essa definição pretende abolir a contradição entre vontades particulares. A efetividade – do Bem - advém da suprassunção da diferença entre seus elementos intrínsecos – o direito abstrato, o bem-estar

⁸⁸¹JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*, p. 189.

⁸⁸²WEBER, Thadeu. *Direito, Justiça e liberdade em Hegel*. Textos & Contextos (Porto Alegre), v. 13, n. 1, p. 20 - 30, jan./jun. 2014, p. 21.

⁸⁸³WEBER, Thadeu. *Direito, Justiça e liberdade em Hegel*. Textos & Contextos (Porto Alegre), v. 13, n. 1, p. 20 - 30, jan./jun. 2014, p. 21.

⁸⁸⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p 143.

(desejo realizado) e a subjetividade – conservados como autônomos e coerentes entre si: é “a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo” (§129).⁸⁸⁵

O bem-estar imediato não tem validade enquanto é ser-aí (a mera vontade do singular), mas enquanto é mediado, enquanto é na ideia (no racional que vem a ser). Na Idea, o bem estar tem conteúdo universal, pressupondo o reconhecimento do bem geral – o Bem como conjunto harmônico do bem-estar geral, mediados pelo conceito. Neste plano, o Bem é tanto o dever-ser da vontade como o que vem a ser por meio dela. A vontade, na medida em que deve ser racional, tem no Bem a sua referência e sua regulação. Por isso “o Bem, enquanto necessidade de ser efetivo pela vontade particular e, ao mesmo tempo, enquanto substância dessa vontade, tem o *direito absoluto* contra o direito abstrato da propriedade e dos fins particulares do bem-estar”.⁸⁸⁶ Nessa função mediadora, cada momento do próprio Bem (a liberdade no direito abstrato e a satisfação dos fins particulares da vontade), só tem validade quando se medeiam por ele. Fora da unidade mediada, os elementos (direito abstrato e satisfação dos interesses) tornam-se unilaterais e perdem sua validade, pois só a possuem na medida em que são “conforme e subordinado”⁸⁸⁷ ao Bem (§130): a vontade subjetiva tem valor e dignidade na conformidade ao Bem, em seu discernimento e intenção (§131).

Mas o plano da moralidade é ainda uma mediação puramente externa, conformidade meramente abstrata: “o Bem é aqui ainda essa *ideia abstrata* do Bem, assim a vontade subjetiva ainda não está posta como admitida nele e conforme a ele”⁸⁸⁸ Há, sem dúvida, uma mediação que se estabelece na relação entre vontade subjetiva e o Bem: a vontade efetiva-se por meio do Bem (§131). Pensando-se ainda no plano abstrato, o Bem deve ser o essencial da vontade particular, que tem a obrigação de realizar o conteúdo do Bem, isto é: “realizar o direito e cuidar do bem-estar, de seu próprio bem-estar e do bem-estar em uma determinação universal, do bem estar do outro”⁸⁸⁹(§134).

Como unidade do bem de um e de todos, o Bem é uma determinação universal abstrata que está em oposição com o *outro momento* da Idea: a particularidade regida pela sua subjetividade. Como livre que é, a particularidade (“em sua universalidade refletida dentro de

⁸⁸⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio, p. 143.

⁸⁸⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio, p. 143.

⁸⁸⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio, p. 143.

⁸⁸⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio, p. 143

⁸⁸⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio, p. 144.

si”⁸⁹⁰), possui dentro de si a certeza absoluta, o que a leva decidir-se e a determinar-se por si mesma. Essa liberdade interior pressupõe contingência, e como tal pressupõe a capacidade de conhecer o Bem, sem o qual não poderia a subjetividade determinar-se de um modo ou de outro. Tal capacidade é o que Hegel denomina de *consciência moral* (§136)⁸⁹¹. Ela é verdadeira quando é a disposição de espírito de querer o que é bom em si e para si. Logo, a consciência moral já pode apreender a diferença entre o certo e o errado, obrigações e direito, que são princípios estáveis (§137). A fixação desta diferença é essencial para evitar a confusão moral:

“A certeza moral exprime que se justifica absolutamente que o sentimento de si saiba em si mesmo e por si mesmo o que são o direito e o dever, nada reconheça senão o que sabe ser o bem e que tal sentimento é ao mesmo tempo a afirmação de que o que sabe e assim quer é, na verdade, direito e dever” (137)⁸⁹².

Em síntese, o plano da moralidade é o da autoconsciência e da ciência do Bem, mediação abstrata que permite situar e aprender a diferença moral. Entretanto, como momento do conceito, a moralidade é ainda mediação imperfeita. Em princípio, ela deve vir a ser perfeita, mas enquanto é apenas abstrata, é contingente, e como tal originariamente ambígua:

“A ambiguidade, no que se refere à consciência moral, reside por isso em que ela é pressuposta na significação dessa identidade do saber e do querer subjetivos e do Bem verdadeiro, é ela assim afirmada e reconhecida como algo sagrado, e igualmente enquanto reflexão apenas subjetivada autoconsciência dentro de si pretende a autorização que aquela identidade mesma recebe apenas em virtude de seu conteúdo racional válido em si e para si” (§137).⁸⁹³

Essa frase apresenta a “complicação” da mediação puramente abstrata. O Bem é o que deve ser feito, mas quando não há referências concretas para vontade se guiar, esta pode pressupor estar agindo Bem quando na *verdade* está agindo mal. Hegel expõe, assim, o *próblema* do subjetivismo moral absoluto, que toma a si próprio como referência de seu agir, e justifica sua ação a partir de si mesmo. Nesse caso, o Bem (na pura abstração da vontade subjetiva) já não aparece como um Outro: a subjetividade absolutizada *confunde* seus desejos e intenções com o seu próprio pensamento acerca do que considera o Bem. Porque está em absoluta mediação consigo mesmo, o Eu não possui critérios forâneos para medir sua vontade: não discerne o seu “bem” do verdadeiro Bem. O problema moral da modernidade

⁸⁹⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*, p. 148.

⁸⁹¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*, p. 148.

⁸⁹²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 121.

⁸⁹³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*, p. 149.

reside, pois, nessa *idiotice*. Não querendo obedecer a nenhuma ordem exterior porque se crê autossuficiente, o homem moderno acaba sem saber como determinar-se.

Como a opinião subjetiva pode ou não ter validade (pode realizar a essência do Bem ou ser mera aparência dele), a subjetividade, isolada, crê poder ditar o que é o Bem a partir apenas de si mesma (§138). A suprema tragédia é que o sujeito pensa realizar o Bem, e até mesmo vê no ser-aí de sua vontade a realização do Bem, mas como *verdade* o seu agir é o contrário do que afirma e pretende ser. Nisso reside a destruição do Direito e da moralidade objetiva.

Em sua pura indeterminação inicial, a autoconsciência tem a capacidade de bem ou mal determinar-se. É o campo da pura contingência. Pode “tomar por princípio tanto o *universal em si e para si* como o *arbitrário*, a *particularidade própria* acima do universal, e de realizá-la por seu agir – e de ser *má*” (§139)⁸⁹⁴. O Mal e a moral têm, por isso, um fundo em comum: a consciência (certeza de si mesmo sendo para si). O que os diferencia é a mediação. Na falta de maiores critérios para determinar o “mistério” do Mal, Hegel concebe-o de forma especulativa. Nas entrelinhas, sua explicação evoca o mito da Queda do Éden, e segue nisso a mística de Jacob Bhöme, muito embora não o cite. O Mal é a autocontradição da vontade, ambiguidade que faz com que a particularidade exista como *algo duplo*: “oposição da natureza contra a intrinsecidade da vontade que, nesta oposição, apenas é um “para si” relativo e formal e apenas pode adquirir o seu conteúdo nas determinações da vontade natural, do desejo, do instinto, das tendências, etc”⁸⁹⁵.

A intuição do Mal como o *duplo* e *ambíguo* advém do fundo mitológico das teses de Hegel. O duplo é oposição ao Uno (universal): é a vontade que seguiu o desejo - mediado pela serpente – e que se colocou contra a vontade original prévia ao pecado. A vontade natural original é indiferenciada. Mas, a partir da *Queda*, estabelece-se a separação do aspecto animal e racional do homem: a vontade natural desdobrou-se e então surgiu, para a consciência, a oposição entre natureza e razão. O Eu determina-se frente a elas. O “mistério” do Mal é, pois, puramente especulativo: a necessidade da queda reside na capacidade apreender a diferença entre o Bem e o Mal. Da necessidade do Mal resulta a consideração de que ele é *o que não deve ser*, ou melhor, o que deve ser suprassumido. Significa dizer que não se deve permanecer na cisão, porque dela resulta a contingência na determinação da vontade. Pois o mal se instala na determinação puramente animal da vontade: quando a vontade toma os desejos e os instintos “por princípios da determinação do seu conteúdo com o caráter de contingência que,

⁸⁹⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado* em compêndio, p. 150.

⁸⁹⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado* em compêndio, p. 151.

como naturais, possuem, e quando lhes acrescenta a forma de particularidade que neste nível ela tem, a vontade surge oposta ao universal como objetividade interior, como Bem”.⁸⁹⁶ Como se determinou mal podendo bem determinar-se, o sujeito tem culpa de seu Mal. O Bem lhe surge como oposição exterior à interiorização de sua vontade, que é má *em si*, mas *para si* é boa.

Ao agir mal, tendo a consciência de seu mal e afirmando-se como bom, o sujeito é pura *hipocrisia*: “o vértice mais alto da *subjetividade afirmando-se como o absoluto*” (§140)⁸⁹⁷. No plano coletivo, essa condição é desastrosa, *porque é a crise da perda da diferença devido à perda da referência*: “A forma mais requintada do mal, aquela em que o mal se dissimula em bem e inversamente, e em que a consciência, conhecendo-se como a força disso, se crê absoluta, constitui o grau extremo da subjetividade no ponto de vista moral.” É o mal do mundo moderno: “graças a uma frivolidade do pensamento que neste aspecto mascarou um conceito profundo e se arroga o nome de filosofia tal como dá ao mal o nome de bem”.⁸⁹⁸

A palavra *hipocrisia*, que Hegel denuncia como a ambiguidade derivada da aparência de bondade, tem, no seu étimo, o sentido que revela a natureza indiferenciada do mal. *Hipocrisia* vem do grego *hypokhrinesthai*, significa representar um papel, fingir e dissimular e era usada para designar atores e declamadores. Ela indica, assim, um tipo de imitação, que é associada ao maléfico por conta de outro sentido, o de *estar abaixo da crítica* (*hypós+krinein*). Estar abaixo da crítica é estar em uma condição ou estágio prévio à separação entre o bem e o mal, portanto, na indiferenciação mimética. Não por outra razão, um dos sentidos da palavra *hipokrienei* é também religioso, e significa *distinguir o oculto*: por isso os transe religiosos buscam emular esse estado de perda de referência, a crise mimética que está na “base” e desde a qual tudo surge, para assim estabelecer culpa desde o puramente contingente.

Hegel diagnosticou a crise moderna como automediação subjetiva absoluta (ausência de mediação objetiva). Dessa condição decorre uma série de vicissitudes morais, que Hegel elenca com maestria. O conjunto dessas contradições deve ser explorada pela ciência do direito. Cabe aqui, apenas, apontar o fundamental: o Mal como derivado da determinação do Eu a partir de si mesmo. Por isso a vontade, diz Hegel, não quer o mal pelo mal, quer o Bem, mas como o Bem é tomado como um universal puramente abstrato, ele é um conceito que não

⁸⁹⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 124.

⁸⁹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*, p. 152.

⁸⁹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*, p. 152.

comporta diferença interior, então *a consciência age mal pensando agir bem*. O resultado é a crise mimética diagnosticada como inferenciação moral:

“Num tal bem abstrato desaparecem todas as diferenças entre o bem e o mal e todos os deveres reais. Assim, querer apenas o bem e ter na ação uma boa intenção antes constitui o mal, se nessa abstração se situa o bem desejado e se, portanto, a determinação dele é abandonada ao livre-arbítrio do sujeito”.⁸⁹⁹

O sujeito quererá ser julgado conforme sua boa consciência e intenção, e não conforme a objetividade moral. O agente dirá que o roubo cometido é uma justa expropriação, ou que o homicídio é justa retribuição – já que ele vê, no outro, o Mal, e em si mesmo, o Bem. O problema pode ser agravar consideravelmente se aquele que deve julgar o agente estiver acometido da mesma pneumopatologia: declarará que o crime é justo, e que o criminoso é um herói.

Com esse diagnóstico, Hegel põe abaixo o subjetivismo moral radical da modernidade. Os comentadores, de um modo geral, atribuem a crítica hegeliana ao modelo moral de Kant, e dizem que tal crítica seria até exagerada⁹⁰⁰. De qualquer sorte, a crítica revela, antes de tudo, um retrato da crise moderna como produto de uma pretensa autonomia absoluta do sujeito, cujos efeitos já se viram no diagnóstico hegeliano da crise mimética da Revolução Francesa.

3.2.2.2 A restauração do Modelo de vontade

A saída que Hegel encontrou para o problema é digna de um pensador de alto escalão. O problema está na contingência da vontade: o subjetivismo toma a si mesmo como fundamento racional de sua ação, e, portanto, nega a mediação externa – a heterodeterminação própria do mundo antigo. Hegel, então, parte da própria condição moderna, o modelo subjetivista do Eu autodeterminado, porém, num toque de gênio, retoma o antigo modelo clássico da vontade heterodeterminada, conciliando-a com a exigência moderna. Como ele faz isso? Hegel concebe uma teoria na qual *o sujeito se determina a partir de sua própria vontade, porém mediada por uma vontade exterior que não lhe é estranha*.

Escapa-se do problema moderno sem cair na concepção clássica. O sujeito não realiza a sua própria vontade nem a vontade do outro, mas a de ambos. Como isso é possível? Charles Taylor coloca a solução nestes termos:

“É que Rosseau, Kant, tanto os protagonistas revolucionários quanto os liberais da autonomia radical, todos definiam liberdade como liberdade *humana*, a vontade como *vontade humana*. Hegel, em contrapartida, acreditava ter demonstrado que o ser humano consegue a sua identidade básica ao ver a si mesmo como veículo do *Geist*. Se a substância da vontade

⁸⁹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 131.

⁹⁰⁰TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, p. 406.

é o pensamento ou a razão e se a vontade só é livre quando ela não consegue nada além do seu próprio pensamento, o pensamento ou a razão em questão acabam sendo unicamente os do ser humano, mas, antes, os do espírito cósmico que põe o universo⁹⁰¹.

Isso altera radicalmente o cenário, pois “tudo muda se a vontade cuja autonomia os seres humanos devem realizar não é unicamente a do ser humano, mas a do *Geist*”.⁹⁰² Hegel restaura do mundo antigo a noção de mimesis, fornecendo um modelo que dá sentido à vontade. A vontade escapa do vazio de seguir a si mesma e também de determinar-se por um outro estranho. Pelo contrário, volta-se ao *modelo externo que é também interno*. Hegel supera, assim, a contradição entre vontade universal e vontade particular. Nas palavras de Charles Taylor:

“A vontade racional livre de Hegel escapa à vacuidade porque, diferentemente da de Kant, ela não permanece apenas universal, mas produz um conteúdo particular a partir de si mesmo. Porém, isso é sua prerrogativa não somente na qualidade de vontade humana, mas, antes, como vontade do sujeito cósmico. É a ideia absoluta que implementa um mundo diferenciado”.⁹⁰³

Não é meramente despiando-se de sua particularidade que a vontade chega a ter um conteúdo universal, mas sim descobrindo suas conexões com a razão cósmica, discernindo o que é adequado ou não com o verdadeiro universal concreto que é a *Idea*.

Nesse caso, as vontades particulares se relacionam umas com as outras mediadas pelo Espírito Objetivo, e o Estado aparece como o terceiro neutro que idealmente contém as diferenças. É ele o garantidor da universalidade da vontade que se coloca no entremeio da vontade de um e a de outro. Portanto, em numa relação contratual, por exemplo, as vontades tem uma vinculação positiva entre si, cada uma se satisfaz mediante a outra. O contrato, como esfera da universalidade da vontade particular, é o terceiro mediador das vontades, garantido pela vontade universal do Estado. Charles Taylor afirma, com razão, que ao fazer isso Hegel logrou uma façanha extraordinária, um verdadeiro *tour de force*, pois retoma um tipo de relação entre homem e sociedade que reflete o espírito (mimético) pré-moderno: “Antes da revolução da subjetividade moderna, os seres humanos eram induzidos a reverenciar as estruturas da sua sociedade: monarquia, aristocracia, hierarquia sacerdotal (...) pela razão de que estas refletiam a vontade de Deus ou a ordem do ser”⁹⁰⁴. O homem deveria respeitar e ter uma fidelidade absoluta ao fundamento das coisas. A figura do Rei, por exemplo, deveria ser venerada e obedecida, pois ele era na comunidade política a expressão do que Deus era no universo. Agora, em uma reviravolta dialética extraordinária, essa maneira de pensar retorna

⁹⁰¹TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, p. 407.

⁹⁰²TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, p. 408.

⁹⁰³TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, p. 408.

⁹⁰⁴TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, p. 409.

desde a subjetividade autotélica moderna mais radical: “A resposta de Hegel à vacuidade da teoria moral kantiana é deduzir o conteúdo do dever a partir da ideia de liberdade. Porém, essa só é uma operação fatível porque ele não está falando da ideia de liberdade meramente humana, mas, antes, da Ideia cósmica”.⁹⁰⁵ Ou seja, Hegel começa seguindo Kant ao distinguir vontade e liberdade da natureza, porém, a concretização da liberdade se dá quando a natureza (aqui, a sociedade, que começou numa forma rudimentar), é renovada para atender as demandas da razão. Ao restaurar o modelo antigo, Hegel desloca o centro de gravidade do indivíduo para a sociedade: o espírito do povo ou espírito comunitário. Nisso ele segue Aristóteles e os antigos: a sociedade é um *locus* onde os indivíduos são fases de uma ideia de liberdade e igualdade que lhes é exterior e, ao mesmo tempo, interior.⁹⁰⁶ Em última análise, Hegel retoma a concepção mimética dos filósofos e místicos antigos, conferindo-lhe nova roupagem: o Eu requer, de fato, uma vontade para mediar-se, mas tal vontade não é a de um outro alheio a si, mas a do *Geist* que é a sua própria vontade.

No mundo antigo, seguir a vontade de Deus era aceitar as diferenças “naturais” entre o senhor e o escravo. A distância espiritual evitava que a admiração do servo em relação ao nobre se transformasse em inveja.⁹⁰⁷ A diferença diferia o conflito, fazendo com que a vontade do senhor fosse obedecida servilmente, e que seus desejos não fossem copiados. Já o mundo moderno emerge como reação a esse cenário: rejeição à diferença natural e desobediência à vontade alheia em prol da afirmação de um Eu quer seguir apenas os ditames da “própria” razão. Mas, com a Ideia de Hegel, o Eu volta a ter um modelo a quem seguir: o fim da vontade particular deve ser o mesmo da vontade do Espírito, o *reconhecimento*. Realizar a vontade do Geist é realizar a “própria” vontade e em harmonia com as demais.

Para isso, o espírito subjetivo precisa ver na objetividade o seu espírito “refletido”. É o campo de uma mediação mais concreta: a esfera da Eticidade.

3.2.2.3 O Ético e o mimético: *A Mimeticidade*

Para Hegel, a libertação desse estado de indeterminação natural vem sendo realizada progressivamente pelo Espírito, que concretiza-se em instituições (o Bem moral objetivo). a *Filosofia do Direito* cumpre o papel de terminar esse trabalho: transformar a *primeira natureza*, por meio da mediação do Espírito Objetivo, em *segunda natureza*. A redenção da natureza, algo como a transmutação do comportamento vil no outro filosofal, depende, portanto, de um sistema de mediação concreta da vontade. Esse é o papel da eticidade, que

⁹⁰⁵TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, p. 409.

⁹⁰⁶TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, p. 412.

⁹⁰⁷Cfr. GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução Lila Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2009.

compreende três momentos: a família, a sociedade civil e o Estado. Estas esferas promovem a mediação racional da vontade, e, mediante essas mediações, o estado de desejo desordenado do estado de natureza é reordenado para o fim ético (universal).

A eticidade, diz Hegel, é “o conceito da liberdade que se tornou mundo presente” (§142)⁹⁰⁸. Nas instituições do todo ético, o Bem está determinado e o indivíduo liberta-se porque adota o comportamento ético que as instituições encarnam (os papéis na família, na sociedade e no Estado). Por isso, na obrigação para com os outros, o indivíduo não está limitado. A obrigação traz consigo o Direito e, portanto, a liberdade: a obrigação implica reconhecimento do direito recíproco, no qual o indivíduo “liberta-se para a liberdade substancial”⁹⁰⁹.

Obrigar-se significa ter de realizar um comportamento devido e esperado. Realizando-o, obtém-se a libertação da prestação recíproca que se tem para com os outros. Desse modo, o *ético* e o *mimético* implicam-se *na medida em que não há virtude sem virtualidade* e não há bem objetivo sem a imitação de bons modelos que participam da Ideia de Bem. Nas palavras de Hegel: “O ético, enquanto se reflete no caráter individual como tal, determinado pela natureza, é a *virtude*, a qual, na medida em que ela nada mostra de outra que a conformidade simples do indivíduo às obrigações referentes às relações a que pertence, é a *retidão*” (§170)⁹¹⁰.

A palavra *retidão* provém da raiz indo europeia *reg*, que significa andar em linha reta, dirigir e guiar. Designa o comportamento regulado, *justo* no sentido de *ajustado* a um modelo. O conjunto dos comportamentos adotados e compartilhados socialmente é o que se designa como *costume*. Tanto a palavra latina “mós”, quanto a grega “ethos”, têm esse significado. A ciência do Bem, seja a *ethiké epistéme* dos gregos ou a *scientia moralis* dos romanos, implica, não só pelo étimo que evocam, mas necessariamente pelo objeto que cuidam, a relação entre o comportamento real e a ideia de Bem. A distinção moderna entre moral e ética concerne à diferença entre modelo abstrato de comportamento e o modelo concretizado em costumes e instituições. O termo utilizado por Hegel, “Sittlichkeit”, corresponde ao último significado.

Hegel identifica a retidão com agir de acordo com o universal (§150) que já está concretizado no costume de uma determinada comunidade: “o *que* o homem precisa fazer, *quais* as obrigações que tem de cumprir para ser virtuoso, é fácil de dizer em uma comunidade

⁹⁰⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 167.

⁹⁰⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 170

⁹¹⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 170

ética, - não tem que fazer outra coisa senão o que para ele está indicado, enunciado e conhecido nas suas relações”⁹¹¹.

Se não há eticidade sem imitação de um modelo de comportamento social e institucionalmente indicado como bom, deve-se pensar a relação entre eticidade e imitação por meio da “mimeticidade”, categoria que compreende a dinâmica entre a vontade individual, o modelo abstrato de bem e sua respectiva concretização institucional. Tal relação se resolve no conceito de Hegel: a vontade imediata, orientando-se ao modelo abstrato de Bem, suprassume pelo movimento dialético - pela mimesis aquisitiva - a diferença interna do conceito e concretiza o conteúdo ético em si e para si, subjetivamente e objetivamente. A mimeticidade é a progressiva fixação da Idea como Espírito Objetivo, a substância que forma o conjunto das instituições culturais. Esse progresso envolve o que Girard denomina de *mimesis de aprendizado*: o Bem objetivo torna-se fonte imediata de imitação para o próximo.

A formação de modelos culturais envolve o movimento que Hegel compreende como a história espiritual (ética). Basicamente, Hegel afirma que no mundo antigo a virtude não era objetiva, mas meramente particular, e como tal dependia do esforço individual (nota §150). Para entender essa noção, exposta de maneira muito sintética, convém reconstruir esse desenvolvimento do espírito moral. Hegel provavelmente está referindo-se ao movimento espiritual de diferenciação do conteúdo *noético* compacto dos mitos, o qual inicia, no mundo helênico, com Homero e Hesíodo e tem seu ápice em Platão e Aristóteles. A transformação da concepção divina, iniciada com Homero, deriva da necessidade de remodelar o mito, os quais representavam os deuses de forma ambígua. Por razões já mencionadas, os deuses e heróis míticos eram considerados moralmente ambíguos e potencialmente ambivalentes, capazes tanto de fazer o bem quanto o mal. Essa indiferenciação do divino gerava desordem, pois os homens modelavam suas condutas imitando os deuses. Tanto é assim que a principal preocupação de Homero, ao organizar os deuses olímpicos na forma monárquica, era a interpretação que os homens faziam da conduta dos deuses, pois atribuíam a eles a responsabilidade pelas más condutas e consequências de seus próprios atos criminosos e imorais⁹¹².

Obviamente, o hábito de atribuir aos deuses a causa do mal leva ao caos, pois o ato conturbador está legitimado, *a priori*, pelo modelo divino. Contra a simbolização compacta do mito originário, Homero empenhou-se no movimento de descoberta da concepção de que a ação ordenadora é aquela em conformidade com a ordem divina transcendente, enquanto a

⁹¹¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 170.

⁹¹²VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume II: o mundo da pólis. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 201.

ação conturbadora é um rebaixamento da ordem divina para a desordem especificamente humana⁹¹³. Com efeito, começa a surgir ainda entre os poetas o movimento de diferenciação entre o Bem e o Mal: o modelo transcendente deve ser imitado, e o modelo imanente (maléfico), a natureza imediata, precisa ser remodelada.

A filosofia ética de Aristóteles é o coroamento desse desenvolvimento moral da filosofia clássica. Nela, a noção de justo e injusto, de bem e mal, estão perfeitamente distinguidas. A diferenciação dos conceitos é a herança que Aristóteles recebeu de Platão. Com base nela, Aristóteles pôde construir uma ética da busca pelo bem supremo (*summum bonum*), que é a finalidade à qual toda ação e todo propósito visam. A *eudaimonia*, enquanto bem supremo do homem, é assim a coisa mais divina existente. Daí a relação entre o homem e o divino: o mundo é o lugar onde ela se manifesta.

O homem da *eudaimonia* eleva-se a uma nova modalidade existencial, pois conforma sua alma com a excelência. Nessa imitação da divindade, o homem adquire as propriedades divinas: torna-se bom, sábio e autossuficiente. Também a justiça, nesse sentido, é uma disposição do caráter. Ela torna as pessoas “propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo”⁹¹⁴. O seu oposto estrutural é a injustiça, entendida como “a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto”⁹¹⁵.

Na justiça estão compreendidas todas as virtudes. Ela ganha, no pensamento aristotélico, a inclinação teórica para o universal. A justiça acarreta na observância da lei e daquilo que é legítimo e válido para o bem da comunidade e do indivíduo: é “a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa”. Quem a possui pode “exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo”⁹¹⁶.

Uma vez adquirida a universalidade abstrata, a ideia de Bem, diferenciada do Mal, pode tornar-se tanto a mediadora da conduta dos particulares como o paradigma para a regulação comportamental. Com efeito, sobre as condutas pode então recair o juízo (julgamento). Nas palavras de Hegel:

Dado que as virtudes são o ético na aplicação ao particular e, segundo esse aspecto subjetivo, são algo de indeterminado, assim o elemento quantitativo do mais e do menos intervém para sua determinação; sua consideração por isso não ocasiona defeitos ou vícios contrapostos com a de *Aristóteles*, que

⁹¹³VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*: volume II: o mundo da pólis, p. 201.

⁹¹⁴ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética* / Aristóteles; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores; v. 2) *Ética a Nicômaco*: tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross; *Poética* : tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza, LIVRO V, 1, p. 96.

⁹¹⁵ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, livro V, 1, p. 96.

⁹¹⁶ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, livro V, 1, p. 99.

definia por isso a virtude particular, segundo seu sentido correto, como o meio-termo entre um *de mais* e um *de menos*.⁹¹⁷ (§150)

A virtude concretiza-se na conduta que, mediada pelo Bem, não fica nem além nem aquém dos limites ditados pela forma comportamental abstrata. Como tal, a doutrina das virtudes deve englobar, num só movimento, o catálogo dos comportamentos ajustados ao bem (justiça) e desajustado ao bem (injustiça). Pode-se pensar a função libertária da eticidade como esse processo de amadurecimento do espírito na produção de comportamentos ajustados à Idea (Bem). Essa “espiritualização” é o movimento dialético de suprassunção da diferença abstrata entre vontade individual e moralidade (Bem abstrato). O ético (o bem objetivado) fornece então o modelo concreto (no costume, nos papéis familiares sociais e políticos, nas funções públicas, etc.) que o comportamento naturalmente adota. Assim purificado de sua imediatez e libertado de sua indecisão subjetiva, advém na forma universal como sua *segunda natureza*:

O mesmo conteúdo que adquire a forma do dever e, em seguida, da virtude pode também adquirir a forma do instinto. Também os instintos têm em sua origem o mesmo conteúdo, mas como, então, tal conteúdo depende da vontade imediata e da impressão natural e ainda não se elevou à determinação da moralidade objetiva, o que os instintos apresentam de comum com os deveres e as virtudes é apenas o objeto abstrato que, desprovido de determinações, não contém para eles, no interior de si, o limite entre o bem e o mal: ou são, segundo a abstração positiva, bons, ou, segundo a abstração negativa, maus⁹¹⁸.

Pelo conceito de “mimeticidade”, compreende-se assim o movimento de ligação da vontade individual à vontade objetiva (eticidade), por meio da qual a vontade natural é purificada de sua imediatez:

Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume. O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito⁹¹⁹.

A ciência do Direito, por sua vez, atua na esfera da mimeticidade enquanto operação de diferenciação interna do entendimento do Bem e do Mal, que multiplicou suas determinações em um catálogo universalmente válido de comportamentos moralmente proibidos e permitidos, dos quais alguns são especialmente recortados da esfera da moralidade e elevados ao plano jurídico: ali adquirem obrigatoriedade e se distinguem da mera virtude.

⁹¹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 171.

⁹¹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 146-147.

⁹¹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 147.

Logo, o direito (subjeto) implica imediatamente seu contrário (obrigação), porque um comportamento permitido, como a propriedade de um bem, por exemplo, implica na negação da negação desse direito de propriedade, que seria a proibição do roubo ou do esbulho. Nos termos de Hegel:

Nesta identidade da vontade universal e da particular, coincidem o dever e o direito e, no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que tem direitos e direitos na medida em que tem deveres. No direito abstrato tenho eu um direito e um outro tem o dever correspondente. Na moralidade subjetiva, o direito da minha consciência e da minha vontade, bem como o da minha felicidade, são idênticos ao dever e só como dever-ser são objetivos (§155)⁹²⁰.

No próximo capítulo, serão abordadas as peculiaridades e particularidades da esfera do Direito, quando se analisar essa esfera em conexão com a sociedade civil. Explicada a diferença entre moral e eticidade, deve-se agora avançar para as determinações concretas da eticidade.

3.3 Balanço

Até aqui, desenvolveram-se as teses de Hegel à luz do princípio mimético. Como Hegel costuma começar do abstrato ao concreto (princípio da correspondência), a conexão entre o ético e o mimético serviu aqui como uma primeira aproximação teórica. Deve-se agora desenvolver o princípio mimético em cada um dos momentos éticos. Entrar-se-á, pois, no conteúdo concreto da evocação de ordem. Demonstrar-se-á como o *conceito* corporifica-se, de fato, na sociedade, mas de um modo que Hegel apenas intuiu, sem compreender a sua natureza *real*. A missão, agora, não é apenas a de acompanhar a produção da Pedra Filosofal, mas revelar a sua verdade.

⁹²⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 148.

CAPÍTULO 4

EIXO JUSPOLÍTICO: A OBRA DE RECONCILIAÇÃO

4.1 Primeira fase da obra: a unidade imediata da família

E o irmão entregará à morte o irmão, e o pai o filho; e os filhos se levantarão contra os pais, e os matarão. (Mateus 10:21)

A instituição familiar apresenta múltiplas funções do ponto de vista da “mimeticidade”. Ao tratar da instituição, Hegel tem em vista o momento final e superior de seu desenvolvimento: a família como unidade espiritual imediata fundada no amor. Tudo que pertence à família em estado de natureza, regulada pelo entendimento (que formaliza as relações baseadas na vitalidade natural), diz respeito às fases precedentes, ainda não “especulativas”, dessa instituição ética. Em relação ao casamento, por exemplo, isto está colocado na nota do §164, na qual Hegel diz que a regulação formal, como imperativo civil das relações de natureza sensível, “nega o que há de moral no amor”, qual seja, “a inibição superior e a subordinação do simples instinto natural” que existem na natureza que já se espiritualizou, “na consciência propriamente espiritual elevada ao nível da castidade e honradez”. Além disso, a mera regulação “elimina o destino moral que leva a consciência a sair da natureza e da subjetividade para se unir ao pensamento do substancial”⁹²¹.

As fases anteriores do desenvolvimento da eticidade da família, como a proibição do incesto, estão pressupostas nessa função superior, que pressupõe a diferença dos papéis de pai, mãe e filho, estrutura básica fornecida pelo interdito, que separa a confusão no núcleo familiar. Por essa razão, os crimes atribuídos a Édipo (o parricídio e o incesto) refletem uma situação de perda da “mimeticidade” ou ausência de norma no seio da estrutura ética mais básica: o filho imita o desejo do pai, torna-se seu duplo, o mata e toma seu lugar e objetos. Nos apocalipses descritos nos evangelhos sinóticos, tem-se também a descrição de uma crise mimética que se instala com a desestruturação da família (e liga-se a perda de eficácia da cultura, enquanto desdobramento do evento fundador). Por isso, longe de retratar um obscuro “complexo”, a tragédia de Édipo expõe a dinâmica propriamente mimética das relações interindividuais. René Girard demonstra como o próprio Freud, com a mente inquieta e sempre intuitiva que possuía, chegou a sugerir, em alguns textos, a função prática das interdições na forma de *antimimesis*. Porém, o fundador da psicanálise logo abandonou tal explicação em prol da figura psicanalítica do Pai primitivo e da culpa original dos filhos

⁹²¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 154

assassinos. Com isso, comente um equívoco já no ponto de partida: sua hipótese implica num raciocínio que já pressupõe a existência de uma família, logo da cultura em geral – que não poderia ser explicada por uma relação de tipo familiar, pois ela já é propriamente cultural. Com efeito, Freud não rompe, por assim dizer, a barreira que a própria cultura criou nas respectivas diferenças familiares que ele já pressupõe, implicitamente, em sua genealogia. René Girard parte, desse modo, de uma das intuições que Freud descartou: trata-se de deslocar a relação contraditória entre pai e filho (cultura existente) para a de um conflito formado entre homens (duplos rivais). Freud apenas intuiu a noção de que a “interdição é vinculada (...) à necessidade imperiosa de impedir ‘uma luta geral’ [Freud], que acarretaria ‘a ruína da sociedade’, sem contudo levar adiante essa tese (que acabaria por implodir a própria psicanálise). Essa seria para Girard a função *real* do interdito, que permitiria o nascimento da família: “finalmente estamos no concreto: a necessidade sexual, ao invés de unir os homens, divide-os”⁹²². Da norma fundamental (proibição do incesto) derivariam todas as diferenças que se estabelecem como um sistema de regras de parentesco, como Lévi-Strauss teorizou.

O que Hegel entende como a lógica de “entendimento” é esse colocar de diferenças na forma de tabu e regras, que em sua origem liga-se à proteção da comunidade contra a crise mimética. No sistema do entendimento, os polos negativos e positivos desempenham funções complementares: a proibição do incesto (negativo) torna inacessível o objeto de (possível) rivalidade, ao passo que as regras de casamento (positivo) destinam os filhos para “fora” do núcleo familiar. O desejo interno (família) está “diferido” ao mesmo tempo em que o conflito externo (entre famílias potencialmente rivais) transforma-se em aliança.

O conjunto dessas alianças (familiares) é o que Hegel denomina de povo (§181), que constitui a base de um Estado. Graças à ordem propiciada pelo entendimento, abre-se o caminho para a família seja mais do que a regulação ou negação da natureza, para que cumpra o papel superior e puramente espiritual da união amorosa:

Como substancialidade imediata do espírito, a família determina-se pela sensibilidade de que é una, pelo amor, de tal modo que a disposição de espírito correspondente é a consciência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa para si(158)⁹²³.

A função superior da família é essa capacidade de elevar o homem de sua natureza imediata. Ao tornar-se membro de uma família, o sujeito assume os papéis (familiares) que lhe são exigidos pela mimeticidade: adentra na cultura, no movimento do Espírito em prol de sua libertação. Da natureza imediata à mediação familiar, a família é o vínculo espiritual que transforma um “eu” em um “nós”.

⁹²²GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*, 2008, p. 257.

⁹²³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 149.

4.1.1 O casamento

A espiritualização da natureza é uma das funções do casamento, que Hegel expõe nos seguintes termos:

Como fato moral imediato, o casamento contém, em primeiro lugar, o elemento da vida natural, e até como fato substancial contém a vida na sua totalidade, quer dizer, como realidade da espécie e da sua propagação (cf. *Enciclopédia*, §§ 167Q e 288Q). Porém em segundo lugar, na consciência de si, a unidade dos sexos naturais, que só é interior a si ou existente em si e que, portanto, na sua existência apenas é unidade exterior, transforma-se numa unidade espiritual, num amor consciente⁹²⁴.

Pelo casamento, a vitalidade natural e inicial é absorvida e tende a transformar-se em amor autoconsciente, caracterizado pelo vínculo afetivo de mútuo cuidado. Nesse sentido, há implicitamente uma transformação da natureza profana, que é a função geral dos ritos de iniciação. A hipótese de René Girard permite completar as teses de Hegel: pensar o Espírito Objetivo como o conjunto dos ritos colocados contra as crises miméticas, em um movimento de libertação da barbárie. Não por acaso, em sentido mais primitivo, o casamento reveste-se de sacralidade pois se liga ao seu inverso, à crise desde a qual emergiu como estrutura pacificadora. Aliás, como Girard aponta nos estudos etnográficos, “a troca matrimonial pode ser regulamente acompanhada de violência ritualizadas, análogas às outras formas de guerra ritual. Esta violência sistematizada assemelha-se à vingança interminável que grassaria no interior da comunidade se justamente ela não fosse deslocada para o exterior”⁹²⁵. Ainda se verá por que isso ocorre. Basta dizer por ora que essas similitudes não são meramente fortuitas. Entre a exogamia e a guerra ritual existe um paralelo formidável, cuja unidade é o deslocamento, em um caso, do desejo, e, no outro, da violência: “é preciso proibir que a violência, como o desejo, instale-se ali onde sua presença dupla e una é absolutamente incompatível com o próprio fato da existência comum”⁹²⁶. Curiosamente, o termo *tobajara*, categoria classificatória dos povos tupis, exemplifica a ambivalência do esquema. O termo contém, a propriedade de denominar aqueles grupos com os quais os índios podiam estabelecer, alternadamente, relações de reciprocidade e de guerra, de onde advém a dupla significação do termo, que designa tanto *cunhado* quanto *inimigo*. De um lado, a troca de mulheres transforma o rival em cunhado, por outro lado, a guerra ritual contra o estrangeiro servia como deslocamento da violência endógena. Mas o termo *tobajra* ainda indica uma última função, mais fundamental. O “inimigo” capturado pela guerra ritual era inserido na comunidade, gozando de privilégios dignos de um monarca, para enfim servir como vítima

⁹²⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 150.

⁹²⁵GIRARD, René. *A Violência e o sagrado*, 2008, p. 265-266.

⁹²⁶GIRARD, René. *A Violência e o sagrado*, 2008, p. 266.

sagrada do festim antropofágico. Na condição de “estrangeiro aculturado”, o *tobajara* padece de uma ambigüidade sagrada criada pelo ritual para o qual é chamado a compor. Por estar ao mesmo tempo “dentro e fora” da comunidade, o *tobajara* é a vítima sacrificial perfeita: transformado de inimigo externo em membro da comunidade, podia ser então reconvertido à condição de inimigo, mas dessa vez como o inimigo interno que sofre a violência ritual de forma unânime e sem qualquer perigo de engendrar um ciclo de vingança intestina. Na acepção de *parente*, *inimigo* e *vítima* sacrificial, o termo *tobajara* designa, pois, a tríplice função ritual: casamento, guerra e o sacrifício.

Para Hegel, desde esse fundo primitivo e natural da cultura do entendimento (expulsão do conflito interno), pôde então o casamento “evoluir” até um sentido mais superior, como vínculo espiritual *que se eleva em sua verdade* e reivindica o seu Direito:

O elemento moral objetivo do casamento consiste na consciência desta unidade como fim essencial, porquanto no amor, na confiança e na comunhão de toda a existência individual. Neste estado psicológico e real, o instinto natural reduz-se ao modo de um elemento da natureza destinado a apagar-se no mesmo momento em que se satisfaz, e o laço espiritual eleva-se ao seu legítimo lugar de princípio substancial, isto é, acima do acaso das paixões e gostos particulares efêmeros, e ao que é indissolúvel em si (§163)⁹²⁷.

Se o arbitrário do casamento se dá na necessidade de expulsão da violência e na satisfação do desejo (vitalidade), a mimeticidade se estabelece, por sua vez, no polo positivo da relação, na qual os indivíduos doam-se uns aos outros, como entrega absoluta de sua “personalidade infinita”, para formar um “nós”. O sacrifício aparece às avessas no ético da família, como a doação amorosa de si em prol do outro: “o elemento sensível próprio da vida natural aparece em seu aspecto moral como um resultado e um acidente, como parte da existência exterior da união moral que só no amor e na reciprocidade pode se realizar completamente” (§164)⁹²⁸.

Enquanto união da subjetividade com o “substancial”, o casamento é a “perda” do eu imediato e sua integração ao Espírito: “em vez de reservar para si a arbitrariedade e a inclinação sensível, a consciência abandona o que é arbitrário, entrega-o à substância e compromete-se perante os Penates”⁹²⁹. A referência às divindades dos lares romanos evoca a unidade religiosa (espiritual) que Hegel concebe na base instituição familiar. Entre os romanos, os Penates assim como os Lares, designavam tanto os deuses domésticos como também, no conjunto de famílias romanas, os Penates públicos do Estado Romano. A família romana reunia-se diariamente para cultuar essas divindades com sacrifícios e oferendas,

⁹²⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 152.

⁹²⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 153.

⁹²⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 154.

formando a unidade que Hegel vê como a essência da família: a entrega da individualidade em uma relação com o *todo*. Esse todo ético é pensado, pois, desde sua base como unidade familiar imediata (singular), que por sua vez se desenvolve como um conjunto de famílias na sociedade civil (partes), e que enfim se reúnem no Estado (universal). Comprometer-se com os Penates é assumir, pois, uma *segunda natureza*: passar da individualidade indeterminada à determinação ética de cômjuge, de uma singularidade natural à unidade espiritual (do todo). O lado arbitrário da natureza é sublimado por essa união. A perda da individualidade imediata pelo ingresso na unidade ética da família constitui, assim, um componente importante na purificação noética: ela “Reduz o elemento sensível a um simples momento subordinado às condições de verdade e de moralidade do comportamento e ao reconhecimento da união como união moral”⁹³⁰.

A monogamia do casamento é posta no §167. O casamento é essencialmente relação monogâmica porque é a passagem da personalidade exclusiva imediata para a unidade indivisível de um “nós”. Nessa relação, o Eu obtém no outro o legítimo direito de ser consciente de si. (§167). A passagem da individualidade excludente para a individualidade inclusiva desembrutece o aspecto natural da personalidade. No carinho, cuidado e amor recíprocos, os cônjuges obtém um do outro o seu próprio sentimento e valor pessoal.

Ao mesmo tempo, enquanto instituição cultural protetiva, o casamento monogâmico fixa o desejo romântico e sexual, afastando a rivalidade enquanto também esfria o “*pathos* da paixão” até convertê-lo, paulatinamente, em ágape. Têm-se assim duas funções: a fixação do volátil e a transmutação da vitalidade natural em amor autoconsciente - (§161). Pelo lado do *entendimento*, o casamento cria a diferença entre o solteiro e o comprometido, entre o que está disponível e o proibido para os desejos alheios. É a função do interdito enquanto proibição do mimético: o desejo que se movia livremente entre os solteiros é colocado entre parênteses. Pelo casamento, o desejo – principalmente o sexual – é, de um lado, fixado no parceiro, e, ao mesmo tempo, escondido dos potenciais rivais e, muito especialmente, dos mais próximos, os filhos. Por sua vez, o amor romântico – o arder da paixão – esfria-se à medida que a situação de “conquista” amorosa, prévia ao casamento, fixa-se numa situação de posse “mansa e pacífica”, por assim dizer, do objeto desejado.⁹³¹

⁹³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 154.

⁹³¹Obtém-se da novela *O Eterno marido*, de Dostoiévsky, o retrato dos efeitos contrários do que a mimeticidade do casamento visa produzir. Na novela, a presença de um terceiro – modelo e rival - nas relações amorosas provoca o efeito contrário do que uma longa união deveria produzir: renova o arder do desejo que estava apagado pelo casamento estável. De um modo geral, como o desejo é renovado pelo desejo de um rival, e dado que a renovação implica no aumento do valor do objeto desejado pelo terceiro, o sentimento de posse exclusiva do objeto disputado reclama proteção jurídica, sem a qual o resultado seria a arbitrariedade recíproca. Sobre o tema, Cfr. GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 2011.

Já A proibição da endogamia, enquanto consequência do entendimento, é colocada no§168:

168 - Porque é a personalidade própria infinita dos dois sexos que, no recíproco abandono, produz o casamento, não deve este ser realizado dentro do círculo em que a identidade é natural e os indivíduos são, em toda a sua particularidade, parentes uns dos outros e não têm personalidade de si mesmos própria. Deverá ele realizar-se entre famílias separadas e personalidades originalmente diferentes. O casamento entre parentes opõe-se, portanto, ao princípio que o estabelece como uma ação moral livre e não como uma união imediata de indivíduos naturais com os seus instintos. Pelo mesmo motivo se opõe também à sensibilidade verdadeiramente natural⁹³².

O casamento entre parentes é uma união imediata de indivíduos com seus próprios instintos. O ético do casamento é a negação desta indiferenciação, devendo realizar-se entre famílias separadas e entre personalidades originalmente diferentes. Não há formação de (nova) família entre aqueles que já compartilham de uma mesma família (imitação que gera confusão). Isso levaria à negação do próprio conceito de família, que se orienta “para fora” como união entre diferentes e aliança entre grupos familiares distintos. Nesse caso, a imitação é cultural ou positiva: os filhos fundam novas famílias e mantém assim a vigência da (mim)eticidade da instituição.

4.1.2 Transformação do egoísmo: o bem de família

Em sua teoria da propriedade familiar, Hegel apresenta uma importante função ética: a transformação do desejo pessoal em obra moral. Em prol da subsistência da família, o egoísmo (da sociedade civil e dos desejos naturais) converte-se em aquisição de bens para *um outro*:

O elemento arbitrário das exigências particulares do indivíduo e da ambição do desejo na propriedade abstrata transforma-se aqui em previdência e aquisição para um ser coletivo, em algo, portanto, de objetivamente moral⁹³³.

A competição da sociedade civil, aspecto negativo que tende a embrutecer o espírito, é abrandado graças ao amor familiar, mediante o qual o patrimônio individual dissolve-se em propriedade comum. Nesse autossacrifício, a cobiça converte-se em altruísmo.

4.1.3 Mímesis de aprendizado: a educação dos filhos

Hegel intui o desejo mimético como o traço característico da subjetividade infantil. No coração das crianças há um desejo de pertencer ao mundo adulto. O elemento mimético adquire, inclusive, importante função ética, na medida em que Hegel o considera essencial à

⁹³²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 156.

⁹³³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 157.

formação da personalidade moral. Vem mesmo do desejo mimético, como podemos notar, a própria necessidade que as crianças têm de ser educadas: “A exigência de ser educada existe na criança na forma daquele sentimento, que lhe é próprio, de não estar satisfeita em ser aquilo que é. É a tendência para pertencer ao mundo das pessoas adultas, que ela adivinha superior, o desejo de ser grande” (§175)⁹³⁴.

Tendo as crianças um vazio constitutivo inicial, de sua plasticidade advém a necessidade do modelo adulto para orientar sua conduta. Com razão, Hegel critica a pedagogia que congela as crianças no mundo infantil: “Representando as crianças como perfeitas no estado de imperfeição em que elas se sentem, esforçando-se desse modo por torná-las contentes, a pedagogia perturba e altera o que é bem melhor do que isso: a espontânea e verdadeira carência infantil” (§175)⁹³⁵.

O erro desse tipo de pedagogia está em não conceber o mimético como elemento inicial da personalidade, apresentando o mundo infantil como valioso às crianças, como se elas fossem valiosas no estado inicial em que se encontram. Com efeito, as crianças passam a desejar a si próprias através do outro. O narcisismo infantil é, pois, a própria perda da referência ao mundo adulto. O valor deixa de estar no outro ao qual se deve imitar, e passa a estar no Eu ensimesmado, que cresce concebendo-se como valor autônomo, desprezando os outros: “O resultado é o afastamento das realidades substanciais, do mundo espiritual, desde o desprezo dos homens, que só apresentam as crianças como pueris e desdenháveis, até a vaidade e a confiança que dão às crianças o sentimento da sua própria distinção” (§175)⁹³⁶. O vazio ontológico das crianças deve ser suprido pelo processo pedagógico que as oriente ao ético, formando personalidades voltadas ao mundo da substância espiritual. No processo de espiritualizar a natureza, os adultos – em especial os pais – constituem o modelo comportamental imediato das crianças. Eles devem estimular a imitação do bom comportamento e punir o mau: “O fim das punições não é a justiça enquanto tal, porém uma intimidação de natureza subjetiva, moral, da liberdade ainda encerrada na natureza, e uma elevação do universal em sua consciência e em sua vontade” (§174)⁹³⁷.

Portanto, na educação dos filhos, o ético e o mimético são indissociáveis. Pois encerrada na natureza a vontade é, inicialmente, indeterminada – não é boa nem má. A escolha determinará essa diferença. Nesse sentido, a boa educação passa pelo ensino do bom modelo, pois *conduzir* os filhos à vida da liberdade e da substância ética é o mesmo que ensinar-lhes a

⁹³⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 160.

⁹³⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 160.

⁹³⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 159.

⁹³⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 182.

superar o estágio natural da vontade, *induzindo-os* para o Bem. Por isso, do ponto de vista da *mimeticidade*, a punição dos filhos tem uma função antimimética: afasta a má determinação da vontade, imprimindo nela a consciência do que é universal. Pela adoção do bom modelo (comportamental), a criança tem a oportunidade de vivenciar a eticidade como seu sentimento mais imediato, mais íntimo e “próprio”. Vem assim a adquirir sua autonomia, na vida adulta, de forma coerente, como diferença eticamente mediada com o todo:

175 - São as crianças em si seres livres e a sua existência é só a existência imediata dessa liberdade. Não pertencem portanto a outrem, nem aos pais, como as coisas pertencem ao seu proprietário. A sua educação oferece, do ponto de vista da família, um duplo destino positivo: primeiro, a moralidade objetiva é introduzida neles com a forma de uma impressão imediata e sem oposição, a alma vive a primeira parte da sua vida neste sentimento, no amor, na confiança e na obediência como fundamento da vida moral; tem a educação, depois, um destino negativo, do mesmo ponto de vista - o de conduzir as crianças desde a natureza imediata em que primitivamente se encontram para a independência e a personalidade livre e, por conseguinte, para a capacidade de saírem da unidade natural da família⁹³⁸.

4.1.4 Dissolução Familiar (a crise na família)

A dissolução da família se dá pela maioria dos filhos e, naturalmente, pela morte dos pais. No primeiro caso, embora os filhos venham a desgarrar-se da família básica, a dissolução não é absoluta. A autonomia adquirida apenas ocorre em razão do aspecto exterior das necessidades individuais, mas o laço substancial, o espírito em sua relação de amor recíproco, mantém unidos os membros apesar da aparente separação.

Já no segundo caso (morte dos pais), a dissolução familiar aparece como momento propício à discórdia. Hegel preocupava-se com esse fator de desestabilização da substância ética. Por isso, o Direito de família entra em cena para regular a sucessão patrimonial, que é o momento dialético no qual o patrimônio comum da família passa à esfera particular. Ao tratar o direito de testar, Hegel afirma que “Quanto mais se alargar sobre a família a preponderância do livre-arbítrio, mais a moralidade se enfraquece”⁹³⁹. A preocupação diz respeito à possibilidade da liberdade confundir-se com o arbítrio sucessório. Quanto maior a abertura no direito de testar, maior a chance de incidir fins mesquinhos, conspirações familiares, disputa entre herdeiros e demais fatores de corrupção da eticidade. Nas palavras de Hegel:

O reconhecimento de uma tal capacidade do livre-arbítrio para testar facilmente se pode tornar uma violação das relações morais e dar ocasião a desprezíveis tentativas de subornos. As chamadas doações para o caso de morte - nas quais a propriedade deixa por todas as razões de ser minha - proporcionam à arbitrariedade e à perfídia doméstica uma ocasião e um

⁹³⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 160.

⁹³⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 164.

pretexto para patentear condições que só revelam a vaidade e a mesquinhez do dono⁹⁴⁰.

Se o aspecto da liberdade (de legar) possibilita a abertura para chantagens e disputas entre os herdeiros e amigos do “de cujus”, o aspecto da *necessidade* deve limitar a vontade em vista do ético. A simples vontade do ente falecido não pode constituir o princípio do direito de testar. Ela não deve ser obedecida se for oposta ao direito substancial da família. Mesmo quando, por amor e respeito para com o seu antigo chefe, a família ratifique sua vontade após sua morte, ainda se estaria a honrar o arbítrio⁹⁴¹. Hegel opunha-se, assim, ao antigo Direito sucessório romano. Não se deve fazer acepção de pessoas no momento de testar: o fim ético, a família, deve limitar a vontade do testador se esta relegar o patrimônio em favor de um ou alguns e, com efeito, em detrimento de outros:

A instituição do direito sucessório que exclui da sucessão quer as filhas em favor dos filhos, quer os mais novos em favor do mais velho por meio de substituições ou fideicomissões familiares e com o fim de manter o brilho ou a grandeza da família, em geral todas as desigualdades neste domínio, violam o princípio de liberdade da propriedade (§ 62s) e fundam-se numa arbitrariedade que nem em si nem por si tem qualquer direito a ser reconhecida⁹⁴².

Curiosamente, embora Hegel negue o estabelecimento de diferenças no domínio privado da transmissão sucessória, ele a justifica quando se trata do domínio público. A herança privada obedece a um princípio diverso em relação à sucessão pública. Quando o trono é o objeto de sucessão, “o superior domínio político pode, repudiando a arbitrariedade e em virtude da ideia do Estado, introduzir um direito de primogenitura e instituir uma férrea propriedade morganática”⁹⁴³.

Trata-se de uma diferenciação fundamental entre as esferas do público e do privado. Na esfera econômica, o objeto pode ser quantificável e, portanto, passível de divisão. Na esfera política, a sucessão do trono mantém-se como direito divino do primogênito. As razões permanecem as mesmas do mundo antigo: antes da separação das esferas (público/privado), a herança compreendia tanto os bens econômicos quanto o poder político. Tais aspectos se confundiam, resumidos na figura do Patriarca. A sucessão nada mais era do que o assumir do lugar do Pai - sucedê-lo.

Se o critério sucessório era a primogenitura imposta como direito divino, isso decorre de uma tentativa de afastar os conflitos que podem acender quando a decisão decorre de uma vontade humana. Encontram-se na mitologia, aliás, muitos exemplos de como a doação de

⁹⁴⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 163.

⁹⁴¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 163.

⁹⁴²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 165.

⁹⁴³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 166.

objetos é sempre um momento de tensão no seio familiar. No mito de José do Egito, por exemplo, a rivalidade se estabelece pela disputa do favoritismo do progenitor, e revela que o conflito na esfera econômica possui razões mais miméticas do que propriamente naturais. Jacó gostava muito de José e por isso lhe deu uma túnica. Os irmãos, enciumados, o venderam como escravo. José não era o primogênito, mas o favorito. O objeto da disputa era exatamente sentimento que Hegel gostaria de preservar íntegro nas famílias: o amor paterno. A predileção, entretanto, gerou ciúmes e inveja. Esse mito indica como o aspecto da liberdade de legar ou doar bens é um fator de risco à integridade da família (e da comunidade) primitiva. A doação tende a ser vista como um sinal de preferência de um dos filhos sobre os demais. Nesse caso, o pai, ao desempenhar o modelo dos filhos, já é motivo de ciúmes e disputas afetivas antes mesmo de seu falecimento. A rivalidade por seus bens ou por sua posição política é um desdobramento dessa relação primeira.

Enquanto este mito indica um conflito mimético de tipo “privado”, que será contido pelo direito sucessório civil, outro mito, como o de Esaú e Jacó, retrata um conflito pela progenitura desde o ponto de vista da esfera política, em que o próprio destino da comunidade estava em cheque. Os irmãos são gêmeos, o que indica a indiferenciação de desejos. Desejando tomar o lugar de seu irmão, Jacó se faz passar por ele para receber a benção do pai. A fraude do sistema sucessório revela a própria necessidade das regras sucessórias da primogenitura. Embora gêmeos idênticos, o primeiro a nascer deve herdar o direito de suceder ao pai. A diferença é colocada de maneira imparcial. Ela não depende da vontade e do apreço da figura paterna. É a própria ordem natural que decide a sorte de cada um.

Com o desenvolvimento do sistema judiciário, a capacidade de conter a escalada de vingança permitiu desenvolvimento de um sistema sucessório que coloca em seu centro aquilo que era impensável no mundo antigo. Como não havia diferença entre as esferas política e econômica, a igualdade sucessória – divisão equânime dos bens e do poder patriarcal – introduziria o princípio da simetria ali onde só é permitida a diferença. Com a separação da esfera pública e privada, a estabilidade política do Estado garantiu a reivindicação de igualdade na esfera dos direitos patrimoniais. Mesmo que a sucessão represente um momento de tensão, pois a distribuição dos bens pode parecer injusta a um ou outro herdeiro, o Estado tem poder e meios para dirimir uma discórdia familiar, evitando que o conflito ganhe proporções maiores. Esta é uma das funções do Direito sucessório moderno. A tese de Hegel acerca importância da necessidade ética na sucessão privada tornou-se comum nos ordenamentos jurídicos modernos, a exemplo do direito sucessório brasileiro, que destina metade do valor do monte sucessório aos herdeiros necessários (chamada *legítima*), reservando a outra metade (patrimônio disponível) à liberdade do testador.

Explicada função ordenadora da instituição familiar, cabe agora completar a tese de Hegel, que via no *conceito* a estrutura formal da realidade ética, sem chegar a descobrir a origem real dessa intuição.

4.1.5 A unidade espiritual básica e Sacrifício

a idéia da criação ex-nihilo, operada por um Ser supremo uraniano, passou à penumbra para ceder seu lugar à idéia da criação por hierogamia e sacrifício sangrento: assistimos assim à transformação da noção de criação na de procriação. Esta é uma das razões pelas quais encontramos na mitologia metalúrgica os motivos de união ritual e sacrifício sangrento. (Mircea Eliade: Ferreiros e Alquimistas)⁹⁴⁴.

De agora em diante haverá cinco em uma família, todos divididos uns contra os outros: três contra dois e dois contra três. Estarão em litígio pai contra filho e filho contra pai, mãe contra filha e filha contra mãe, sogra contra nora e nora contra sogra. (Lucas, 12:52-53)

Momento imediato do conceito do ético, a família é, misticamente, a primeira esfera (lógica) de encarnação do Espírito, unidade espiritual básica que Hegel identifica nos Penates. Como momento da Ideia, apareceu graças ao Herói mítico que fundou o Estado: “El matrimonio, y esencialmente la monogamia, es uno de los principios absolutos en que descansa la eticidad de una comunidad. La institución del matrimonio es presentada por eso como uno de los momentos de la fundación divina o heroica de los Estados”⁹⁴⁵. Essa dupla referência traduz a compreensão hegeliana da unidade do humano e do divino realizando-se nas formas éticas, como um Espírito objetivo. O projeto especulativo da Filosofia do Direito pretende fornecer o saber formal e final desta unidade.

A intuição de um desenvolvimento das formas éticas é formidável, contudo, Hegel não explica a ligação concreta entre a corporificação imediata da divindade (ideia) na família, a unidade religiosa dos Penates e a introdução do matrimônio pelo herói mítico que levantou a ideia contra o estado de natureza. A forma final fornecida pelo conceito, mediante o qual a origem é evocada para tornar-se uma ordem presente e inteligível, é insuficiente na medida em que não se propõe a apreender a unidade fundamental que permitiria descobrir a conexão originária, e não apenas interna, entre esses elementos.

Não faltava a Hegel o arsenal teórico, já que detinha, na alquímica do conceito, o saber abstrato do processo fundador da cultura; tampouco intuição, já que vislumbrava o ético

⁹⁴⁴ELIADE, Mircea. ELIADE, Mircea. *The forge and the crucible: The origins and structure of alchemy*, p. 31 (Mythology of the Iron Age).

⁹⁴⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho: o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, p. 239 (§167, comentário)

surgindo e se desenvolvendo desde a lógica da unidade, oposição e conciliação. Faltava-lhe propriamente uma teoria do rito, que só a antropologia poderia lhe fornecer. Cabe aqui apenas completar essa lacuna, fornecendo concretude ao momento inicial do ético, que permanece abstrato em sua formulação.

Ela passa por desmistificar o herói mítico, que é o verdadeiro “calcanhar de Aquiles” da teoria (gen)ética de Hegel. Enquanto elemento primordial do vir a ser de todo o sistema ético, o herói encarna a figuração inicial da ideia contra o estado de natureza. Fundando o Estado, introduzindo o casamento e implantando a agricultura, o herói pôs em cena as formas incipientes da ideia que virão a constituir, respectivamente, as esferas acabadas da família, da sociedade-civil burguesa (sistema de produção de bens) e do Estado Monárquico Constitucional, o Universal concreto.

Basta apenas revelar a natureza do herói fundador para fornecer bases concretas para o sistema hegeliano, o qual, malgrado a intuição fundamental de seu formulador, acabou sendo refém da ilusão criada pela narrativa mítica do processo fundador, que em geral atribui à vítima assassinada, transformada em herói e rei divino, o surgimento da ordem pública, do poder central, dos ritos, das leis, do matrimônio, da agricultura, do comércio, da tecnologia, etc. O que Hegel considera ser um herói fundador é apenas uma vítima expiatória divinizada. Na religião dos Hindus, por exemplo, as partes do corpo do deus desmembrado na fundação do mundo “criam” todas as coisas do mundo, incluindo as instituições éticas.⁹⁴⁶ Curiosamente, apesar de conhecer o Trimurti e associá-lo a uma das formas de representação do Absoluto, e apesar ainda de conhecer o rito báquico, em que o deus é desmembrado após um delírio coletivo regado à vinho, Hegel nunca postulou o surgimento do sistema desde a vítima expiatória. Sua reflexão do processo originário permanece abstrata, “lógica”, e partir dessa abstração subsume todos os dados da realidade ao conceito. Se por um lado isso lhe confere uma vantagem, que é a capacidade de inteligir a história como desenvolvimento do processo fundador na forma do auto desenvolvimento do *Geist*, por outro também apresenta uma desvantagem, na medida em que *sparagmos* dionísíaco passa ser uma representação do Absoluto e um momento lógico da Idea. A crise mimética e a reconciliação no assassinato fundador, já eclipsados pelo simbolismo religioso, acabam absorvidas completamente pela abstração lógica que se pretende concreta. Hegel poderá então inteligir a Revolução Francesa e as guerras entre Estados como o dilaceramento da ideia, etapa prévia a uma reconciliação que já não virá na forma do desmembramento do deus-vítima, mas a partir de *grandes homens* que não são senão a forma renovada dos antigos heróis míticos, pais

⁹⁴⁶Sobre o tema, Cfr. GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011.

fundadores que levantaram a ideia contra o estado de natureza. Assim, Hegel acaba cindindo a unidade fundadora: o simbolismo originário do assassinato fundador torna-se a lógica da Ideia, e a vítima expiatória torna-se o herói mítico que, como *grande homem*, realiza inconscientemente os desígnios da Ideia.

Mas, em verdade, o Herói mítico é apenas a vítima (passiva) sobre a qual a reconciliação aconteceu, à qual se atribuiu religiosamente a ação positiva de criação de todos os desdobramentos institucionais e rituais do evento fundador. Voltar-se-á ao assunto da atribuição de feitos heróicos à vítima fundadora em um momento especial, já que o tema percorre o sistema hegeliano como um todo. Por ora, deixe-se em suspenso tal questão, e se aceite inicialmente a hipótese do assassinato fundador no lugar da fundação heróica da cultura, para assim demonstrar que a evocação de ordem na verdade evoca, desde a base, a reconciliação operada pela vítima expiatória. E ela começa pela eticidade da família, primeiro momento lógico da manifestação do Espírito.

Como já exposto, a teoria mimética defende a unidade de todos os ritos a partir de um mesmo mecanismo. A estrutura fundamental deve estar presente em todas as instituições que compõem a cultura, até mesmo no casamento, que aparentemente parece ser o oposto de qualquer violência. Infelizmente, René Girard não se interessou tanto pelos ritos matrimoniais. Ainda assim, é possível integrar o casamento, enquanto mais um dos desdobramento do rito sacrificial, na unidade fundamental de todos os ritos. Embora a questão mereça o esforço de uma pesquisa totalmente à parte, basta, para os fins da investigação aqui proposta, relacionar a fórmula do conceito (identidade, oposição e reconciliação), que Hegel usa para evocar a ordem final do ético, com a lógica do processo fundador, fonte desde a qual Girard explica a emergência de todas as formas rituais, e da qual deve surgir, também, a (mim)eticidade do casamento.

Infelizmente, os vestígios sacrificiais do casamento não são encontrados com tanta facilidade na cultura ocidental, já que, felizmente, o espírito da revelação cristã dissolveu paulatinamente as práticas sacrificiais mais arcaicas. No rito Judaico, a tradicional quebra de taças indica uma violência, simbólica, é claro, mas sem dúvida não menos real já que se refere, segundo a tradição, à destruição dos templos de Jerusalém. Um vestígio mais significativo só se encontra no antigo rito de casamento Romano, praticado na época da República, no qual a união era celebrada com os noivos sentados, lado a lado, sobre um banco feito com a lã de uma ovelha imolada por eles próprios para a cerimônia.

Tais exemplos, entretanto, apenas indicam alguns resquícios, nada ainda concreto acerca da conexão originária que aqui se intenciona encontrar. O mesmo já não pode ser dito em relação à cultura hindu, em que se encontram antigos ritos explicitamente violentos,

alguns inclusive proibidos e considerados demoníacos pela religião oficial. Atualmente, tais casamentos são considerados delitos, já que eles envolvem o uso de violência, sequestros e até mesmo estupros. Mesmo assim, em algumas partes da Índia onde a lei é inefetiva, relatam-se casos em que tanto o noivo ou a noiva foram raptados e casados à força (sic)⁹⁴⁷.

Três desses ritos encontram-se previstos no *manusmriti*, e são especialmente significativos. No rito *Rakshasha*⁹⁴⁸, forma coerciva de união matrimonial, a força bruta é usada para coagir a noiva a se casar com o noivo. Já no rito *Paishacha*, o mais brutal de todos os tipos de casamentos hindus, o noivo primeiro viola a sexualidade de sua pretendente, à força ou após torná-la inconsciente, e só depois a aceita como noiva. É a forma mais baixa no quadro de classificação dos ritos de casamento indiano, segundo informa Upinder Singh, professor do Departamento de História da Universidade de Deli⁹⁴⁹.

Como são ritos muito arcaicos, é próprio da evolução cultural que desapareçam, por assim dizer, no processo de “seleção natural”; ou, como diria Hegel, pelo trabalho da razão, sendo paulatinamente substituídos por outros mais “eficazes”. Não por acaso, esses ritos foram declarados demoníacos e proibidos pelo Código de Manu⁹⁵⁰.

Se tais ritos apresentam doses maciças de violência, isso decorre da própria função ritual, que deve *conter* violência. É o próprio rito matriz, o sacrifício, que executa essa função e a transmite aos demais. Mas ainda falta encontrar o elo perdido entre os desdobramentos e a origem, entre a unidade e diversidade ritual. Quem nos fornece o melhor exemplo desta ligação é ainda a cultura hindú. No rito Daiva⁹⁵¹, a noiva é vestida com roupas finas e ornamentos para ser oferecida em sacrifício (simbólico) à divindade ao mesmo tempo em que é oferecida ao um noivo, não por acaso um sacerdote Brahman, que receba a esposa enquanto executa os sacrifícios da cerimônia⁹⁵². O rito daiva é especial exatamente porque nos fornece um exemplo que se situa na fase de transição entre sacrifício e casamento, que devem se tornar diferentes ao longo da evolução ritual. Dos tipos de casamento, o Daiva é um dos que prevalecia durante a antiguidade, remontando à época em que os sacrifícios védicos eram populares na Índia. Nele, portanto, a ligação entre sacrifício e casamento é mais “próxima” tanto lógica quanto cronologicamente.

⁹⁴⁷Notícia obtida em: <<http://www.hinduwebsite.com/hindumarriage.asp>>. Acesso em 21 de maio de 2018.

⁹⁴⁸*Manusmriti* 3.24 e 26. *Manusmriti: The Laws of Manu* (1500 BC). Trad. G. Buhler. Orford: at the Clarendon Press, 1886, p. 79-81. Disponível em: <<https://archive.org/stream/Buhlertrad.LawsOfManu/Buhler%20%28trad.%29%2C%20Laws%20of%20manu#page/n111/mode/2up>>. Acesso em 29 de junho de 2018.

⁹⁴⁹Cfr. o cap. Gender, family and household, p. 295 e ss: SINGH, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India: from the stone age to the 12th century*. Nova Deli, Índia: Pearson Education, 2008.

⁹⁵⁰*Manusmriti* 3.24.

⁹⁵¹*Manusmriti* 3.24.

⁹⁵²SINGH, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India: from the stone age to the 12th century*, p. 296.

Como se pode observar, o sacrifício realiza a intermediação entre dois estados: ocupando a posição de vítima sacrificial, a filha transforma-se em esposa. Não por outra razão, de um modo geral o elemento do assassinato fundador aparece, nos ritos matrimoniais, como morte simbólica de um ou de ambos nubentes, o que aliás é um elemento comum aos ritos de passagem, esquema no qual se integra o casamento⁹⁵³. Nos textos sânscritos há, inclusive, referências diretas ao matrimônio como um sacrifício religioso, motivo pelo qual àqueles que são solteiros são considerados "sem sacrifício", ou seja, ainda não purificados pela mediação ritual. Considerado purificador na cultura hindu, o casamento tem o poder de tornar as pessoas virtuosas na medida em que retira os impuros da esfera profana, algo, aliás, muito similar à eticidade da família, que em Hegel apresenta a função de purificar a imediatez do Eu. A própria descrição da cerimônia matrimonial, nos textos sagrados de Siva, também lembra a celebração de um sacrifício em muitos detalhes. No Tâmil, a palavra para sacrifício, *vêlvi*, é consistentemente usada para significar "casamento". Até mesmo a descrição da montagem do salão do casamento assemelha-se à colocação do altar do sacrifício: seguindo a antiga tradição védica, o noivo é colocado no lugar denominado *véti*, que significa altar sacrificial.

Mas o que mais chama a atenção na cultura hindu, diz William Harman, é a forma como o casamento não apenas se assemelha ao sacrifício, como de fato o suplanta enquanto evento religioso mais eficaz⁹⁵⁴. Devido ao processo de suplementação ritual, não se deve buscar na causa final o elemento unificador que explica concretamente a multiplicidade de fenômenos rituais tão diversos. Ao menos não em uma finalidade que se confunde com uma invenção. Reunir arbitrariamente as modalidades de casamento em uma "essência" concebida como "racional" é o mesmo que produzir um efeito modificativo no interior de uma estrutura pré-existente. Antes de depurar a substância, deve-se buscar a substância em si, base comum que comporta a produção dos acidentes.

Trata-se unidade de todos os ritos como desdobramentos da tentativa de reproduzir a cena originária (unidade, separação e reconciliação): a primeira reprodução é, pois, a base das demais. Uma vez emergido, o rito passa a mediar as relações, absorvendo os elementos contingências inseridos em sua estrutura. É fácil perceber essa mediação ocorrendo na última modalidade de casamento citado. No Daiva, antes de a noiva ser, de fato, esposa, é uma vítima sacrificial, ofertada simbolicamente ao deus. O noivo, por sua vez, é um brâmane.

⁹⁵³Para o casamento no marco dos ritos de passagem, Cfr. GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 2011.

⁹⁵⁴HARMAN, William P. *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*. Indiana University Press, 1989. Reimp. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, p. 112-113.

Como membro da casta superior cuja incumbência precípua é a realização de sacrifícios, ele (o noivo) recebe a noiva como oferenda. O matrimonial e o sacrificial estão, pois, confundidos. A própria casta a qual pertence o noivo originou-se, segundo a mitologia hindu, da boca de Purusha, o deus desmembrado cujas partes deram origem às castas e às instituições religiosas, políticas e militares. A superioridade dos brâmanes resulta desse linchamento original, que eles tem o dever de repetir ritualmente. Como explica René Girard em seu estudo da tradição védica, a religião indiana caracteriza-se não apenas pela identificação do divino com a vítima sacrificial, elemento comum às religiões arcaicas, mas também com a atividade sacrificial. O hino à Purusha (Purusha Sukta) demonstra bem essa característica ambivalente: “Os deuses sacrificaram o sacrifício pelo sacrifício. Essas foram as primeiras instituições. Essas forças tiveram acesso ao firmamento, ao lugar onde estão os santos, os deuses originais”⁹⁵⁵.

Essa estrofe apresenta Purusha (o deus-sacrifício) como “a primeira vítima, a face passiva do sacrifício, mas também como a outra face, a atividade sacrificial. Os dois aspectos são inseparáveis. Essa conclusão anuncia a concepção que vai desabrochar nos Brâmanas, a que diviniza o sacrifício tanto na forma a ativa quanto passiva”⁹⁵⁶. Já se viu essa dimensão passiva e ativa do sacrifício em uma das versões do Trimurti, em que Agni figura nas funções de vítima sacrificial, sacerdote e deus que recebe o sacrifício. No Purusha Sukta, Agni é um deus que nasceu, assim como a casta dos brâmanes, da boca de Purusha (estrofe 14); sua incumbência, no Rig Veda, é a de executar sacrifícios⁹⁵⁷. Agni, enquanto função sacrificial, é um dos desdobramentos do assassinato de Purusha. Voltando agora ao casamento Daiva, entende-se melhor porque o pai oferece a filha em retribuição aos serviços prestados pelo sacerdote. O gesto é antes de tudo pacificador. Por estarem impregnados de sagrado, os brâmanes eram temidos por seus poderes mágicos. Oferecer uma “noiva”, que se confunde simbolicamente com uma vítima sacrificial, é estabelecer uma relação positiva frente a uma possível ou real hostilidade.

Já as duas primeiras modalidades citadas, *Rakshasha* e *Paishacha*, traduzem atos de violência sexual que causariam desordem na comunidade, e, não por outra razão, são comportamentos interditados fora do rito. Como é possível então que esses ritos primitivos prevejam comportamentos que, ordinariamente, são proibidos? Isso ocorre devido à reprodução do evento fundador. O *Rakshasha* e o *Paishacha* são exemplos de ritos

⁹⁵⁵GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011, p. 76-77.

⁹⁵⁶GIRARD, René. *O Sacrifício*, 2011, p. 77.

⁹⁵⁷*Rig Veda*, hino 1. Trad. Ralph T.H. Griffith, [1896]. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/rv01001.htm>>. Acesso em 29 de junho de 2018.

matrimoniais que conservam aspectos do momento de reprodução do início da crise mimética, na forma de cometimento de crimes de índole sexual, como rapto e estupro de mulheres. O rito exige a emulação de uma violência que, no princípio, teria sido catastrófica para a comunidade, e por isso ela é interdita em situações normais, já que o que se pretende é afastar a crise. Mas como o rito pretende reproduzir a reconciliação no assassinato fundador, a emulação de violência é exigida, excepcionalmente, enquanto durar o processo ritual, gerando um paradoxo que decorre da justaposição de esferas. Como observa Mircea Eliade, “todo casamento implica uma tensão e um perigo, desencadeando portanto uma crise; por isso o casamento se efetua por um rito de passagem. Os gregos chamavam o casamento de télos, consagração, e o ritual nupcial assemelhava-se ao dos mistérios”⁹⁵⁸. Também René Girard afirma que todas as trocas no mundo primitivo, sejam comerciais ou propriamente de mulheres, são sempre acompanhadas de sacrifícios⁹⁵⁹.

Em geral, a reprodução ritual acaba priorizando mais um momento a outro do processo, e assim ocorre tanto a diversidade quanto a especificação ritual. Ao serem inseridos novos elementos ao esquema ritual vigente, na expectativa de que ele reproduza o mesmo efeito ordenador que havia produzido em face à contingência originária, então está aberta a possibilidade de transformação ritual, que ocorre, portanto, de maneira orgânica. Desse modo, o desejo de posse sexual e rivalidade entre machos, que em uma situação de imediação tenderia ao estupro e ao rapto, podem transformar-se em união sagrada graças à estrutura fornecida pelo rito. Teseu, o herói mítico que Hegel tinha em mente ao falar da introdução do casamento, cometeu uma série de raptos de mulheres, de onde surgiram uniões consideradas puras e outras impuras. As últimas, ilícitas, resultaram na sua “queda”⁹⁶⁰. Que uma forma impura e outra pura resultem ambas de um herói exaltado e depois exilado da própria Pólis que fundou, é explicável desde a dupla valência da vítima fundadora, à qual se atribui tanto a criação das formas éticas quanto o cometimento de atos contrários à eticidade que ela criou.

Desse modo, no esquema de fragmentação da unidade ritual original, o rapto e o estupro equivalem ao momento inicial da crise, e a morte simbólica do nubentes ao momento do assassinato unânime. A celebração da união dos noivos e de suas respectivas famílias equivale, por sua vez, ao momento de reconciliação dos opostos posterior à crise, tal como se vê ao final das tragédias das Eumênides, em que celebra-se às núpcias entre as Parcas e Zeus, após o desenlace e resolução da crise mimética. O casamento entre os deuses decorre, por sua

⁹⁵⁸ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 89.

⁹⁵⁹Cfr. 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.

⁹⁶⁰Para detalhes, Cfr. *Infra: 8.3.3.1 O Direito de Herói; 8.3.3.2 A origem mítica do Direito*

vez, da estrutura fornecida pela cosmogonia. Como explica Mircea Eliade, “o mito cosmogônico é o mito exemplar por excelência: serve de modelo ao comportamento dos homens. É por isso que o casamento humano é considerado uma imitação da hierogamia cósmica”⁹⁶¹.

Lembra Eliade, aliás, que “Dido celebra seu casamento com Enéias no meio de uma violenta tempestade (Eneida, IV, 16 ss.)”. A união deles “coincide com a dos elementos”: “o Céu abraça sua esposa distribuindo a chuva fertilizante.”⁹⁶² Curiosamente, pode-se notar que o abraço cósmico, identificado com a confusão dos contrários, é simbolizado por uma tempestade *violenta* da qual resulta a abundância. Trata-se, agora, da reprodução ritual (e respectiva simbolização) da indiferenciação da crise mimética na forma de orgias, libertinagens, excessos sexuais variados, e não só em razão da momentânea suspensão ritual dos interditos, mas propriamente de uma exigência ritual, já que constituem um elemento necessário à ativação da potência divina. Por isso, como bem observa Mircea Eliade:

A orgia ritual em favor das colheitas também tem um modelo divino: a hierogamia do deus fecundador com a Terra Mãe. A fertilidade agrária é estimulada por um frenesi genésico ilimitado. De certo ponto de vista, a orgia corresponde à indiferenciação de antes da Criação. É por isso que certos cerimoniais do Ano Novo comportam rituais orgiásticos: a “confusão” social, a libertinagem e as saturnais simbolizam a regressão ao estado amorfo anterior à Criação do Mundo⁹⁶³.

A própria fusão de metais, ainda na fase metalúrgica da ciência, nasce como reprodução da fusão primordial entre o céu e a terra: “certos tabus sexuais metalúrgicos” podem ser explicados, diz o cientista da religião, pelo fato de que a fusão “representa uma reunião sexual sagrada, uma hierogamia (a mescla de minerais ‘machos’ e ‘fêmeas’), e que, por conseguinte, todas as energias sexuais devem ser reservadas para assegurar magicamente o êxito da união que se verificava nos fornos”⁹⁶⁴. Desnecessário dizer que, antes que metais fossem transformados pela metalurgia, vítimas sacrificiais eram destinadas aos fornos. É o próprio sacrifício, como é possível deduzir das análises de Mircea Eliade, a matriz da metalurgia e, consequentemente, da alquimia⁹⁶⁵.

4.1.6 Transição da Primeira para a segunda fase da Obra

os autores não estão de acordo sobre a ordem das operações [do opus alchymicum]. Mas é interessante advertir que a coniunctio e a morte que lhe segue fica às

⁹⁶¹ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 72.

⁹⁶²ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 72

⁹⁶³ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 73-74.

⁹⁶⁴ELIADE, Mircea. *The forge and the crucible: The origins and structure of alchemy*, p. 60.

⁹⁶⁵Cfra. o cap. Human Sacrifices to the Furnace, p. 65 e ss, in: ELIADE, Mircea. *The forge and the crucible: The origins and structure of alchemy*.

vezes expressa em termos de hieros gamos: os dois princípios o Sol e a Lua, o Rei e a Rainha se unem no banho mercurial e morrem (esta é a nigredo); sua alma abandona-lhes para voltar mais tarde e dar nascimento ao filius philosophorum, o ser andrógino (Rebis) que anuncia a iminente obtenção da Pedra Filosofal. (Mircea Eliade)⁹⁶⁶

Na alquimia, a união de sexos equivale ao momento alquímico da confusão entre metais machos e fêmeas, mistura de contrários que pretende reproduzir a perda das diferenças da crise mimética. Os antigos, com o fim de obter ordem e colher os efeitos mágico-transformativos do evento fundador, repetiam ritualmente o esquema da unidade, divisão e reconciliação que subjaz ao processo originário. *Mutatio mutandis*, a evocação Hegeliana pretende produzir, mediante o conceito (tradução lógica do processo originário), o fim do processo do Sujeito Cósmico. Não por acaso, a Ideia hegeliana é sinônimo de reconciliação. O próprio o casamento, para Hegel, tem a mesma estrutura básica da *conjunctio*. A união entre o enxofre e mercúrio, como unidade entre o ativo e o passivo, é simbolizada na alquimia pelas núpcias entre o rei e a rainha. Nesta etapa de produção da Pedra, a purificação ocorre pela simbiose das propriedades que cada elemento possui. Do mesmo modo, para Hegel, o casamento – pela necessidade do conceito - é unidade do princípio masculino (ativo-objetivo) e feminino (passivo-subjetivo), cujo fim é o mútuo auxílio na complementariedade de suas naturezas:

165 - Na racionalidade que lhes é própria encontram os caracteres naturais dos dois sexos uma significação intelectual e moral. Define-se esta significação nos diferentes aspectos em que a substância moral, como conceito, em si se divide para obter, a partir dessa diferença, a sua vida como unidade concreta.

166 - Um é, então, o espiritual como o que se divide em autonomia pessoal para si e em consciência e querer da universalidade livre: é a consciência de si do pensamento que concebe e a volição do fim último objetivo. Outro é o espiritual que se conserva na unidade como volição e consciência do substancial, na forma da individualidade concreta e da sensibilidade. O primeiro é o poder e a atividade dirigidos para o exterior; o segundo, o que é passivo e subjetivo. O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência, etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista a unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva na família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais⁹⁶⁷.

⁹⁶⁶Arcana Artis, in: ELIADE, Mircea. *The forge and the crucible: The origins and structure of alchemy*, p. 161.

⁹⁶⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 155.

A estrita diferença de natureza entre homem e mulher aparece também no comentário anotado pelos alunos, no qual Hegel compara a subjetividade masculina com o “animal”, e a feminina com o “vegetal”⁹⁶⁸.

Deve-se agora avançar à segunda fase do trabalho de produção da produção da Pedra Filosofal, o momento da contradição interna do corpo místico *contido* ulteriormente pela terceira instância, o Estado.

4.2 A segunda fase da obra: as contradições da sociedade civil

Da unidade imediata da família, passa-se ao momento de cisão: o corpo social dilacerado. Misticamente, corresponde ao corpo dilacerado do deus no delírio báquico. Logicamente, corresponde ao aspecto duplo da Díade pitagórica: reciprocidade negativa e reciprocidade positiva. Essa ambivalência é própria do segundo momento da eticidade: a sociedade civil é um campo de tensão (multiplicação de desejos e rivalidades) e ao mesmo tempo um espaço libertador da rudeza do estado de natureza (geração de bens materiais e espirituais, satisfação dos desejos e aperfeiçoamento moral). Nesse sentido, na teorização hegeliana da sociedade civil a relação entre o particular e o universal, entre negativo e o positivo, é circular e, portanto, paradoxal.

O *télos* da obra continua sendo o mesmo: a libertação do estado de natureza - etapa para a realização do Império Dominante. Como tal, a sociedade civil é um *momento ético* formado por dois princípios: a particularidade e a universalidade (§182). Assim, a cisão interna do conceito hegeliano apresenta-se, de um lado, como o individualismo (desejo) e, de outro, como universalidade (bem comum): a pessoa concreta, enquanto particular, é “uma mescla de necessidade natural e de arbítrio”, mas, por outro lado, ela está vinculada com outras pessoas iguais em desejo e arbítrios (que Hegel chama de “particularidade semelhante”).

Essa vinculação entre os semelhantes compõe uma universalidade de *desejos e arbítrios*. Ela nasce da necessidade de reconhecimento: cada uma dessas “particularidades semelhantes” “se faz valer e se satisfaz mediante a outra”. Por outro lado, o universo de desejos e arbítrios – o aspecto da particularidade em oposição ao universal - dá o tom autodestrutivo da sociedade civil. Trata-se do individualismo, que Hegel denomina de particularidade: desejo de destacar-se dos demais. Esse princípio, como já se explicou ao longo dessa investigação, envolve o processo de queda da mediação externa (particularização

⁹⁶⁸HEGEL, Georg. F. W. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política*, p. 287 (adição ao § 166).

oposta ao universal) para a interna. Esse fenômeno, próprio de períodos de crise, Hegel diagnostica como uma das características da sociedade moderna.

Segundo explica Girard, o homem moderno rege-se pelo seu intenso mimetismo, porém de um modo paradoxal: todos se julgam não imitadores, não obstante compartilhem do mesmo modelo de *autonomia*. Em parte, os conflitos modernos podem ser explicados em razão desse desejo (mimético) de autonomia. Hegel não capta esse aspecto mimético do negativo. Porém, compreendia a necessidade de remediar a “particularidade” que se opõem ao universal. Essa ênfase do lado positivo da imitação (ou mediação) decorre, provavelmente, da influência de Platão, o primeiro filósofo a ter consciência do aspecto negativo da mimesis, e que por isso procurou ocultá-la, recalcando-a ao enfatizar o aspecto positivo: a imitação das formas transcendentais, a Ideia, o Bem. Com isso, o aspecto negativo da mimesis foi sepultado pelo idealismo platônico. O realismo de Aristóteles, por exemplo, já compreendia a imitação apenas pelo seu lado positivo. Em comparação com Platão, Aristóteles estava “mais afastado”, tanto no tempo quanto no espaço, em relação à crise mimética, quer seja aquela dos mitos, retratadas nas tragédias expostas no teatro, quer seja a própria crise da cidade de Atenas, que levou à condenação capital de Sócrates. O receio quanto à mimesis negativa retratada nas tragédias levou Platão, na República, à expulsar os poetas miméticos de sua cidade ideal. Mas, para Aristóteles, o teatro já não apresentava nenhum perigo: o filósofo concebia-o apenas como um *espetáculo*, uma instituição cultural tal como, ainda hoje, ele é concebido. Platão, por sua vez, temia o retorno da crise, o lado negativo que poderia causar a tragédia no *espectador*: a *especulação* ruim, a duplicidade dos jogos de espelhos, os duplos miméticos que a tragédia evoca.

Platão, contudo, trabalhava implicitamente com a categoria da mimesis quando tratava do jogo de inclinações da alma, ora puxada para o mundo ora impulsionada para a Ideia. Nas entrelinhas é possível observar como Platão, mais consciente da má imitação que Aristóteles, explicava mimeticamente o declínio da ordem e das formas políticas a partir da “mistura” que ocorria na formação (mimética) da personalidade dos jovens: a futura classe dominante da cidade será o modelo para o povo. Com efeito, maus governantes geram maus governos, e bons governantes geram bons governos.

Nesse ponto, Hegel segue Platão, especialmente quanto ao aspecto maléfico da perda de referência do Eu em relação ao modelo ético: a particularização é o princípio destrutivo da sociedade-civil. Hegel apresenta esse princípio de corrupção no § 185: “A particularidade, que é para si enquanto satisfação das exigências que de todos os lados a solicitam, livre-arbítrio contingente e preferência subjetiva, nessa satisfação a si mesma e ao seu conceito se

destrói”.⁹⁶⁹ Originado pelo *desejo* (negação da vontade universal), a abolsutização do Eu e o consequente eclipse do bem comum terminam por jogar a sociedade contra si mesma: “Em suas oposições e complicações oferece a sociedade civil o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria”⁹⁷⁰.

Seguindo Platão e os antigos, Hegel vê no princípio da particularidade a perda da eticidade. Ao desprender-se do universal, o homem cai na libertinagem, na desmedida, no abismo infinito de desejos e arbítrios: “La particularidad por sí es el libertinaje y la falta de medida, e incluso las formas de este libertinaje carecen de medida. Por medio de sus representaciones y reflexiones el hombre amplía sus deseos, que no son un círculo cerrado como el instinto del animal, y los conduce a la mala infinitud”⁹⁷¹.

A frase – um comentário anotado pelos alunos - evidencia que Hegel identifica na queda da mediação a ampliação do desejo e a relaciona ao círculo vicioso do mau infinito. Hegel ainda diz que a irrupção do individualismo, no mundo antigo, foi a razão do declínio das civilizações – motivo pelo qual Platão teria se esforçado para eliminar a particularidade. Hegel, contudo, não pretende eliminar a parte, mas lhe dar uma coerência com o todo (como se verá adiante). Apesar disso, Hegel não descuida dos males do individualismo. Ele inclusive segue, neste ponto, o diagnóstico de Hobbes (em parte apenas, quanto ao aspecto negativo), definindo a sociedade civil burguesa como *bellum omnium contra omnes*: “sociedade civil é o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos”⁹⁷² (§289). Mas por que o individualismo engendra o princípio da contradição na sociedade moderna? Nesse ponto, é preciso voltar ao diagnóstico de Hobbes, que Hegel pressupõe, mas, devido à natureza resumida dos parágrafos da Filosofia do Direito, deixa escapar alguns detalhes que permitem explorar a própria tese hegeliana da ampliação dos desejos a partir do princípio da particularidade. Isto é, em Hobbes, descobre-se por que o individualismo é paradoxal.

Embora Hegel compartilhasse com Hobbes os mesmos perigos da igualdade, sua solução para o problema do egoísmo será diverso. Cabe aqui apenas apresentar o diagnóstico comum, que em Hobbes é bem detalhado em razão do seu empirismo. Hobbes nos fornece o movimento de queda que Hegel pretende remediar. Veja-se.

⁹⁶⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 168.

⁹⁷⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 169.

⁹⁷¹ HEGEL, G.W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, p. 307.

⁹⁷² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 267.

4.2.1 O individualismo mimético da sociedade civil moderna: o problema Hobbesiano

A “felicidade desta vida”, diz Hobbes, “não consiste no repouso de um espírito satisfeito”⁹⁷³: não há o *finis ultimus* (fim último) ou o *summum bonum* (bem supremo) “de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais”⁹⁷⁴. O universo hobbesiano é, antes, o do progresso ininterrupto do desejo e da rivalidade, assim como o da multiplicação do bem e do mal (dualidade) que caracterizam a reciprocidade de uma sociedade cismática. Se, para Santo Agostinho, a conversão significou um percurso espiritual em busca do descanso da alma em Deus; no diagnóstico de Hobbes, o espírito assume um caminho inverso, que é o da queda radical na imanência, no ciclo infinito do desejo e rivalidade que constituem a mediação interna. Está-se, portanto, no campo do que Hegel denomina de má-infinitude: o finito está em contradição com o infinito.

Em sua primeira obra política, *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político*, Hobbes compara a vida humana a uma corrida na qual os homens mantêm-se na permanente busca de “seus interesses”. As paixões humanas, diz Hobbes, podem ser explicadas à luz dessa corrida, que não tem outro objetivo ou recompensa além da conquista e manutenção do primeiro lugar⁹⁷⁵. Trata-se de uma rivalidade no qual todos buscam seus “próprios interesses” mas simultaneamente compartilham do *mesmo* objetivo fundamental, que é alcançar a destacada e premente primeira posição. Hobbes denomina de *emulação* um dos sentimentos importantes nesse cenário, o mesmo termo que seu contemporâneo, Shakespeare, utilizava para designar o desejo mimético. Em Hobbes, a emulação consiste no esforço de ultrapassar quem está à frente na corrida da vida humana. A palavra é ambivalente, pois tem ainda um sentido negativo. Êmulo (*aemulus*) significa precisamente um “rival invejoso e inimigo”⁹⁷⁶.

A “emulação” hobbesiana indica mediação interna do desejo. Sob o prisma da teoria mimética, não é mera coincidência o fato de que, imediatamente após conceituar a emulação como o esforço para em igualar-se, alcançar ou ultrapassar (*overtake*) a quem está à frente⁹⁷⁷, Hobbes volte-se para a paixão da inveja e a conceitue como a vontade de suplantar (*supplant*) ou derrubar (*overthrow*) o concorrente⁹⁷⁸. Embora não se confundam, ambos os fenômenos andam lado a lado nas relações humanas: a emulação não apenas pode como tende a

⁹⁷³HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85

⁹⁷⁴HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85.

⁹⁷⁵HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic by Thomas Hobbes*, 1640, cap IX, p. 35.

⁹⁷⁶Conforme Porkonys, deriva de (*ave-mulus) ae-mulus, p. 10-11.

⁹⁷⁷“To endeavour to overtake the next” in HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic by Thomas Hobbes*, 1640, cap IX, p. 35.

⁹⁷⁸“To supplant or overthrow” in HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic by Thomas Hobbes*, 1640, cap IX, p. 35.

converter-se no *desejo de ser* como o outro e possuir o que é dele. Hobbes observa, agora no Leviatã, uma certa *tristeza* causada pelo sucesso de um competidor em relação a outro, seja em riqueza, honra ou outro bem qualquer. Quando dessa tristeza se acrescenta “o esforço para aumentar as nossas próprias capacidades, a fim de o igualar ou superar”⁹⁷⁹ tem-se, precisamente, o que Hobbes denomina de *emulação*, ou seja, um desejo mimético convertendo-se em rivalidade, que se efetiva na inveja, que Hobbes liga à tristeza que move o sujeito no “esforço para suplantar ou levantar obstáculos ao competidor”⁹⁸⁰.

No plano da mediação interna, a proximidade entre os indivíduos estimula o lado negativo (violento) do desejo. Se Hobbes tivesse levado até as últimas consequências a sua intuição acerca da emulação, relacionando-a diretamente à inveja, talvez pudesse ter afirmado que a sociedade moderna, na qual aflora o sentimento de inveja alheia, é aquela em que as pessoas tendem a emular-se com maior intensidade, ou seja, que a inveja da sociedade moderna é resultado de um “excesso de emulação”.

O próprio modo como Hobbes se referiu à palavra *consciência*, preferindo o uso do termo como expressão de uma partilha do conhecimento em comum do que como percepção interior dos fatos⁹⁸¹, evidencia certa inclinação para considerar as relações humanas de forma interindividual, tal como a noção de espírito ou intersubjetividade em Hegel. Ambos autores puderam assim problematizar a influência que o outro exerce, como rival, nas relações de competição e desejo por poder. Como Hegel, Hobbes não é nem individualista nem coletivista, mas, como nos diz Voegelin⁹⁸², um “grande psicólogo”. Sua defesa do poder absoluto do Leviatã sobre os “filhos do orgulho” não deve ser considerada uma preferência a respeito de uma determinada forma de governo, como é usualmente alegado, mas como o testemunho da intensidade das forças que precisam ser subjugadas para tornar possível, sob condições modernas, uma vida social “pacífica”⁹⁸³. Hegel, por sua vez, segue a Hobbes

⁹⁷⁹HOBBS, Thomas. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil, p. 54.

⁹⁸⁰HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 54.

⁹⁸¹Os primeiros empregos da palavra datam do século XVII e já apontavam para duas direções distintas, como partilha de conhecimento e percepção interior privada. (WEBB, Eugene. *Filósofos da consciência*: Polany, Lonnegan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard, p.37) Hobbes testemunha essa diferença no uso da palavra nos seguintes termos: “Quando duas ou mais pessoas conhecem um e o mesmo fato, diz-se que cada uma delas está CONSCIENTE do fato em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente. E porque cada uma delas é para a outra, ou para uma terceira, a melhor testemunha de tais fatos, tem sido e sempre será considerado um ato extremamente perverso que qualquer um fale contra a sua *consciência*, ou corrompa ou force outrem a fazê-lo. É por isso que em todos os tempos sempre se escuta com grande atenção o testemunho da consciência. Depois passou-se a usar metaforicamente a mesma palavra, para indicar o conhecimento dos fatos e pensamentos secretos de cada um, de modo que retoricamente se diz que a consciência equivale a mil testemunhas. E finalmente os homens, intensamente apaixonados pelas suas novas opiniões (por mais absurdas que fossem), e obstinadamente inclinados a mantê-las, deram também a essas opiniões o reverenciado nome de consciência, como se desejassem considerar ilícito mudá-las ou falar contra elas; e assim pretextam saber que estão certos, quando no máximo sabem que pensam estar.” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 59)

⁹⁸²VOEGELIN, Eric. *History of political ideas volume VII: the new order and last orientation*, p. 71.

⁹⁸³VOEGELIN, Eric. *History of political ideas volume VII: the new order and last orientation*, p. 71.

quanto à necessidade de o Estado dominar o potencial destrutivo da sociedade burguesa – limitando a liberdade, ou os excessos da liberdade, exatamente para garanti-la.

O que essa crença de autonomia e liberdade geralmente oculta, a rivalidade acaba por revelar: o desejo torna um homem obstáculo para o outro. A presença simultânea da *emulação* e da *inveja* como componentes *passionais* da corrida da vida humana, na compreensão de Hobbes, indica uma sociedade impregnada de *mediação interna*, contaminada pelo “mal ontológico” que opõe a presença do mediador e rival nos desejos.

Tanto Hobbes quanto Hegel inserem-se no movimento filosófico que parte da ideia de uma igualdade entre os homens, mas temem os efeitos perturbadores que o estreitamento da distância “espiritual” entre os sujeitos propicia, a convergência dos desejos sobre os mesmos objetos. Exasperando o desejo, a *mediação interna* reforça a aspiração pela igualdade e pela autonomia, formando assim um círculo vicioso que, alimentando-se de si próprio, encontra na rivalidade, como *imaginação* de superioridade ou desejo de triunfo do “eu” sobre os rivais (*diferença*), um de seus sintomas mais marcantes.

Além de estar intimamente vinculado à imaginação, o desejo corresponde ao esforço em manter-se na corrida da vida humana, listado por Hobbes como a primeira das paixões (“*to endeavour is appetite*”)⁹⁸⁴. A conquista é o *fim* desse movimento do desejo em direção ao que lhe agrada⁹⁸⁵. O amor é o desejo por algum objeto, e difere-se do desejo em si, do mesmo modo que o ódio é a presença de um objeto que causa aversão. Aquilo que não é da ordem do amor e do ódio é o que se despreza, e o desprezo, como é entendido por Hobbes, é uma “imobilidade do coração” que resiste à ação de determinadas coisas porque já está movido “de uma maneira diferente” por “objetos mais potentes”⁹⁸⁶.

Esse modo diverso pelo qual um “objeto mais potente” move o coração poderia ser o *descanso da alma*, de que falava Santo Agostinho, isto é, a conquista da mediação externa, ou mesmo da *conversão romanesca*⁹⁸⁷, entendida como a superação da tendência de divinizar o mediador-rival, de adotar os seus desejos e de rivalizar com ele. Não parece ser acerca dessa vitória sobre o orgulho (amor próprio) que Hobbes teorizava, mas do próprio agravamento do desejo promovido pela presença de um rival que direciona o desejo para os objetos disputados. Não há “mais vida no homem cujos desejos chegam ao fim”, diz Hobbes, “do que

⁹⁸⁴ HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic by Thomas Hobbes*, 1640, cap IX, p. 35.

⁹⁸⁵ HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 49.

⁹⁸⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 48

⁹⁸⁷ A “conversão romanesca” não é necessariamente uma conversão religiosa, embora possa haver alguma analogia entre elas. Como a conversão romanesca é uma percepção do próprio mimetismo e conseqüentemente uma recusa de divinizar o mediador humano, é possível sofrer tal conversão sem tornar-se, necessariamente, um santo no sentido religioso do termo.

naquele cujos sentidos e imaginação estão paralisados”⁹⁸⁸. A felicidade existe, portanto, na “contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo”⁹⁸⁹. Daí porque a finalidade do desejo não consiste no gozar apenas uma vez e só por um momento, mas “em garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro”⁹⁹⁰.

Hobbes não desconsidera a influência que a rivalidade exerce na intensidade do desejo e das paixões. Isso fica patente quando ele conceitua o sentimento denominado *glória*. Esse “triunfo da mente” é “a paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder sobre o poder daquele que está em disputa conosco”⁹⁹¹. O conceito indica a estimulação mental que o outro, ou a potência desse outro, desempenha na gênese desse sentimento. Que essa paixão provenha de um *desejo de ser* como o outro, o que caracterizaria propriamente um *desejo mimético*, é dito por Hobbes imediatamente após o sentimento da glória, quando ele apresenta uma espécie de glorificação denominada de *vã glória*. Ele a conceitua como a “ficção (que também é imaginação) das ações realizadas por nós, mas que nunca realizamos”⁹⁹². Trata-se de uma autoglorificação que, sendo a pura fantasia de um eu que triunfa mentalmente sobre os outros, ou sobre o poder dos outros, toma a forma de ações e façanhas mentais que se deseja realizar, mas que jamais são realizadas.

Para ilustrar essa paixão, Hobbes afirma, em uma frase reveladora de sua arguta observação do mimetismo, que tal glorificação se dá “como quando um homem imagina a si mesmo realizando as ações que leu em algum romance, ou sendo como algum outro homem cujos atos ele admira”⁹⁹³. Hobbes via nessa imaginação de um homem em ser como o outro a quem admira, uma mera inutilidade, uma vez que a mesma, por não gerar “apetite nem ímpeto para qualquer tentativa futura, (...) é meramente vã e inútil”⁹⁹⁴. Ela seria útil se transformasse em ação.

O desejo de ser grandioso como o mediador impele o sujeito a realizar, por imitação, as suas façanhas, assim como também a desejar seus objetos (físicos ou espirituais). Esse *desejo segundo o outro* poderia ter sido formulado por Hobbes a partir da seguinte conexão conceitual: com a proximidade entre os sujeitos, a consequência será não mais a mera e inútil admiração e fantasia secreta quem cada um sente diante do *outro* a quem diviniza - o que caracteriza a glória “vã” - mas a própria paixão da “emulação”, i.e., a ação de esforçar-se em

⁹⁸⁸HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85.

⁹⁸⁹HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85.

⁹⁹⁰HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85.

⁹⁹¹HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 57.

⁹⁹²HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 58.

⁹⁹³HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 58.

⁹⁹⁴HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 58.

igualar-se, de ser igual ao modelo e, conseqüentemente, de rivalizar com ele para obter seus objetos. Hobbes chegou a afirmar que um dos sinais da vanglória, nos gestos, é “a imitação de outrem”⁹⁹⁵, mas não levou em consideração a possibilidade de que todo desejo seja, em alguma medida, mais ou menos imitativo, e, exatamente por isso, gere competição entre os rivais que “emulam-se”.

O que Hobbes separa como glória e vanglória caracterizam, em verdade, as duas faces de um mesmo fenômeno: se de um lado a imitação é um sinal de “vã” glória, e, de outro lado, a “insolência nas ações e a ostentação nas palavras”⁹⁹⁶ são os sinais da glória, o mimetismo é, por sua vez, o elo mais ou menos oculto que une essas paixões. Os sinais (ostentação nas ações e palavras) de glória geram no outro a admiração (vã glória), e, por isso, a própria ostentação já é um pedido de confirmação da glória por meio da admiração do outro. Trata-se de uma glória que já não é, por isso, tão “própria” como a ideia de narcisismo poderia nos fazer supor. Esse desejo por si mesmo (glória) é um pseudonarcisismo na medida em que depende da glorificação alheia, portanto de um *outro*, seja real ou imaginário, próximo ou distante, que lhe aprove ⁹⁹⁷.

É o fascínio que cada um desperta no outro que conduz ao desejo de superioridade metafísica ⁹⁹⁸. Quando esse desejo move o homem para o triunfo sobre os rivais, tem-se a atitude própria de um ser superior que Hobbes caracteriza como glória. Quando esse desejo de triunfo contenta-se com a mera fantasia, tem-se a glória vã. Deve-se juntar as peças do quebra cabeça que compõe essas “paixões humanas” para conceber uma teoria puramente mimética – ou intersubjetiva em sentido hegeliano – do desejo. Se todo desejo provém da imaginação, e se a glória, enquanto triunfo mental, é a paixão que provém da imaginação do próprio poder sobre o poder daquele com quem se está em disputa, e se a glória vã, por sua vez, é a atribuição de um poder que não se possui realmente, mas que se deseja possuir por imitação (já que se costuma admirar o poder e a grandiosidade do outro), pode-se concluir que *o desejo provém da imaginação ou fascínio do poder despertado pelo outro, a quem o “eu” adota como modelo*.

O sujeito, portanto, deseja *ser como o outro*, quer participar do “mundo superior” de grandes conquistas e façanhas que o mediador, na medida em que glorifica a si próprio ou é

⁹⁹⁵HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 58.

⁹⁹⁶HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 58.

⁹⁹⁷Sobre pseudonarcisismo e respectiva crítica de Girard à noção de narcisismo em Freud, cfr.-se o capítulo *Proust e o mito do narcisismo*, em GIRARD, René. *A conversão da arte*, 2011, p.103 e ss.

⁹⁹⁸O aspecto “metafísico” do desejo está associado, em parte, a outros dois fenômenos. Primeiro, pela tendência ao desaparecimento do objeto, que se torna irrelevante, já que o que na verdade o que se deseja é o *ser do outro*. Em segundo lugar, porque o sujeito pode perceber que a posse do objeto que o mediador lhe designou não passa de uma banalidade, pois não lhe trouxe a tão sonhada passagem para um nível superior de existência, que tanto almejava. O sujeito passa a querer adquirir, então, uma capacidade igual à do outro.

glorificados pelos demais, acaba instigando e despertando no outro. No leviatã, Hobbes diz que a vanglória, enquanto invenção de capacidades “que sabemos não possuir”, “é mais frequentes nos jovens e é alimentada pelas narrativas verdadeiras ou fictícias de pessoas notáveis”⁹⁹⁹. Essa “invenção de capacidades” corresponde à imitação de modelos de excelência, que Hobbes qualifica como “notáveis”. O jovem, na busca de sua identidade, volta-se exatamente para o outro na busca por superioridade, por uma “afirmação de si”.

A vã glória, portanto, parece ser o exato reflexo da glória alheia: Dom Quixote quer ser a cópia perfeita do lendário Cavaleiro Amadis de Gaulle do mesmo modo que a vida do cristão é a imitação de Cristo¹⁰⁰⁰. Hobbes atribui esse fenômeno imitativo imitação à loucura, a “uma imaginação de algum tipo de predominância sobre o resto”¹⁰⁰¹ que, para ele, não é apenas o principal defeito da mente como também a matriz de todas as outras, já que “nós não temos nenhuma outra paixão que não venha dela”¹⁰⁰².

Para além dessa gênese das paixões na vã glória, Hobbes nota a natureza cíclica desse estado psicológico, pois o caracteriza por seu aspecto dual, como “glória vã em excesso” ou “depressão vã”, “orgulho” ou “depressão da mente”¹⁰⁰³. Pode-se compreender essas características pela dinâmica do desejo. Esse dualismo não encontra conciliação uma vez que habita no próprio ser do sujeito imitador; é o “mal ontológico” que o domina, a contradição que gera o terrível efeito cíclico de exaltação e depressão do “eu” (em relação ao *outro e consigo mesmo*)¹⁰⁰⁴. O *self* encontra-se “dividido contra si próprio”, encarna uma contradição ambulante:¹⁰⁰⁵ ao mesmo tempo em que exalta a si próprio porque gostaria de possuir grandiosidade que vê em outrem, mas também se deprime na medida em que não pode possuí-la plenamente. Como exemplo dessa “loucura”, Hobbes cita o caso de um sujeito que pregava do alto de uma carroça dizendo que era o próprio Cristo, assim como o de Dom Quixote e “insanidade galante”, que ele considera “o cúmulo de vã glória que a leitura de um romance pode causar no homem pusilânime”¹⁰⁰⁶. Hobbes acreditava que esse orgulho exacerbado podia fazer o homem terminar louco, preso ao mundo do fantástico¹⁰⁰⁷. Mas, como argumenta Girard, se Dom Quixote é capaz de ver em uma simples bacia de barbear o elmo de Mambrino, é porque tal ilusão deriva de sua imitação de Amadis¹⁰⁰⁸, do mesmo que

⁹⁹⁹HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 53.

¹⁰⁰⁰GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 26.

¹⁰⁰¹HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 72.

¹⁰⁰²HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 72.

¹⁰⁰³HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 72.

¹⁰⁰⁴GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*, p. 87.

¹⁰⁰⁵GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*, p. 133.

¹⁰⁰⁶HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 72.

¹⁰⁰⁷HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 72.

¹⁰⁰⁸GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 41.

Sancho Pança passa não só a crer como a desejar a “ilha fabulosa” que receberá de seu mediador, Dom Quixote¹⁰⁰⁹.

Hobbes já começava a intuir que há no desejo algo de dinâmico e, ao mesmo tempo, de vazio ou indeterminado. Essa concepção do desejo, entretanto, não se desenvolveu na filosofia moderna do mesmo modo como na literatura de tipo romanesco, que revela a presença de um mediador não só na gênese do desejo como também na *metamorfose* dos objetos, o que garante que as pessoas não tenham sempre os mesmos desejos (excluindo-se os apetites e necessidades biológicas), mas que eles variem conforme a rede de mediações. Em outras palavras, a variabilidade do desejo ocorre porque ele não é fixo; é a natureza mimética do comportamento impinge a sua fluidez.

Imediatamente à imitação de outrem, outro sinal de vanglória que Hobbes elenca é “o falsearem seu interesse por coisas que não compreendem”¹⁰¹⁰. Essa frase evidencia que Hobbes compreendia, em alguma medida, que é da imitação de outrem que surge uma *falsificação* (*counterfeiting*) do desejo, uma cópia imperfeita do gosto e interesse alheio, sem que tal observação o compelsse a considerar a possibilidade de que todo o interesse reflita uma imitação que varia apenas por sua maior ou menor intensidade. A imitação, como uma falsificação alheia, também pode ser, se for intensa o suficiente, uma cópia perfeita ou mesmo “superior” a do original. Ter-se-ia, nesse caso, um movimento de suprassunção de tipo hegeliano: imitação supera e guarda a diferença com o original. Assim, o gesto de falsear interesse por coisas que se não entende já pode ser uma inclinação para o desejo de entendê-las. Hobbes vê na mera imitação – que caracteriza a vanglória – uma paixão de homens pusilânimes. O homens superiores, que a ninguém imitam, tem coisas mais importantes a fazer, como derrotar os rivais que, *espontaneamente* e por força da pura coincidência, surgem como obstáculos em seu caminho...

De qualquer sorte, Hobbes considera que os objetos não são nem bons nem maus, pois deles não se pode extrair nenhuma regra de valor que tenha validade comum e absoluta.

¹⁰¹¹ Não existe uma coisa simplesmente boa em si mesma, um *agathon haplos*.¹⁰¹² Antes, o bem e o mal dependem apenas do juízo individual, quando cada um atribui como “bom” o objeto de desejo e “mau” o objeto de ódio. Mesmo que o individualismo de Hobbes não o

¹⁰⁰⁹GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 33.

¹⁰¹⁰“Signs of vain glory in the gesture, are imitation of others, counterfeiting attention to things they understand not, affectation of fashions, captation of honour from their dreams, and other little stories of themselves, from their country, from their names, and the like”. HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic by Thomas Hobbes*, 1640, Cap IX, p. 27-28.

¹⁰¹¹Essa relatividade ocorre quando não há república, isto é, na ausência de uma pessoa que represente esses valores, ou no caso de um árbitro instituído por consenso por pessoas discordantes que aceitam a sentença como regra. (Hobbes, Thomas. *Leviatã*, p. 48-49).

¹⁰¹²HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 48.

permitisse ver que a variabilidade dos juízos de valor segue inteiramente uma lei da emulação, como no “efeito manada”¹⁰¹³ que se observa na especulação financeira, ele afirma, ainda assim, que o valor ou a importância de um homem, como o de todas as outras coisas, deriva do seu preço. Isso significa que ele concede ao juízo coletivo um fator importante, e mesmo fundamental, para a formação do valor.

Não sendo absoluto, o valor é antes dependente da necessidade e julgamento de outrem¹⁰¹⁴: “Porque mesmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado por outros”¹⁰¹⁵. Daí que o homem, caso queira ser valoroso, terá de se sujeitar à opinião dos outros, angariar prestígio a partir de seus pares, já que sua autoestima não é sólida o suficiente para dispensar por completo a heteroestima. Deriva disso uma disputa tipicamente mimética, composta por uma atribuição de honras e desonras baseadas em uma lei de comparação mútua, que Hobbes formula nos seguintes termos:

A manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama honra e desonra. Atribuir a um homem um alto valor é *honrá-la*, e um baixo valor é *desonrá-la*. Mas neste caso alto e baixo devem ser entendidos em comparação com o valor que cada homem se atribui a si próprio¹⁰¹⁶.

Como o valor segue a lei da comparação, os homens, porque buscam ser valorosos, não encontrarão felicidade duradoura na vida exceto se puderem superar o sucesso alheio. A superioridade de um homem acarreta, no jogo da comparação, a inferioridade do outro, como num jogo de soma zero. Por isso, um homem se torna para o outro um obstáculo a ser superado: toda a vez que alcança um objetivo, sempre um novo objetivo surgirá na exata medida em que um novo rival se impõe. Tem-se mais uma vez um mal infinito do aprisionamento em uma relação infernal de rivalidade. Por essa razão, Hobbes diz que há no homem um *desejo insaciável*: todo deleite, que decorre da conquista do objetivo ou causa final do desejo, é um desejo que pressupõe por sua vez uma nova conquista. Como a alegria é “imaginação do próprio poder”¹⁰¹⁷ – e difere-se da tristeza que é a falta de convicção do mesmo – a consequência é a de que não pode haver contentamento no homem exceto se prosseguir na permanente conquista de objetivos. Na corrida da vida humana, como observou Hobbes¹⁰¹⁸, a felicidade consiste em ultrapassar constantemente o próximo, e a miséria em ser constantemente ultrapassado.

¹⁰¹³GIRARD, René. *Shakespeare: teatro da inveja*, p. 210.

¹⁰¹⁴HOBBES, Thomas. *Leviatã*, p. 77.

¹⁰¹⁵HOBBES, Thomas. *Leviatã*, p. 77.

¹⁰¹⁶HOBBES, Thomas. *Leviatã*, p. 77.

¹⁰¹⁷HOBBES, Thomas. *Leviatã*, p. 53.

¹⁰¹⁸HOBBES, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic by Thomas Hobbes*, 1640, cap IX, p. 35-36.

A rivalidade impõe uma lei progressiva de agravamento do desejo. Como o sucesso de alguns *pode* engendrar emulação e inveja alheia, e, por meio delas, o reforço da rivalidade, o desejo não cessa de crescer no indivíduo na mesma proporção em que contagia os rivais. Hobbes era consciente, em parte, desse fenômeno. Ele observou que o desejo é mais intenso nos homens que mais logram êxito em obter o que desejam. Como o sucesso atrai rivalidade, é nos homens que conquistam maior riqueza, honra ou qualquer outro tipo de poder, que o “apetite continuamente cresce mais e mais”¹⁰¹⁹. A explicação para esse fenômeno, à luz da mimesis, é relativamente simples. O sucesso é apenas uma vitória parcial e momentânea sobre os rivais, os quais, por sua vez, buscarão recuperar a honra ameaçada pelo sucesso alheio: o desejo cresce proporcionalmente na medida em que cresce a rivalidade.

Daí porque a constante busca pela superioridade metafísica, que Hobbes denomina de *desejo por potência*, permanece como a condição de permanência do homem na corrida da vida. Mesmo aqueles homens que atingem o grau mais elevado de algum tipo de poder, como honra e riqueza, acabam por buscar satisfação em outro, como no domínio de alguma arte, ou acabam por encontrar diversão ou alguma “distração para seus pensamentos” na disputa de jogos ou de negócios.¹⁰²⁰ Essa observação de Hobbes revela o quanto os homens de sua época buscavam mais a disputa e a rivalidade do que os próprios objetos, os quais adquirem valor na medida em que sinalizam a superioridade de um em relação ao outro. E, porque uma vida sem rivalidade não tem emoção, os homens, como observou Hobbes, “reclamam com justeza ser muito penoso (...) não saberem o que fazer”¹⁰²¹.

A referência que Hobbes faz ao jogo como disputa é muito oportuna. Como no jogo as relações alternam-se rapidamente, cada nova jogada traz para o jogador a expectativa de uma transformação: senhores podem tornar-se escravos e escravos podem tornar-se senhores. Hobbes compreende essa dinâmica, pois faz uma analogia entre o caos de uma guerra civil ao embaralhar de cartas durante uma partida:

Os homens necessitados e esforçados, que não estão contentes com a sua presente condição, assim como todos os homens que ambicionam a autoridade militar, inclinam-se a prolongar as causas da guerra e a suscitar perturbações e revoltas, pois só na guerra há honra militar, e a única esperança de remediar um mau jogo é dar as cartas mais uma vez¹⁰²².

Como sempre existem homens insatisfeitos com sua condição no jogo da vida, o acúmulo de insatisfação pode forçar não apenas ao embaralhar cada vez mais constante e frenético das cartas, mas à própria destruição da mesa de jogos, dos árbitros e dos jogadores

¹⁰¹⁹HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 49.

¹⁰²⁰HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 50.

¹⁰²¹HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 50.

¹⁰²²HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 86.

adversários. Por isso, durante uma partida, a cada nova rodada, não apenas a superioridade e a inferioridade dos competidores estão em sorte, mas a própria prova do domínio de si frente à inclinação violenta do desejo¹⁰²³.

Se no universo hobbesiano a vitória nos negócios e jogos é sinal de honra, no gênio romanesco de Dostoievski, encontrar-se-á uma reflexão ainda mais profunda da relação entre o jogo, a rivalidade e o desejo de superioridade metafísica. No mundo Dostoievskiano, como observou Girard, a “roleta é a quintessência abstrata da alteridade em um universo onde todas as relações humanas estão impregnadas de orgulho”¹⁰²⁴. A busca incessante por poder é uma busca pela própria autonomia. Para vencer no jogo é preciso vencer, antes, sobre o próprio desejo, pela inclinação fatal que a obstinação pela vitória exerce. Pois o desejo de vitória no jogo confunde-se com a ilusão do orgulho, que consiste em estender ao campo da natureza física o domínio de si que existe no mundo da consciência, em que a exaltação do “eu” divino triunfante, tal como na paixão da vanglória, “governa” o cosmos¹⁰²⁵.

A distração em disputas de jogos, de que falava Hobbes, deve ser vista, em alguma medida, também como uma busca por provas (sinais) de superioridade, do mesmo modo que o desejo de sucesso nos negócios. Essa relação entre orgulho e negócios pode ser verificada em personalidades como Donald Trump, para quem a arte da negociação é ainda mais importante do que os bens materiais ou a segurança financeira. Sem orgulho, o capitalista evitaria se arriscar no mercado se já houvesse acumulado capital suficiente para sua segurança. Mas é o desejo de autoengrandecimento que o move no jogo do mercado¹⁰²⁶. O objetivo é ser o “número um”, vencer a corrida contra todos os demais. Do mesmo modo que para Hobbes a riqueza é sinal de potência, e toda potência só é medida por comparação com as potências concorrentes, o desejo mimético impõe que o dinheiro, na concorrência do mercado, seja um marcador que sirva para acompanhar quem está ganhando e perdendo. O dinheiro acaba desempenhando, assim, um papel importante na corrida pela glória que define o sonho de superioridade do homem no mundo moderno. Na reflexão do desejo em Dostoievski, por exemplo, o dinheiro está à serviço da vontade de poder. O herói de *O adolescente*, Arcádi, não sonha mais em ser Napoleão, que é o modelo de ambiciosos como Julien Sorel, de Stendhal, e Raskólnikov, do próprio Dostoievski. Arcádi deseja ser como Rothschild pela razão banal de que, no mundo moderno, o dinheiro oferece ao medíocre o

¹⁰²³GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*, p. 72.

¹⁰²⁴GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*, p. 72.

¹⁰²⁵GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*, p. 70.

¹⁰²⁶GROTE, JIM; MACGEENEY, John. *Espertos como serpentes*, p. 73.

meio de elevar-se acima dos outros homens. O herói não atribui, por isso, nenhum valor concreto à riqueza a não ser o de possuí-la para jogá-la no rosto dos outros¹⁰²⁷.

Por outro lado, a rivalidade política transforma o poder em um objeto sagrado. Hobbes já diagnosticava esse mal de seu tempo, colocando o poder como ponto de referência para a sua interpretação de praticamente todas as relações humanas. Ele diagnostica em todos os homens uma *tendência geral* que é “o perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”¹⁰²⁸. A sua causa é a rivalidade, pois:

nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda¹⁰²⁹.

Esse desejo, diz Hobbes, existe mesmo entre aqueles que tenham adquirido o maior poder, como os reis, que se esforçam para garanti-lo em seus reinos por meio de leis, e fora dele por meio de guerras. E mesmo tendo obtido sucesso nisso, “surge um novo desejo”, como o de “fama por uma nova conquista”, “conforto e prazeres sensuais”, ou “de admiração” por serem “elogiados pela excelência em alguma arte”, “ou outra qualidade do espírito”¹⁰³⁰.

Em sendo essas potências constitutivas da natureza humana, elas compõem o *ser* de cada homem. Mas como o desejo busca o ser, e como a superioridade metafísica já está em outrem, esse “desejo por potência” de que falava Hobbes acaba em conflito. Cada um tende a repelir a investida do outro. O poder de cada indivíduo acaba tornando-se um obstáculo para o outro:

E porque a potência de um homem resiste e obsta os efeitos da potência de outro homem, a potência, simplesmente, nada mais é do que o excedente da potência de um além da potência de outro. Afinal, iguais potências colocadas em oposição destroem umas às outras, e essa oposição entre elas recebe o nome de contenção (*contention*)¹⁰³¹.

Se iguais potências destroem-se umas às outras em uma contenda, o modo de um homem obter potência passa pelo triunfo sobre os demais. A “potência” de um homem nunca estará isenta de *pólemos*, e o vitorioso buscará novas vitórias porque “a natureza do poder é neste ponto idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride”. Essa disputa no coração das relações humanas pode ser explicada a partir do que Hobbes entendia por *honra*. O ato de honrar um homem (interiormente, na mente) significa reconhecer a sua superioridade, seu “excedente de potência sobre um outro com quem contende ou confronta”. A honra é o objeto (espiritual) que os homens buscam conquistar para si enfrentando-se uns

¹⁰²⁷GIRARD, René. *Dostoievski: do duplo à unidade*, p.71.

¹⁰²⁸HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85.

¹⁰²⁹HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85.

¹⁰³⁰HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 85-86.

¹⁰³¹HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 54

aos outros. Ser “conhecido pela riqueza, cargos, grandes ações ou qualquer bem eminente” é honroso, diz Hobbes, já que, ao contrário da desonrosa da obscuridade, é um “sinal do poder que faz alguém ser ilustre”¹⁰³². Os exemplos que Hobbes elenca como designativos da honra que um homem inferior presta a um superior, e que expressam o reconhecimento da potência, revelam uma relação de reverência tipicamente religiosa: “louvar, exaltar, abençoar, felicitar, pedir ou suplicar, agradecer, ofertar ou presentear, obedecer, ouvir com atenção, falar com consideração, aproximar-se com boas maneiras, manter distância, dar passagem e coisa semelhantes”¹⁰³³. Esses sinais indicam a adoração de uma superioridade metafísica, A idolatria, transcendência desviada para o outro, suscita sentimentos ambíguos como os de uma divindade arcaica: é tanto amado quanto odiado, adorado quanto temido. A reverência, sinal de prestação de honra, é o sentimento pelo qual Hobbes descreve essa relação, que define como a “concepção que nós temos acerca de outrem, que tem o poder de nos causar tanto um bem quanto um dano”¹⁰³⁴.

Nesse universo de competição, no qual os “homens tornam-se deuses uns para os outros”¹⁰³⁵, a honra é conhecida por meio do que Hobbes denominada de *sinais* de potência, através dos quais os homens também se comparam mutuamente. A beleza é sinal de potência porque “forma a reputação geral” da pessoa em relação aos do outro sexo¹⁰³⁶. A força do corpo e a força ostensiva são sinais de potência, “tal como o são a vitória numa batalha ou duelo”¹⁰³⁷ (para Hobbes os duelos também são honrosos e ligam-se ao medo da

¹⁰³²HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 81.

¹⁰³³HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 55. “Ceder o passo ou o lugar a outrem, em qualquer ocasião, é honrar, porque equivale a admitir um poder superior. Fazer frente é desonrar.” (HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 78.) “Mostrar qualquer sinal de amor ou de medo do outro é honrar, porque tanto amar como temer implicam valorizar. Desprezar, ou mostrar menos amor ou medo do que o outro espera, é desonrar, porque é subestimar.” (HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 78.) Imitar é honrar, pois equivale a uma veemente aprovação. Imitar o inimigo do outro é desonrar. (HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 79). Honrar aquele a quem o outro honra é honrar este também, como sinal de aprovação do seu discernimento. Honrar os seus inimigos é desonrá-lo.” (HOBBS, Thomas, *Leviatã*, p. 79).

¹⁰³⁴HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 55.

¹⁰³⁵GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 77 e ss.

¹⁰³⁶HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 54. Há uma boa razão para que a beleza não seja considerada, por Hobbes, isoladamente. A beleza é potência porque forma reputação, o que significa um juízo de valor coletivo, uma comparação. A beleza da forma natural é, sem dúvida, importante como dado objetivo a ser considerado, mas não é o fundamental para o desejo. A reputação é ainda mais importante do que a beleza em si mesma considerada, pois ela é a prova do apreço que muitos têm pela mesma coisa e, por gerar disputa, é o fator preponderante para o valor do objeto. O que o individualismo de Hobbes não nos permite ver plenamente, a do gênio romanesco revela plenamente. Proust, por exemplo, nos relegou uma das intuições mais extraordinárias de como é na presença de um rival que o “desejo físico” transforma-se em valor inestimável. Devemos recorrer, precisamente, há uma frase extraordinária de *O tempo redescoberto*, um dos volumes que compõem a obra *Em busca do tempo perdido*. Ela evidencia o papel privilegiado que o mediador exerce na gênese do desejo, já que o amor está subordinado, em quase todas as personagens, ao ciúme, portanto, ao rival: “Em amor, o rival feliz, ou, por outra, o inimigo, é o nosso benfeitor. A um ser que não nos provocava senão um breve desejo físico, acrescenta imediatamente um valor imenso, mas que com ele confundimos. Se não tivéssemos rivais, se não os julgássemos ter... Pois não é necessário que existam de fato” (PROUST, *O tempo redescoberto* (vol. 7, p. 180).

¹⁰³⁷HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 54.

perda de reputação)¹⁰³⁸. Ensinar e persuadir são sinais de conhecimento. A riqueza é sinal de poder de quem a adquiriu, de modo que os bens, os gastos, a magnificência de uma casa, o vestuários e demais objetos são honrosos porquanto sinais de riqueza¹⁰³⁹. A autoridade “é um sinal da toda força, da sabedoria, do privilégio ou riqueza pelos quais foi alcançada”¹⁰⁴⁰. O domínio, assim como a vitória, “são honrosos, porque se adquirem pelo poder; a servidão, que vem da necessidade ou do medo, é desonrosa”¹⁰⁴¹.

Por trás dessa variabilidade de sinais elencados há um único e mesmo desejo por superioridade, que nasce da comparação e, exatamente por isso, induz à rivalidade como prova de valor. A potência acaba tornando-se, assim, a medida de toda a honra. Não importa se ação praticada por um homem é justa ou injusta, apenas que ela seja honrada, e “honra consiste apenas na opinião de poder”¹⁰⁴².

4.2.1.1 Superando o problema hobbesiano: O desejo (re)mediado

Hegel parte da ambiguidade hobbesiana da igualdade para explicar a ampliação das carências (desejos). Nesse fenômeno em que todos buscam seus “próprios interesses” mas, simultaneamente, compartilham do *mesmo* objetivo fundamental, reside o que Hegel entende como a universalidade das carências da sociedade civil burguesa. Contudo, Hegel vê tanto o aspecto negativo quanto o positivo da igualdade moderna. Busca, por isso, solução diversa da proposta pela filosofia antiga. Segundo Hegel, Platão pretendia eliminar a particularidade pois a concebia como o princípio de corrupção da sociedade. O próprio mundo antigo, nesse sentido, nunca soube lidar adequadamente com essa estranha “potência infinita”: as civilizações declinavam quando o princípio da particularidade surgia em meio às relações sociais. Todavia, a solução antiga não dá conta do problema: “Al pretender excluir la particularidad, Platón no ofrece ninguna solución, porque esto contradice el infinito derecho de la idea, según el cual se debe liberar la particularidad”¹⁰⁴³.

O mundo antigo é formado pelo entendimento ou discernimento: diferença e hierarquia. A parte é absorvida no todo. O cenário de Hobbes, por sua vez, é o da crescente igualdade, própria do início da modernidade: a mediação interna acarreta em individualismo e conflito. Esse mundo corresponde ao que Hegel compreenderia como o momento dialético da

¹⁰³⁸HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 82. “(...) embora na maior parte dos casos sejam consequência de palavras ásperas e do temor da desonra, em um ou em ambos os contendores que, tomados pela cólera, são levados a defrontar-se para evitar perder a reputação.” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 82).

¹⁰³⁹HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 54-55.

¹⁰⁴⁰HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 55.

¹⁰⁴¹HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 55.

¹⁰⁴²HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 81.

¹⁰⁴³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, (§186 cometário), p. 307.

lógica, caracterizado pela nivelção (dissolução) e passagem de um estado a outro (transformação). Como tal, Hegel teoriza o momento de reorganização da sociedade moderna a partir da reconstrução das instâncias de mediação do desejo (e vontade). Seu fundamento já não é a diferença posta pela hierarquia, mas igualdade do mútuo reconhecimento. Hegel acredita que o individualismo, portanto, não deve ser reprimido absolutamente: ele é um aspecto essencial do homem. Antes, a reivindicação de igualdade é uma etapa necessária para a liberdade. Se a igualdade é, de um lado, conflituosa, por outro lado ela é um momento propício ao mútuo reconhecimento: “Ao desenvolver-se até a totalidade, o princípio da particularidade transforma-se em universalidade pois só aí encontra a sua verdade e a legitimação da sua realidade positiva”. (§186)¹⁰⁴⁴. A reconciliação deve ocorrer, portanto, na forma de uma sociedade de homens livres, mediados pelo universal que se concretiza em instituições sociais.

Como ocorre essa transformação da igualdade maléfica em reconhecimento? De um lado, a universalidade de desejos imediatos (estado de natureza), por ser uma situação de igualdade que tende à rivalidade e ao egoísmo, forma uma mediação interna (dos desejos) que é imediata apenas em relação à mediação universal: a universalidade dos desejos é simples, como a pura concorrência natural. Não há, portanto, mediação externa para essa universalidade de desejos e arbítrios. Mas, de outro lado, o fim egoísta da ação (o desejo), por estar fundado na universalidade da carência, engendra, por sua vez, um “sistema de dependência multilateral” que requer, devido à própria universalidade do desejo, uma solução também universal: a particularidade precisa estar “mediada pela forma da universalidade” (§182)¹⁰⁴⁵. Essa forma de mediação universal ganha existência de um sistema de produção e consumo de bens: o mercado.

4.2.2 O sistema de carências e satisfações: o desejo “contido”

Pode-se dizer, por isso, que a sociedade-civil “contém” o estado de natureza. O potencial destrutivo da sociedade (moderna) decorre da multiplicação dos desejos (carências); por outro lado, a própria sociedade organiza meios de driblar o aspecto negativo da particularidade. O conjunto dos desejos imediatos funda um remédio para a crise. Trata-se do mercado, que Hegel denomina de *sistema de carecimentos e satisfações*: “A universalidade, que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal

¹⁰⁴⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 170.

¹⁰⁴⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.*, p. 189.

faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo de concreto enquanto social” (§192)¹⁰⁴⁶.

Havendo emergido, esse sistema de trocas torna-se o ternário mediador responsável por transformar a dualidade negativa dos desejos em dualidade positiva. A particularidade liberta-se nessa mediação universal propiciada pelo mercado, instância capaz de transformar o princípio de corrupção (da particularidade) em geração de vida, fazendo do desejo uma potência criativa e libertadora. Tal é o papel ético da sociedade civil burguesa, paradoxal como a Díade pitagórica: os fins egoístas dos indivíduos, na busca de satisfazer os seus interesses, revertem, na mediação do universal, em ganho coletivo. Desse modo, o “eu de desejo” se satisfaz através do conjunto de outros desejos, motivo pelo qual o mercado é essencialmente (re)mediação: “As carências e os meios tornam-se, como existência real, um ser para outrem, e, pelas carências e pelo trabalho desse outrem, a satisfação é reciprocamente condicionada”¹⁰⁴⁷.

Encontrou-se uma saída a crise. No e pelo mercado pode o sujeito suprir seus anseios: “193 - Assim esse momento confere a determinação de finalidade particular aos meios para si, à posse e à modalidade de satisfação das carências”¹⁰⁴⁸. Mas, para que reflita o espírito ético do reconhecimento, a sociedade de mercado – ou o sistema de carências e satisfação – necessita respeitar a igualdade entre os participantes: “Contém imediatamente a exigência, neste ponto, de igualdade com os outros”¹⁰⁴⁹. Curiosamente, Hegel identifica a igualdade com a imitação, e ao mesmo tempo entende que a igualdade contém em si a exigência da diferença: “Ora, por um lado, a exigência desta igualdade enquanto assimilação - a imitação - e, por outro lado, a exigência que à particularidade também se apresenta de fazer-se valer por sinal distintivo tornam-se, por sua vez, uma ordem real de multiplicação e extensão das carências”¹⁰⁵⁰.

Ao que parece, Hegel concebia na sociedade civil tanto a *mimesis de aprendizado* - a imitação ou assimilação de uma profissão ou ofício – quanto a rivalidade mimética - o individualismo que, impulsionado pelo desejo mimético, pretende fazer valer de sua distinção (profissional) perante os demais. Trata-se de um paradoxo mimético. De um lado, o mercado apresenta os modelos profissionais que podem ser imitados pelos indivíduos, de outro, o desejo mimético gera competição nas carreiras e ofícios, o que estimula a criação de novos modelos profissionais, garantindo a diversidade na sociedade. Essa é a riqueza da imitação,

¹⁰⁴⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175.

¹⁰⁴⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175.

¹⁰⁴⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175-176.

¹⁰⁴⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175-176.

¹⁰⁵⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175-176.

que tanto produz o mesmo como o diferente. A multiplicidade de ofícios e funções permite que o Eu adquira sua “individualidade”, embora o processo de individuação presente, ele próprio, um aspecto interdividual.

A adoção de modelos existentes fornece um meio para que o indivíduo integre-se à sociedade sem precisar, por assim dizer, reinventar a roda. O aprendiz aprende sua profissão simplesmente imitando ao mestre de ofício. Nesse processo de assimilação, o aprendiz tende a suprasumir a diferença com o mestre, superando e guardando as suas habilidades. Essa dialética da profissão leva ao que Hegel denomina de *refinamento*. É comum, por isso, que as novas gerações aperfeiçoem as ferramentas da anterior, desenvolvendo novas tecnologias que, por sua vez, serão legadas a nova geração, que continuará o processo. Essa é uma ideia que vemos desde os antigos. Já advertia Quintiliano que “só pela imitação não há crescimento”; porém, logo acrescentava: “Também serão celebrados aqueles que forem considerados como tendo superado os seus antecessores e ensinado os seus sucessores”¹⁰⁵¹. A própria cultura se encarrega, pois, de afastar a imitação simples, que tende à rivalidade, e a estimular a imitação complexa, que inclui vários modelos e que propicia a inovação desde a mistura de modelos. Nesse sentido, já dizia Longino que “os melhores discursos, os que são dignos de imitação, são aqueles que não tem as características de um só mas de vários”¹⁰⁵². Dionísio de Halicarnasso, por exemplo, dedicou uma obra inteira (*De imitatione*¹⁰⁵³) ao ensino do que e de como se deve imitar aos filósofos, poetas, oradores, historiadores, artistas, etc.

Nesse sentido, a igualdade é tanto geradora da assimilação dos meios alheios para a obtenção dos fins (a profissionalização), quanto de emulação em sentido hobbesiano, *i.e.*, o esforço de ultrapassar (a competição e o progresso). Esses dois aspectos da mimesis, que Hegel chama de imitação e distinção, fundam uma “ordem real de multiplicação e extensão das carências”¹⁰⁵⁴. A igualdade gerada pelo desejo de reconhecimento realiza, assim, o estreitamento da distância “espiritual” entre os sujeitos. Ao mesmo tempo, o desejo de diferenciação alcança níveis cada vez maiores. Devido a essa proximidade, a antiga admiração que o inferior nutria para com o superior, própria da sociedade feudal e hierárquica, transforma-se, no universo moderno, em inveja, cobiça e competição aberta. Daí a extensão e multiplicação das carências, de que fala Hegel: o que era objeto de desejo de uma parte da sociedade – a nobreza - passa a ser objeto passível de desejo por todos.

¹⁰⁵¹Citado em DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*. Trad. e Ed. Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica; Centro de Estudos Clássicos das Universidades de Lisboa, 1986, p. 50.

¹⁰⁵²Citado em DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*, p. 69.

¹⁰⁵³DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*, op. cit.

¹⁰⁵⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 176.

Ambos os efeitos (imitação e distinção) tem sua origem em um único e mesmo fenômeno. A *mediação interna* reforça a aspiração pela igualdade, formando assim duas circularidades, positiva (virtuosa) e negativa (viciosa). A *imaginação* de superioridade ou desejo de triunfo do “eu” sobre os concorrentes (*diferença*), da qual falava Hobbes, é exatamente o Hegel teorizou como a exigência “que à particularidade também se apresenta de fazer-se valer por sinal distintivo”¹⁰⁵⁵. Ela corresponde à imitação que se tornou rivalidade, paixão que Hobbes denominava *glória*: o “triunfo da mente” que é “a paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder sobre o poder daquele que está em disputa conosco”¹⁰⁵⁶.

É preciso encontrar um meio para dar vazão a essa tensão e rivalidade, mas ela não pode se fundar na diferença: é a própria universalidade do desejo que demanda, notou Hegel, a universalidade do acesso aos bens econômicos e culturais. Que o mercado possa estimular o desejo – e ele o faz, de fato -, isso por si só não depõe contra sua função ética. Enquanto instância de mediação, o mercado multiplica os objetos de desejo e também fornece as condições para a obtenção pacífica (ou ao menos sublimada) dos mesmos. Inclusive, Hegel apostava que a multiplicação das necessidades, em uma sociedade voltada para o consumo, abrandaria o desejo: “*En la multiplicación de las necesidades se produce una inhibición del deseo, pues cuando los hombres se sirven de muchas cosas diferentes, el apremio ante una de ellas no es tan fuerte*”¹⁰⁵⁷. Pelo contrário, quando os objetos não podem ser multiplicados, eles tendem a se tornar uma fonte de conflito porque o mimetismo faz convergir os desejos sobre eles. Nesse caso, Hegel e Girard parecem concordar com a ideia de que a concorrência (em uma economia de mercado) leva à multiplicação os objetos e, exatamente por isso, opera um diferimento do conflito que se instalaria pela posse dos mesmos em uma situação de imediação. Nesse caso, o mercado estimula o desejo e a concorrência ao mesmo tempo em que propicia o meio de produção e satisfação de bens. Cumpre, assim, um papel de *Katéchon*. Circunscrevendo o arbítrio natural em um sofisticado sistema, o mercado “contém” duplamente a rivalidade mimética: tanto porque faz dela um mecanismo de multiplicação de objetos, quanto porque impede que ela descambe para o estado de natureza.

No sistema de econômico, a rivalidade está, pois, “contida”. Porém, há mais do que uma função negativa (contenção) operando nessa instituição. Está implícita a ideia que apenas em uma comunidade (comercial) os indivíduos podem satisfazer seus desejos, ambições, sonhos, etc. Mediados pela forma universal, no e pelo mercado os agentes econômicos estão

¹⁰⁵⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 176.

¹⁰⁵⁶HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 57.

¹⁰⁵⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, (cometário ao § 190), p. 314.

implicados na busca de seus interesses, e, por isso, já existe uma espécie de reconhecimento entre eles, na forma da consciência da mútua dependência para satisfação de seus objetivos. O aspecto ético dessa instituição reside, pois, no próprio reconhecimento da universalidade dos desejos e carências, universalidade que é também um elemento de discórdia. Nesse sentido, a imitação que divide e gera antagonismos, por estar controlada e mediada pelo sistema econômico, pode transformar-se em solidariedade. Essa transformação da rivalidade em cooperação pode ser entendida como uma função alquímica operada pela eticidade da sociedade comercial: os agentes reconhecem a necessidade do outro para a satisfação de suas necessidades, assim como reconhecem no outro um igual na busca da felicidade.

Mas para reconhecer ao *outro*, é necessário sentir o que ele sente. Exatamente porque os homens são miméticos (interdividuais), são capazes de simpatia: sentem, com o outro, tanto suas dores quanto suas ambições. Nisso são potencialmente solidários e rivais. Por esse mesmo motivo, a simpatia converte-se facilmente em antipatia: adota-se, como amigo, o amigo do amigo; e como inimigo, o inimigo do amigo. Sem interdividualidade, não haveria no homem a necessidade de que o outro o reconheça, nem seria capaz de reconhecer, no outro, um irmão de jornada¹⁰⁵⁸.

Como tal, a universalidade do desejo funda então o direito universal da busca dos desejos. A base desse direito é o reconhecimento. O aspecto positivo e libertador desse momento ético é a consciência que reconhece a individualidade junto ao universal, como unidade inseparável entre o eu e o outro, como um “nós”; nada menos que os dois princípios – particularidade e universalidade – que, para Hegel, regem a sociedade civil burguesa (§182).

4.2.2.1 Do negativo ao positivo: o Sacrifício e a emergência do sistema de trocas

No parágrafo §187, Hegel fala do papel civilizador sociedade civil. Ele vincula o sistema econômico não apenas às necessidades básicas dos indivíduos, mas também ao desejo e à superação de seu mal. O reino do puro arbítrio da satisfação imediata dos desejos dá lugar a um sistema de mediações que possibilita a satisfação não violenta dos desejos. Ele acredita que graças à ela os homens libertam-se do estado de natureza aprendendo a conviver e cooperar uns com os outros. Para Hegel, a universalidade do desejo, como já se viu, torna-se caótica quando a igualdade não está mediada. Sem mediação do ternário, a díade oscila entre boa circularidade e má circularidade. A sociedade civil - em especial o mercado – é o terceiro (universal) que realiza a mediação na troca e circulação de bens. Embora eivada de

¹⁰⁵⁸Para uma compreensão da ética do reconhecimento à luz do conceito de fraternidade, *vide*: BARZOTTO, Luis Fernando. O Conceito de Fraternidade. In: Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.). (Org.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. 1 ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 151-170.

contradições, a sociedade de mercado ainda é melhor do que a inexistência de mediação. Pois o mercado transforma o interesse privado ou individual em riqueza e bem comuns – nesse ponto, é bem conhecida pelos comentadores a influência da teoria econômica de Adam Smith na teoria de Hegel. Ademais, a sociedade civil burguesa liberta o espírito – pelo trabalho – de sua condição rudimentar, ainda imerso na natureza que o impulsiona à satisfação imediata dos desejos. Pela disciplina imposta no regime de trabalho, o homem domestica os seus instintos e pulsões porque aprende a retardar a satisfação dos seus desejos, que deve ocorrer na mediação propiciada pelo sistema de produção e satisfação das carências. Assim, também pelo trabalho, pensa Hegel, o homem aprende a dominar a natureza.

A divisão do trabalho, por sua vez, transforma-se numa forma de lidar com a rivalidade, pois estabelece uma distância entre as profissões. Por outro lado, a divisão do trabalho permite a mobilidade social entre o que antes eram os antigos “estamentos”. A fluidez social é um aspecto positivo exatamente porque é baseada na competitividade. A moderna economia ocidental aprendeu a utilizar a rivalidade mimética positivamente.

Hegel mantinha, assim, uma atitude ambígua frente ao modelo emergente de sociedade burguesa. Apostava nos ganhos que ela prometia, embora mantivesse uma reserva de desconfiança frente aos desvios que a liberdade poderia causar. Entretanto, grande parte dos teóricos da sociedade – sociólogos, antropólogos e filósofos sociais – penderam suas análises para as vicissitudes da liberdade de mercado. O modelo racionalista-individualista – o aspecto da particularidade de que falava Hegel – tornou-se alvo de duras críticas. A vida burguesa não passaria de um jogo de interesses perversos muito bem escondidos sob o manto da busca do bem comum e da troca desinteressada de bens. Nesse sentido, o modelo individualista seria o promotor dos aspectos mais negativos da vida contemporânea, como a exasperação do desejo, o crescimento da futilidade, a instrumentalização do mimetismo (na moda e na propaganda), a busca do lucro a qualquer custo, o cálculo utilitário acima do valor humano, a reificação do espírito, o declínio da moralidade, a destruição dos laços comunitários, etc.

O remédio contra a queda no egoísmo é a restauração do sentimento de universalidade. O aspecto ético da sociedade comercial requer, para tanto, a abertura do Eu ao outro. A palavra alemã para o sacrifício, *Opfer*, guarda um dos sentidos que explica essa transcendência do self: significa oferta (oblação). Dar a outra face *em face* de uma agressão, ou fazer ao outro o que se gostaria que fosse feito a si mesmo, implica na renúncia ao Ego. Esse autossacrifício, o perdão, pode reverter o ciclo negativo instaurando uma nova relação baseada na reciprocidade positiva. Mas nem sempre é possível contar com o sacrifício pessoal em prol do bem alheio. Para que o reconhecimento aflore, para que a solidariedade se instale

frente ao egoísmo generalizado, é preciso um sacrifício de outro tipo, que em geral apenas os realistas políticos, porque pensam o paroxismo das relações negativas, são capazes enxergar. É o caso de Hegel. Em seus escritos sobre eticidade, o filósofo concebe a guerra como o mecanismo que opera o retorno ao universal: “It is the same with labor as it was with the ethical aspect of the virtues. The exigency of war demands supreme bodily exertions and a complete formal universal unity of the spirit in mechanical labor as well as supreme subjection to an entirely external obedience”¹⁰⁵⁹. A oposição ao inimigo estrangeiro faz o particular trabalhar em prol do todo. Hegel usa a palavra sacrifício para designar essa abnegação: “In connection with the negative and with sacrifice, honesty offers from its acquisitions (a) to the people, for universal ends according to a universal principle, in taxes according to an equality of justice”¹⁰⁶⁰. Pode-se notar como o *momento ético* da guerra funciona “por trás” do mercado, restaurando solidariedade perdida. Mas o que a instaura a universalidade que a guerra restaura? Para completar a lacuna da origem, deve-se apenas trocar o inimigo externo pelo bode expiatório para apreender a unidade concreta da (mim)eticidade do sistemas de satisfação das carências. Veja-se.

Para passar da dualidade polêmica à dualidade geradora de vida é necessário o ternário que possibilita as trocas positivas. Sem o ternário (o mercado) a dualidade comporta as duas faces da reciprocidade, a troca positiva ou negativa. Por isso o comércio, segundo Girard, é uma instituição que se destina a conter a violência – o lado maléfico da reciprocidade. A relação moral, por sua vez, já é de outra índole. Supõe ela um *perdão*, isto é, um dom total. Devido à ambiguidade característica da reciprocidade, a troca costuma ser vista como perigosa pelos antigos. Um “presente” está sempre envenenado, como nos sugere o termo em alemão *Gift*, que significa tanto “veneno” como “presente”. A dupla significação corresponde à ausência de neutralidade monetária, própria das trocas primitivas – o escambo. A moeda é o terceiro neutro que medeia a troca, tornando-a impessoal. Sem a mediação, a pura troca (escambo) põe em cena duas pessoas susceptíveis de poder chegar a um acordo ou a um conflito, pois, de certo modo, trata-se da troca de objetos de que os agentes buscam livrar-se, intercambiando-os.

Como afirma Mark Anspach, parafraseando Levi Strauss, as trocas são guerras pacificamente resolvidas, e as guerras são saídas de transações infelizes. Por isso, quando o ritmo das trocas se acelera, a reciprocidade mostra-se cada vez mais semelhante ao conflito, *conforme à lei do duelo*. É mesmo em razão da instabilidade da imediaticidade que, explica Girard, nas ocasiões de intercâmbio em todas as sociedades tradicionais observa-se que as

¹⁰⁵⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of ethical life*, p. 148.

¹⁰⁶⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of ethical life*, p. 150.

partes retardam ao máximo possível o momento do pagamento: nunca é recomendável comprar rapidamente uma casa ou uma vaca. Em alguns mercados tradicionais árabes, por exemplo, além de ser obrigatória a observância ritual de uma longa negociação prévia – com a qual se evita a tradição imediata dos bens – também se retarda ao máximo a resolução do negócio. O pagamento deve ser precedido por atividades amistosas, iniciadas pelo vendedor, que em geral convida o comprador a tomar chá ou café. Esse é o mesmo princípio antropológico segundo o qual a justiça deve retardar um divórcio ou a resolução de um caso criminal, desacelerando a reciprocidade que pode perigosamente fugir ao controle institucional¹⁰⁶¹. O momento de aplicar a pena – o “pagamento” do crime – deve ocorrer tardiamente, quando o calor do acontecimento gerador de discórdia houver sido abrandado pelo transcurso do tempo.

Entende-se, assim, o receio que os antigos manifestavam em relação às trocas, cobrindo-as como uma série de prescrições. É que, no fundo, a lei primitiva e muito regrada dos intercâmbios pressupõe a expulsão de “bens-venenos”. A coisa trocada é como uma pedra quente que passa de mão em mão. Conservá-la contra a cobiça alheia, em um mundo em que não há a força do Estado para assegurar o direito à propriedade, é uma tarefa árdua. A posse leva à luta de vida ou morte, ou à renúncia da coisa em prol da conservação da própria vida. A convergência dos desejos transfoma a coisa em *bem*, sendo então preferível livrar-se dela do que lutar para conservá-la.

Nesse sentido, embora os ritos estudados por Marcel Mauss, em seu *Ensaio sobre o dom*, sugiram o caráter desinteressado dessas trocas, essa relação gratuita esconde um segredo, tão obscuro quanto o próprio fundo desde o qual emergem: *a expulsão da crise e a formação de alianças*. As tribos tem a obrigação de passar adiante um determinado bem simplesmente porque tem o dever de doar, levando adiante a corrente do dom. Quem recebe gratuitamente dá gratuitamente. Curiosamente, o bem, já deteriorado pelos anos – um velho colar de pedras – não possui nenhum valor. A função da troca é, simplesmente, a de manter uma reciprocidade positiva enquanto se afasta a reciprocidade negativa.

Para explicar essa ambiguidade da troca, Jean-Pierre Dupuy utiliza algumas palavras que indicam o vínculo relacional. Em francês, quando se recebe um presente, diz-se “*merci*”, ou seja, pede-se a misericórdia do doador. Fica-se à sua *mercê*, suscetível ao seu arbítrio. O mesmo sentido comporta a palavra “obrigado”, em língua portuguesa: quem recebe obriga-se em relação a quem presenteia. Por essa razão, Mark R. Anspach, em sua obra sobre as figuras da reciprocidade, intitulou-a com uma expressão francesa tipicamente ambígua: “*à charge de*

¹⁰⁶¹GIRARD, René. *Rematar Clausewitz*. Traduzido por Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011, p.175.

revanche”. Ela é utilizada em situações em que duas pessoas insistem em pagar a conta da outra, como em um jantar entre amigos. O amigo que cede ao gesto altruísta do outro responde com a referida expressão, que significa, literalmente “agora tenho a obrigação de me vingar”. Trata-se, ainda, do fundo ambíguo da reciprocidade. Como afirma Dupuy, por trás da generosidade das trocas existe, de fato, uma face oculta, mas não ao modo como os críticos da sociedade de mercado pensam. Por trás do mercado está a violência recíproca afastada.

Recorrendo aos deuses e aos espíritos, diz Anspach, as primeiras sociedades humanas saem da violência para fazer trocas pacíficas: “Inverter o ciclo da vingança”, explica o antropólogo, “é *dar ao outro antecipadamente*”¹⁰⁶² Nesse sentido, a diferença entre a lógica da vingança e a lógica do dom encontra-se no fato de que a dádiva *antecipa* a reciprocidade. O primeiro a doar impõe para si antecipadamente um custo. Isso equivale simbolicamente a um autossacrifício. Enquanto o assassinato é a ofensa suprema, o suicídio é como a contraprestação suprema. Nesse sentido, Anspach concorda com Marcel Mauss: nas trocas os povos encontraram o meio de se opor sem se massacrar, e de se dar sem que uns sacrifiquem os outros.

Mas não se pode entrar em um ciclo de trocas sem antes escapar ao ciclo de violência. Um costume dos Guerreiros da África central nos fornece o esquema de como se opera a passagem de um estado a outro. O conflito entre os grupos Domo e Berté é superado quando um cão é oferecido em sacrifício à “Sulukna”. O termo Sulukna significa vingança. Ou seja, é para a própria vingança que a oferenda é feita: o sacrifício serve, em última instância, para pacificar a vingança¹⁰⁶³. Desse modo, o sacrifício (= matar aquele que não matou), permite romper o encadeamento da vingança e, assim, voltar o olhar para o futuro, para a contraprestação positiva vindoura. Ao antecipar a reciprocidade, o sacrífico assume então a seguinte fórmula: *Dar àquela que vai dar*. Espera-se, assim, não mais o retorno da violência, mas a paz. Não se volta o olhar para o passado para vingar a vítima - e acabar sendo, depois, a vítima do vingador de sua vítima. Aguarda-se, agora, o retorno positivo da oferenda. Nessa reviravolta, mata-se aquele que não matou para dar àquele que vai dar. Desse modo, explica Anspach, “o sacrifício opera a passagem da reciprocidade negativa da vingança para a reciprocidade positiva do dom”. O sacrifício, por isso, já constitui o *modelo do dom*, já que a troca de dádivas consiste na lógica de “dar para (aquele que vai dar)”.

A passagem da vingança ao dom implica que se *deixa* de responder – ou de esperar que o outro responda – ao golpe que foi dado no passado, e que se faça o gesto unilateral de dar um presente pensando no futuro. Existe, portanto, uma solução de continuidade entre a

¹⁰⁶² ANSPACH, M. *Anatomia da vingança*, p. 26.

¹⁰⁶³ ANSPACH, M. *Anatomia da vingança*, p. 30.

reciprocidade negativa e a reciprocidade positiva, e é o sacrifício que opera a inversão entre esses estados. A lança deixada de lado para negociar é enfiada na carne de uma vítima cujo corpo será usado como primeira prestação pacífica: “o sacrifício permite passar da reciprocidade violenta para a reciprocidade não violenta mediante uma violência não recíproca”¹⁰⁶⁴.

Anspach vale-se de um costume Chuchki, estudado também por René Girard, para ilustrar essa passagem do negativo ao positivo. Quando um dos membros da tribo comete o assassinato de um membro de uma tribo vizinha, os Chuchki tomam a dianteira e oferecem um dos seus membros em sacrifício. O sacrificado não é aquele que efetuou o assassinato, mas um ouro alheio ao conflito. A vítima imolada deve ser “pura”; não poder estar contaminada pelo conflito. Sacrificar quem de fato assassinou (o que seria o mesmo que aplicar uma pena) evocaria diretamente a continuidade da reciprocidade negativa, que deve ser afastada a qualquer custo, ou melhor, às custas de um inocente, cuja “pureza” é capaz de interromper o processo de mácula que grassa entre os grupos em conflito. Oferecendo uma vítima inocente a seus adversários (reais ou potenciais), a tribo do assassino convida a tribo da vítima a não se vingar. Ao oferecer ao outro a vingança antecipadamente, é como se os Chuchki presentearassem os rivais. É nesse tomar a frente que o sacrifício possibilita a reciprocidade positiva.

Entende-se, agora, o esforço descomunal em manter ritualmente a *corrente do bem* nas sociedades primitivas estudadas por Mauss. Como todo o rito busca reproduzir o evento fundador, a troca desinteressada - como a de um velho colar desgastado pela ação do tempo - busca conservar a relação positiva instaurada após um estado de pura troca negativa. Como tal, os ritos de troca visam preservar o momento de reconciliação que, no princípio, o assassinato da vítima expiatória realizou.

Do sacrifício à troca de presentes e da troca ao comércio organizado, a ordem social se estabelece pela expulsão da troca negativa, propiciada, em sua origem, pela vítima expiatória, elemento oculto do sistema econômico. Não por outra razão, lembra Girard que “a maioria das moedas antigas eram encontradas nas proximidades dos templos e espaços sagrados, precisamente a fim de trocar animais e com vistas ao sacrifício”¹⁰⁶⁵. O comércio, neste caso, “era de fato uma oferta para o estrangeiro, a fim de aplacar o deus estrangeiro, visto como uma possível ameaça”. Por isso, etimologicamente, “a palavra moneta está ligada à deusa Juno Moneta e seu templo, em cuja proximidade as moedas eram cunhadas”.

¹⁰⁶⁴ ANSPACH, Mark. *Anatomia da vingança*, p. 30.

¹⁰⁶⁵ GIRARD, René; et all. *Evolução e conversão*, 2011, p. 246.

Do templo emerge, pois, a possibilidade da troca organizada, de um comércio propriamente dito. O animal comprado e vendido para o sacrifício é a primeira demanda não natural do homem, uma demanda puramente cultural. Graças à ajuda mútua para a realização deste empreendimento, a compra e venda nos templos não constitui, ao menos inicialmente, um fim egoísta: espera-se poder livrar o mal que acomete ao outro.

A vítima expiatória torna-se, assim, o intermediador das primeiras trocas: é a deusa Juno Moneta que passa de mão em mão. Graças à moeda, elemento ternário e neutro, as trocas estão, enfim, mediadas pelo universal. Está afastado, portanto, o maior potencial de conflito próprio do sistema de trocas imediatas (escambo). Ao mesmo tempo, a vítima expiatória torna-se a “mercadoria” da troca, na forma da demanda de sacrifício de animais, imolados em substituição à vítima original. Tem-se na vítima expiatória, pois, o elemento propiciador do sistema de produção e carências, a primeira mediação das mediações culturais, a mediação propriamente universal.

Não há Pólis que não tenha nascido de uma necrópole. Construir um templo e mantê-lo funcionando para o bem de todos é o nascimento da (mim)eticidade do mercado: imediatamente enquanto *sacrifício de um outro*, mediadamente como *sacrifício de si* em prol do Outro, e, por fim, como supremo *sacrifício de todos em prol do universal*.

4.2.3 A mediação na ordem jurídico-penal: violência contida

O reino da liberdade é um reino de mediações. Como visto, a mimeticidade afasta a imediatez da vontade e, com isso, afasta a reciprocidade negativa. O interior das relações está purificado porque o desejo está mediado pela forma da vontade universal. Mas o que assegura o funcionamento da “mimeticidade” é o Direito, especialmente o penal, entendido como o sistema de proibições e punições. No papel de contenção da crise, o Direito assegura a liberdade e nisto reside sua sacralidade:

Só porque é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si, só por isso o Direito é algo de sagrado" (...) Mas o conflito contém ainda este outro aspecto: é limitado e, portanto, é algo que se subordina a outro elemento. Só o direito do Espírito do mundo é absoluto e sem limites. (§30)¹⁰⁶⁶.

A sacralidade do Direito consiste na violência ordenadora (racional). A má "liberdade" é anulada pela coerção, e a genuína liberdade, a do Direito, é reestabelecida pela retribuição, o que Hegel chama de "negação da negação". Dito de forma sucinta, o direito abstrato é direito de coação (§94); a retribuição é a comunicação da nulidade da ação violenta (o crime ou a injustiça) e a restauração do Direito. O Direito é efetivo, portanto, por meio da violência puni-

¹⁰⁶⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 32.

tiva. É por causa da violência – a partir dela e contra ela - que o direito vem à existência. A dialética do crime e da pena é a codificação da violência, e como tal o antídoto para a crise.

Deve-se investigar, portanto, a eticidade do fenômeno jurídico (penal) desde a origem, descobrindo seu fundamento racional e concebendo a sua unidade concreta. O Hegel da maturidade não explica o surgimento da ordem jurídica, apenas o indica como produto da atividade dos heróis na fundação da cultura. A explicação obtém-se, contudo, nos escritos do período de Jena. Deve-se recorrer a eles no auxílio à compreensão do sistema jurídico-penal (especialmente quantos aos elementos da proibição e a da pena) teorizados na Filosofia do Direito. O objetivo é demonstrar que a violência sagrada não só funda e conserva a ordem jurídica, como também, enquanto componente da *ideia* de Estado evocada por Hegel, *contém a crise mimética*.

Trata-se, por isso, de completar a hipótese hegeliana do “Direito dos heróis” e eticidade do Direito à luz modelo explicativo da teoria mimética. Demonstrar-se-á como a ordem jurídico-penal, enquanto instituição mediadora dos conflitos, purifica e transforma a violência.

4.2.3.1 A Eticidade do Direito Penal

O jovem Hegel falava de uma *suprassunção negativa*, que unifica a eticidade a partir da violência. Nessa suprassunção, a forma absoluta (eticidade) que se expressa como existência em oposição (coerência entre o eu e o nós) passa a expressar-se em seu contrário, no ser aniquilado da oposição – o puramente negativo, momento dialético do conhecimento da idealidade e “supressão real da determinidade”. Nesse caso, Hegel diz que “o negativo não permanece fixado, não está em oposição, e sim está no absoluto.”¹⁰⁶⁷ Com seu modo peculiar de escrever, Hegel está teorizando sobre a violência que irrompe na comunidade como imediata negação do outro: o assassinato. Esse momento dialético – o negativo – é ultrapassado na unificação da comunidade em reação a esse negativo. Ou seja, contra o absoluto no negativo,

a eticidade absoluta se alça sobre a determineidade pelo fato de que o negativo a suprime, se bem de tal modo que a unifica com seu contrário, em algo superior; assim, pois, na verdade a eticidade absoluta não deixa subsistir o negativo, colocando-o somente com significado negativo, senão que supera sua forma ou idealidade graças à perfeita identidade com seu oposto, quitando-lhe precisamente o negativo e fazendo-o absolutamente positivo ou real¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 129.

¹⁰⁶⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 129 -130.

Subjaz ao vir-a-ser da eticidade um movimento dialético “alquímico” de transformação do negativo em positivo. Entretanto, essa concretização da moral, enquanto superação (*Aufhebung*) negativa, “é totalmente distinta” das demais: ela não conserva o negativo, mas o elimina e, com isso, transforma-o. Ela é, por si mesma, supressão frente à supressão, oposição frente à oposição, mas de tal modo que a idealidade – a forma universal – consiste nela apenas em sentido inverso: a superação conserva o ser-determinado da individualidade e o determina assim como algo negativo, de modo que deixa de existir sua individualidade e seu ser-oposto; não suprime a oposição, senão que transforma a forma real em forma ideal¹⁰⁶⁹. Tem-se, então, uma dialética da violência, a violência que transforma a si própria.

A transformação da forma real da oposição em ideal é o vir a ser do Direito enquanto esfera ética que “contém” a oposição (conflito) na medida em que a absorve. Eliminando a forma determinada como “crime”, transforma o que era oposição em unidade; neste caso, em unidade coletiva que se conserva em reação à violência. Essa violência (crime), por sua vez, resulta da “pura liberdade”, estado no qual “cada potência e cada realidade de uma potência constitui uma identidade de opostos, absolutamente em si.”¹⁰⁷⁰ Dita identidade está subsumida na forma, mas a forma é algo ainda externo ou exterior: “O real existe; a forma é o superficial; a determinidade da forma está animada, indiferenciada”.¹⁰⁷¹ Ou seja, nesse caso, o universal é negativo: a forma está indiferenciada pela violência que nivelou as relações. Trata-se de um absoluto invertido no qual não há determinidade nem fixidez. É pura liquidez, como um dilúvio que apaga as diferenças da superfície, de modo que a “essência (do real) não está posta como determinada”, senão que a forma “constitui algo negativo” e é agora a própria essência – o reino da “pura liberdade”¹⁰⁷².

Enquanto momento dialético por excelência, o negativo é uma “transformação”. Hegel diz que a apreensão noética de tal realidade é como a elevação de uma determinada sensação ao universal, como quando se toma uma determinada cor – o vermelho – e se a eleva de tal modo que somem as demais cores¹⁰⁷³. Sua figura mitopoética, para completar a explicação de Hegel, é o de um rio tingido de vermelho, como na crise do Egito narrada no êxodo ou a crise política narrada nas *Lamentações de Ipuwer*, textos nos quais se recorre à figura poética da transformação da água em sangue.

¹⁰⁶⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 130.

¹⁰⁷⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 130

¹⁰⁷¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 130

¹⁰⁷² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 130

¹⁰⁷³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 130.

Neste estado espiritual, por assim dizer, há uma perda da “idealidade objetiva”; perde-se de vista que há um ser-diferente, *um Outro além de mim*. A perda do reconhecimento, por sua vez, é uma forma de alienação: o Eu finito se desliga da realidade infinita. Essa condição (ou determinidade) vem a ser de modo “prático” como o caos absoluto no reino do espírito, o “negativo em si e para si”, portanto, a violência “objetiva, ideal e universal”¹⁰⁷⁴.

Mas desse negativo resulta outra negação: “restabelecimento ou restauração (*Wiederherstellung*) da primeira, originária determinidade da oposição”¹⁰⁷⁵. Aqui, Hegel tem em mente a tragédia grega, o despertar das Erínias: “enquanto essa objetividade fica suprimida, faz sua aparição na violência das potências objetivas inorgânicas.”¹⁰⁷⁶. O assassinato, porquanto “suprime o vivo enquanto individualidade”, coloca em cena, na tragédia da vida Ética, as forças subterrâneas da reação. Por isso, em resposta à violência, “a eticidade também faz o mesmo”¹⁰⁷⁷.

Mas há uma diferença fundamental, ou melhor, *fundadora*: a eticidade suprime a subjetividade que se determinou como ideal, “enquanto que o assassinato suprime sua objetividade”, pois se coloca nessa subjetividade (criminosa) como algo negativo, particular (contra o todo ainda abstrato: a consciência moral), e agora volta a situar-se sob a violência do subjetivo da qual havia se subtraído, enquanto é ele próprio algo objetivo¹⁰⁷⁸. Por outras palavras, a eticidade, por meio de uma retaliação, elimina ou suprime a subjetividade negativa, devolvendo a ela o negativo do subjetivo (que é a sua própria verdade, o ser-aí da vontade negativa: a violência). Com isso, faz de sua objetividade, que se determinou negativamente, o mesmo que ela fizera a outrem: nisso a violência recebe uma violência contrária, porém justa - o crime encontra, enfim, a pena como retribuição.

Com essa primeira apresentação do absoluto negativo, o Jovem Hegel – influenciado pela tragédia das Eumênides – formulava teoricamente o movimento da escalada da reciprocidade violenta. O negativo da liberdade pura “tende à supressão do objetivo de tal modo que transforma em essência a determinidade ideal”, ou seja, “fixa a negação” no corpo ético.¹⁰⁷⁹ Por esse motivo, na Filosofia do Direito, Hegel dirá, com outras palavras, que o crime, se não for anulado pela pena, tende a apresentar-se – enquanto subjetividade negativa que se determinou objetivamente – como comportamento objetivamente válido¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 131.

¹⁰⁷⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 131.

¹⁰⁷⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 131.

¹⁰⁷⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 131.

¹⁰⁷⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 131.

¹⁰⁷⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 131.

¹⁰⁸⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 87 (§99).

Essa negação que constitui a violência precisa ser submetida a uma ação contraposta. Esta, como negação da negação, não pode ser mera oposição formal. Se assim o fosse, não haveria supressão efetiva da determinidade, que continuaria a ser o negativo subsistindo. Assim, a resposta real contra a violência de um assassinato (que nesse caso se apresenta como proto punição, enquanto fenômeno que virá a ser denominado idealmente como pena) restaura a vida lesionada, mas apenas em sentido formal – a vida enquanto objeto universalizado, determinado idealmente¹⁰⁸¹, algo próximo ao que vem a ser um bem jurídico para a ciência dogmática do Direito penal.

O jovem Hegel pensava que o objeto negado pela violência (violência que ainda não veio a ser determinada como crime) tivesse importância suficiente para que pudesse atrair a atenção da totalidade dos membros do grupo (que virá a ser o todo ético) de modo a impulsioná-lo à reação contrária que, enquanto negação da negação, determinaria o comportamento negado como o que deve ser eliminado – como um *crime*, portanto. Não por outra razão, Hegel utiliza nada menos do que a *vida* como o *bem* que, enquanto o objeto que é negado pelo mal, determina o seu contrário como supressão do Bem: o homicídio.

Assim, no crime, afirma Hegel que “o negador se converte em causa e se estabelece como indiferença negativa”¹⁰⁸². Ele torna-se a causa do mal (indiferenciação negativa) que contra ele retorna. É a lei da reciprocidade (mimética) que se estabelece. A indiferença – entre o bem e mal – que a ação criminosa gera deve ser revertida contra o próprio negador (da diferença): “ele mesmo tem que ser posto também sob a mesma determinidade da indiferença, do modo como estava posto”¹⁰⁸³. Aquele que engendra o mal deve se submeter a ele. Isso reflete uma relação fundamental, que é, aliás, um dos pilares da justiça penal, o *princípio da culpabilidade*. Por isso, diz o jovem Hegel: “A *justiça vingativa* está vinculada de um modo absoluto ao *delito*”¹⁰⁸⁴.

Enquanto absoluto, este vínculo requer, em termos lógicos, a não-confusão das categorias, da qual resulta a relação de necessidade entre elas: pois uma é a subsunção oposta da outra, de onde o delito (negativo) é apreendido como negação da objetividade (o geral, o ideal). Enquanto objetiva negação da idealidade, o crime é posição opositiva: a geração de confusão enquanto subjetividade negativa que se coloca no lugar da objetividade positiva. A Justiça vingativa (o universal, objetividade negada), ao contrário, coloca sua universalidade

¹⁰⁸¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 131-132

¹⁰⁸² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 132.

¹⁰⁸³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 132.

¹⁰⁸⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 132.

no lugar da subjetividade do delinquente. Manifesta-se, então, como “contrafeito”: “inversão real” e “imediate” do crime¹⁰⁸⁵.

Primeiramente, essa inversão (a pena) tem a forma de uma idealidade abstrata, enquanto consciência moral que se determina como o Bem em face ao mal. Ainda incompleta nessa abstração, a consciência moral ofendida vem a ser exteriormente, tornando-se ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Essa concretização da moral assume a forma de vingança coletiva. É ela que, para Hegel, comunica a universalidade do Bem lesionado¹⁰⁸⁶.

Como se trata de uma unidade espiritual, o delinquente, ao ferir o outro, fere ainda a si mesmo. Dado que a violência tende a retroalimentar-se, a subjetividade negativa, que se põe objetivamente pela anulação de outrem (o assassinato), torna-se, ela própria, objetiva para si mesma. A violência cometida contra outrem é agora sentida, pela própria subjetividade do autor da violência, como sua própria vontade. O delinquente deve, portanto, aceitar seu destino - a vingança universal, objetiva, como o produto de sua própria subjetividade (o crime)¹⁰⁸⁷.

É por essa razão que a pena começa, bem notou Hegel também na Filosofia do Direito (nota §101), no sistema do talião, i.e., na igualdade exterior, ainda não purificada pela mediação da razão (pela igualdade de valor, qualitativa):

Esta condição da igualdade levanta um obstáculo muito difícil para a representação da compensação. Acontece que a justiça das disposições penais, na sua especificação qualitativa ou quantitativa, é posterior ao problema da própria substância da pena. Até quando se deve admitir para esta determinação posterior outros princípios além do princípio geral da pena, não deixaria esta de continuar a ser o que é. Do mesmo modo, deve o conceito incluir eminentemente o princípio que permite fundamentar as especificações. Tal aspecto do conceito é, precisamente, aquela necessária ligação que faz que o crime, como vontade em si negativa, implique a sua mesma negação que se exprime como pena. Esta constitui a intrínseca identidade que, refletida na existência exterior, ao intelecto aparece como igualdade. A especificação qualitativa e quantitativa do crime e da supressão transita agora para o domínio da exterioridade, onde não é possível nenhuma definição absoluta¹⁰⁸⁸.

A igualdade é a substância da pena. Mas ela sofre o trabalho da cultura – da razão – que substitui a igualdade externa do talião pela igualdade de valor: “O valor como equivalência interna das coisas que na sua existência exterior são especificamente muito diferentes”. Na passagem da compensação mimética para a compensação jurídica, “a representação transita da característica imediata da coisa para o universal”. Assim, “cumprir à

¹⁰⁸⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 132.

¹⁰⁸⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 132.

¹⁰⁸⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 132.

¹⁰⁸⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 91.

inteligência”, diz Hegel, “procurar a aproximação da igualdade de valor”¹⁰⁸⁹. Trata-se, aqui, de uma mediação lógica, uma forma de astúcia da razão que substitui a igualdade imediata da violência por uma equivalência qualitativa, superando e guardando o talião. Com essa substituição, o talião transforma-se em privação de liberdade ou sanção pecuniária, e assim já não aparece explicitamente como vingança. Por outro lado, a pena torna-se um bem para quem a sofre, ou ao menos um mal menor em face da igualdade mimética regulada pela eticidade primitiva do Talião:

Se não se conceber a virtual conexão interior do crime e do ato que o suprime e não se aperceber, por conseguinte, a ideia do valor e da comparabilidade segundo o valor, acaba-se por apenas se ver, na pena propriamente dita, a ligação arbitrária de um mal com uma ação proibida”. (nota §101)¹⁰⁹⁰.

Voltar-se-á ao tema da astúcia da razão na punição legal. Por ora, cabe apenas entender que a regra do *olho por olho e dente por dente*, embora substituída pela equivalência de valor, permanece sendo a reciprocidade negativa original, porém regulada (sublimada) idealmente. Por isso, no comentário do §101, Hegel fala da pena como a outra metade do Delito:

Adición. La represalia es la conexión interna y la identidad de dos determinaciones que aparecen como diferentes y tienen también una existencia externa diferente entre sí. Puesto que el delincuente es reprimido, esto tiene el aspecto de una determinación extraña, que no le corresponde. Pero la pena, como lo hemos visto, sólo es manifestación del delito, es decir, la otra mitad que presupone necesariamente la otra¹⁰⁹¹.

Assim, diferença entre vingança e pena reside na elevação do imediato à mediação universal:

Lo que la represalia tiene primeramente contra ella es que aparece como algo inmoral, como venganza y que así puede pasar como algo personal. Pero no es lo personal sino el concepto el que lleva a cabo la represalia misma. La venganza es mía, dice Dios en la Biblia y si se quisiera tener en la palabra represalia aproximadamente la representación de un capricho particular de la voluntad subjetiva, habría que decir que ello sólo significa la inversión de la figura misma del delito contra sí mismo¹⁰⁹².

Enquanto vingança divina, a pena é transcendente às partes. A impessoalidade da pena garante que a vingança não descambe para além da igualdade ideal, desmedida que tende a ser a regra na aplicação da vingança privada. A imitação violenta está regulada, contida, graças ao trabalho do *conceito*, que realiza ele próprio a vingança no lugar da parte. A

¹⁰⁸⁹HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 92.

¹⁰⁹⁰HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 92.

¹⁰⁹¹HEGEL, Georg. F. W. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*: o compendio de derecho natural y ciencia del estado. Traducción directa del alemán: Eduardo Vásquez. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2000, p.173.

¹⁰⁹²HEGEL, Georg. F. W. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho...*, p.173-174.

universalidade e a impessoalidade ligam-se, por sua vez, às forças subterrâneas do Direito Penal: “*Las Euménides duermen, pero el delito las despierta y, así, es la propia acción la que se hace valer. Si en la represalia no se puede establecer igualdad específica, ésta no obstante se encuentra en la muerte, en la que se encuentra necesariamente la pena de muerte*”¹⁰⁹³.

Pelo fato de Hegel referir-se às Eumênides e não às Erínias, isso significa que a Pena é concebida como a violência do linchamento já purificada de sua natureza imediata, transmutada pelo trabalho alquímico da razão. Trata-se de uma substituição da violência imediata à (racionalmente) mediada. A identidade da violência recíproca está, neste caso, formalizada pela mediação do Direito Penal. Não se trata mais da pura violência imediata, mas de uma codificação ritual da reciprocidade mimética: a violência está “contida” na medida em que o Talião contém (porque absorve) a tendência transbordante da execução imediata da vingança.

O surgimento da pena privativa de liberdade, por sua vez, opera uma nova substituição no marco desta substituição. Aparece, já, como *mal menor* tanto para o culpado do crime quanto para a coletividade: diminui o sofrimento do apenado enquanto desempenha, ainda, função preventiva – é violência que anula violência.

4.2.3.2 O Direito e sua negação: o tratamento lógico da violência

Se para o jovem Hegel a vingança pública (Direito) abole a indiferenciação negativa (efeito do crime), na maturidade o filósofo desenvolve “logicamente” essa tese. Na Filosofia do Direito (§102), afirma que o ato mais básico de violência legítima é reativo. Antes de ser retribuição legal, é retribuição imediata: “102 - Neste domínio do direito imediato, a abolição do crime começa por ser a vingança que será justa no seu conteúdo se constituir uma compensação”¹⁰⁹⁴.

A retribuição é intrinsecamente justa para Hegel, pois anula a prioridade do crime. Estranhamente, o crime possui sua própria correção de maneira apartada ou anterior ao Direito – a vingança pública que se descreveu acima. Tanto a vingança, na esfera do direito imediato, quanto a punição, na esfera do direito mediado, são duas versões da retribuição¹⁰⁹⁵. Entre uma esfera e outra há o trabalho da mediação do logos, ou da razão, que já se viu operando na superação (suprassunção) do Talião. Ainda assim, a racionalidade do Direito depende da racionalidade da retribuição, e vice-versa. Tal dependência é estabelecida indiretamente, na Ciência da Lógica, que apresenta o significado lógico do crime.

¹⁰⁹³HEGEL, Georg. F. W. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho...*, (adição ao§101), 173-174.

¹⁰⁹⁴HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 92.

¹⁰⁹⁵No mesmo sentido, WOLF, William Clark. *Violence, divinity, and the limits of rational community: Hegel's Philosophy Of Right according to René Girard's theory of the sacred*, p. 40.

Na Ciência da Lógica (e também na Enciclopédia Lógica), Hegel desenvolve logicamente o conceito de crime como *juízo negativamente infinito*. A expressão também aparece, *en passant*, no § 95 da Filosofia do Direito, que trata da definição da injustiça no crime:

A primeira coação, exercida como violência pelo ser livre que lesa a existência da liberdade no seu sentido concreto, que lesa o direito como tal, é o crime - juízo negativo infinito em todo o seu sentido (...). Nele são negados não apenas o aspecto particular da absorção da coisa na minha vontade (§ 85a), mas também o que há de universal e infinito no predicado do que me pertence - a capacidade jurídica - , e isso sem que haja a mediação da minha opinião (como na impostura, § 88a). É o domínio do direito penal¹⁰⁹⁶.

Na Lógica, Hegel explica que, diferentemente do litúgio civil, no qual a ação nega a propriedade de um outro mas ainda reconhece a esfera universal e a validade do Direito, no crime se estabelece um juízo negativo infinito que “niega no sólo el derecho *particular*, sino al mismo tiempo también la esfera universal, es decir, el *derecho como derecho*.”¹⁰⁹⁷ Desse modo, o crime é o “totalmente negativo” em relação à moralidade que constitui a esfera do universal, e, em sendo assim, é “una acción contradictoria”¹⁰⁹⁸. Basicamente, “quem comete um crime, digamos, mais precisamente um roubo, não nega simplesmente como no litúgio civil o direito particular de um Outro sobre tal coisa determinada, mas [nega] o seu direito em geral”¹⁰⁹⁹. Não basta ao ladrão devolver o bem que roubou; deve, além disso, ser punido, “porque violou o direito como tal, isto é, o direito em geral”¹¹⁰⁰.

A diferença entre os ilícitos civis e penais não é de grau, mas de natureza. Ao contrário da negação absoluta do ilícito criminal, no litúgio civil resta reconhecido, implicitamente, o Direito enquanto esfera universal de mediação racional da vontade (§85):

O conflito em que a coisa é reivindicada com um motivo jurídico, que é o que constitui o domínio do processo civil, contém o reconhecimento do direito como universal e soberano, de tal modo que a coisa deverá pertencer a quem tenha direito a ela. O conflito apenas incide sobre a inserção da coisa na propriedade de um ou de outro - o que constitui um simples juízo negativo mas que apenas nega, no predicado do meu, o que é particular¹¹⁰¹.

Logicamente considerado, o ilícito civil é “juízo simplesmente negativo”, “pois nele se nega simplesmente este direito particular, e assim se reconhece o direito em geral”¹¹⁰². Como exemplo, Hegel explica que, no juízo negativo expresso na sentença “esta flor não é

¹⁰⁹⁶HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 85.

¹⁰⁹⁷HEGEL, G. W. F.. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar S. A., 4ª ed, 1976, p. 566.

¹⁰⁹⁸HEGEL, G. W. F.. *Ciencia de la lógica...*, p. 566

¹⁰⁹⁹HEGEL, G. W. F.. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica. Texto completo, com os Adendos orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 1995, p. 309. (adendo ao §173.)

¹¹⁰⁰HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas...*, p. 309. (adendo ao §173.)

¹¹⁰¹HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 81.

¹¹⁰²HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas...*, p. 309. (adendo ao §173.)

vermelha”, o que se nega na flor é simplesmente uma determinada cor, mas não a cor em geral, pois a flor pode ainda ser de outra tonalidade. Discute-se apenas a tonalidade de uma cor ou a aparência sensível de uma determinada cor, mas não o *universal* “cor”, o qual permanece mediando “logicamente” a controvérsia. O mesmo vale para a morte e a doença: esta é simplesmente a negação de uma função vital, enquanto a morte é uma separação absoluta (do corpo e da alma), de modo que “sujeito e predicado incidem completamente fora um do outro”¹¹⁰³.

Em seu significado lógico, o crime é concebido, portanto, como absurdo: juízo que confunde as categorias de forma total, sem que possa extrair uma consequência (dedução) “lógica”. Ao invés de se dizer, “esta flor não é vermelha”, negando-se a parte no marco do universal, diz-se, “esta flor não é um automóvel”, negando-se o universal com outro universal. Assim, enquanto um erro sobre a diferença de tom de cores ainda é o reconhecimento da tonalidade no interior do universal “cor”, o crime expressa a negação da categoria universal como um todo, como quando se diz “o crime é Direito” ou “o Direito é crime”.

Um juízo absurdo implica uma incosequência. Desse modo, o crime expressa uma sentença ilógica, como quando se afirma: “esta lei válida não é válida”. Enquanto realidade, a absurdidade lógica do crime aparece como ação que comunica um contra-sentido em relação ao sentido do Direito estabelecido. Trata-se, assim, de uma indiferenciação entre as categorias do particular e do universal – um *próblema*, uma confusão, a esfinge que devora quem cruza seu caminho. O crime não é, portanto, um mero erro, como o mau julgamento de um particular sobre o Direito no marco do próprio Direito; mas uma anomalia comportamental enquanto um juízo infinitamente negativo: a existência positiva da negação do universal concreto (Estado).

Se o juízo infinitamente negativo é uma confusão de categorias, a negação de tal juízo mantém a confusão em sua forma reversa, isto é, mantém a diferença (do Direito) e impede a indiferenciação (do Direito e do não-direito, da ordem e da desordem). Crime e Direito são supostamente universais incomensuráveis, como “flor” e “automóvel”. Sem o estabelecimento desta diferença – entre universal sobre o particular – não há Direito, mas confusão.

Se o crime e o Direito são diferentes, a violência que subjaz a ambos deveria ser diferente. Mas como podem ser categorias distintas, se Hegel mantém, curiosamente, a ambiguidade da violência, que se diferencia em Direito de Punir (violência que anula o crime) e em crime (violência que anula a si própria)? É assim ao menos que, na Filosofia do Direito (§93), Hegel explica a dialética da violência (do e no) Direito penal:

¹¹⁰³HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas...*, p. 309. (adendo ao §173.)

O princípio conceitual de que toda a violência destrói a si mesma possui a sua real manifestação no fato de uma violência se anular com outra violência. É assim que se torna jurídica, de maneira não só relativa, quando se dão tais e tais condições, mas necessária, quando é aquela segunda violência que suprime a primeira¹¹⁰⁴.

A desambiguação da violência indiferenciada (estado de natureza) é a própria fundação da ordem jurídica. A criação da diferença (lógica), que dota a violência de juridicidade e antijuridicidade, é explicada por Hegel nos textos de juventude. Deve-se retomar essa explicação para se compreender o desenvolvimento da teoria do Direito Penal do Hegel maduro.

4.2.3.3 A desambiguação dos universais “crime” e “pena”: o vir a ser da diferença na violência

O jovem Hegel narra o movimento pelo qual a consciência moral, que aspira à totalidade, vem a ser efetiva por meio da vingança coletiva. Há um tempo de maturação para a formação dessa unidade (do todos contra um), que é exatamente a crise mimética de que fala Girard. Hegel diz que, nesse período de maturação (a crise), a “consciência [moral] se delata, se revela e se elabora por meio de si mesma o tempo necessário até verse frente ao contrafeito ideal ou inversão de sua realidade, ameaçando exteriormente enquanto seu inimigo”¹¹⁰⁵.

Graças à influência da tragédia, podem-se notar, neste ponto, as semelhanças entre Hegel e Girard acerca da formação da eticidade/fundação da cultura. Entretanto, Girard postula a ideia de que o “inimigo” contra o qual se forma o sentimento de união ética seja, na verdade, uma vítima expiatória contra a qual se formou uma narrativa unânime sobre sua culpabilidade.

Hegel, por sua vez, parece confiar na racionalidade e veracidade desta consciência ética originária, e por isso não chegou a tencionar a sua possível irracionalidade. De qualquer maneira, ao afirmar que no processo de formação da unidade vingativa a consciência moral delata-se e se revela, tem-se algo próximo ao movimento de busca ao culpado de uma catástrofe social, tal como se verifica em muitos mitos, a exemplo do mito de Édipo. Embora Hegel desconhecesse o mecanismo fundador na vítima expiatória, compreendia, ainda assim, um aspecto importante na fundação da ordem jurídica: que a consciência moral vem a ser efetiva a partir do “inimigo” que padece a violência comunitária. Hegel diz que a consciência moral começa a satisfazer-se porque “vê o início de sua realidade nesse inimigo”¹¹⁰⁶. Pode-se até dizer que, graças à influência esotérica e misteriosa de sua filosofia, Hegel chegou até

¹¹⁰⁴HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 84.

¹¹⁰⁵HEGEL, Georg. F. W. *System of Ethical Life*, p. 132.

¹¹⁰⁶HEGEL, Georg. F. W. *System of Ethical Life*, p. 132.

mesmo intuir *logicamente* o mecanismo expiatório no fundo da eticidade, mas não apreendeu a *verdade* do evento. Em sua teoria da formação da eticidade ele retrata exatamente a *lógica* do mecanismo expiatório, quando fala que a consciência moral “produz um ataque contra si mesma de modo a poder defender-se e se acalmar por meio da resistência contra esse ataque, fazendo frente à negação ameaçadora da exigência mais universal” (= a “vida”)¹¹⁰⁷. Ou seja, é graças a essa vitória contra o inimigo (público), enquanto violência contra si mesma, que a consciência moral retorna a seu impulso para o universal.

Nesse ponto, Hegel antecipa as teses desenvolvidas por Durkheim, que via no Direito (penal) um epifenômeno da consciência coletiva. Como Hegel, o fundador da sociologia entendia que o fundo comum que constitui a “criminosidade” de determinado comportamento é a universalidade de sua reprovação: “De fato”, diz Durkheim, “a única característica comum a todos os crimes é que eles consistem – salvo algumas exceções aparentes (...) – em atos universalmente reprovados pelos membros de cada sociedade”¹¹⁰⁸. É em razão da universalidade do sentimento de reprovação, antecedente à proibição, que as leis são, de um modo geral, conhecidas por todos os membros de uma determinada comunidade. Se assim não o fosse, não faria sentido aplicar o axioma segundo o qual *ninguém pode ignorar a lei*¹¹⁰⁹.

Mesmo que alguns povos antigos tenham desenvolvido a figura especial do Juiz, Durkheim observou que é ainda a sociedade como um todo que participa dos julgamentos mais importantes (os crimes). É o caso do Brasil, que ainda mantém a competência do Júri popular (sociedade representada) para o julgamento de crimes dolosos contra a vida. Nos requisitos do dolo da ação e do bem jurídico violado (que determinam a competência do Júri), apresenta-se uma oposição de extremos (de valor e desvalor). De um lado, o valor essencial do bem protegido; de outro, o desvalor da conduta, a vontade consciente em oposição ao universal “vida”. Por estar diretamente ligado aos extremos, o Júri, enquanto forma de administração da justiça, está mais “próximo” da crise, tanto lógica quanto cronologicamente. Não por outra razão, reveste-se, em geral, de maior sacralidade ritual em comparação às demais formas de resolução de conflitos. Por isso, conforme Durkheim observou, nas sociedades mais próximas às formas originais do Direito – nas ditas sociedades primitivas, em que o direito é inteiramente penal – “é a assembleia do povo que administra a justiça”¹¹¹⁰. É como acontecia entre os antigos povos germânicos. Em Roma, que já havia desenvolvido uma diferenciação interna ao conceito de ilícito, os casos civis eram julgados pelo pretor, enquanto

¹¹⁰⁷HEGEL, Georg. F. W. *System of Ethical Life*, p. 132.

¹¹⁰⁸DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 43.

¹¹⁰⁹DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 43.

¹¹¹⁰DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do trabalho Social*, p. 46.

os criminais, pelo povo – primeiro por cúrias e, a partir da lei das XII Tábuas, por centúrias. Mesmo tendo delegado sua atribuição às comissões, o povo permaneceu, em Roma, o juiz supremo para os processos. Também em Atenas, sob a legislação de Sólon, a jurisdição criminal pertencia em parte a um vasto colégio que compreendia todos os cidadãos com mais de 30 anos. Como uma variação do mesmo fenômeno, entre as nações germano-latinas, a sociedade intervém no exercício dessas funções, representada pelo juiz¹¹¹¹.

Para Durkheim, o fato de que muitas funções tenham sido absorvidas pelo juízo monocrático não elide a tese de que o direito funda-se no sentimento coletivo – e, de um modo mais profundo, no sentimento religioso arcaico. Os juízes surgem como intermediários do povo para questões que exigem especialização na tarefa de julgar, exercendo, portanto, a função de intérpretes autorizados dos sentimentos coletivos. Nesse ponto, poder-se-ia falar em um processo de *substituição*: a totalidade da turba originária pela parcela do todo no Júri, e esta parcela pela singularidade do magistrado.

A substituição é possível porque a consciência coletiva, conforme acreditava Durkheim, entroniza-se e torna-se autônoma em face ao conjunto das consciências, que passam então a ser regidas por ela enquanto *poder diretor*. Esse conjunto de normas que regem o comportamento coletivo sofre um deslocamento devido ao processo temporal, adquirindo assim um estatuto diverso da simples soma das consciências momentâneas, permanecendo, enquanto regente coletivo, vinculado ainda à consciência coletiva original. Neste *diferimento*, a consciência coletiva torna-se um objeto para as demais consciências, isto é, um metanível¹¹¹² constituído pela objetificação das relações imediatas em uma forma superior e distinta.

Essa reificação da consciência coletiva, na forma do Direito, permite operar à distância (isto é, operar “juridicamente”) em face aos comportamentos recíprocos, de modo que a ofensa pessoal seja apreendida já como ofensa pública (crime), e a vingança privada como vingança pública (pena). Obtém-se, assim, de um lado, uma consciência coletiva reificada – o Direito, aquilo que rege - e, de outro, o conjunto das consciências – o regido. Devido a esse processo de diferimento do nível ao metanível (a transcendência do social), podem surgir fenômenos que são puníveis em face do Direito, mesmo que apareçam como não merecedores de punição para algumas das consciências que formam o conjunto das consciências de determinada sociedade. Ainda assim, enquanto o Direito é a consciência coletiva reificada, ele “repele toda a força antagônica, como a alma difusa da sociedade faria, mesmo que esta não sinta esse antagonismo ou não o sinta de maneira tão viva”; ou seja, a autoridade taxa como

¹¹¹¹DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do trabalho Social*, p. 46-47.

¹¹¹²Vide, Cap. 1. Cfra. também: ANSPACH, Mark. *Anatomia da vingança*: figuras elementares da reciprocidade. Tradução Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2012.

“crime” os atos que a ofendem mesmo que eles não tenham o mesmo grau de ofensa ao sentimento coletivo – como o tem, por exemplo, o incesto e o estupro. Assim, mesmo nas pequenas ofensas, como nas contravenções penais e ilícitos civis, é ainda do sentimento coletivo que a *auctoritas* do Direito “recebe toda a energia que lhe permite criar crimes e delitos”¹¹¹³.

Mas, que o crime seja um ataque à consciência coletiva, não responde à questão fundamental que é saber por que determinada ofensa deve, ou não, ser punida. Falta ainda descobrir a natureza dessa reprovação, isto é, saber por que a ofensa individual se transforma em escândalo público que demanda punição.

A respeito disso, Hegel fala da tomada de consciência, por parte da comunidade, da “negação em devir”¹¹¹⁴. Trata-se do negativo que se estabelece em uma situação de instabilidade social. Esta, por sua vez, resulta do ciclo de vingança que apagou a diferença entre o justo e o injusto. Embora a justiça esteja do lado daquele que sofreu a violência, também aquele que a executou o fez em cumprimento da própria justiça, em vista de uma violência pretérita. Desse modo, em meio a um ciclo instalado, é impossível determinar a violência justa e a injusta.

Hegel é logicamente impecável ao tratar desse ponto. Como filósofo de primeiro escalão, estabelece corretamente a diferença cronológica entre a ordem do ser e a do conhecer: deve a comunidade haver experienciado, primeiro, o negativo até seus efeitos totais, caso contrário não poderia tomar consciência da negação em devir. A pena, como anulação da *fixação do mal* (o crime), deve se dar em face à memória de uma crise que ameaça retornar, o que significa que a reação universal ao crime pressupõe o saber das consequências totais do mal. Desde esse ponto de partida, a hipótese de Hegel é superior à compreensão meramente abstrata do vir a ser da eticidade do direito penal. Pois, de fato, seria deveras curioso se alguém, em determinada comunidade, realizasse um exercício mental para postular que determinado comportamento, se viesse a se universalizar, acarretaria em uma grave “crise” (o negativo em devir) e, em razão de suas consequências meramente hipotéticas, devesse ser proibido e punido. Ora, se essa crise de fato não existiu, a recomendação seria um *flatus vocis*, pois não *representaria* nada. É claro que a proibição de determinado comportamento pressupõe o saber de sua maximização, mas não enquanto imaginação de um estado de caos hipotético, como se o direito fosse fundado em um exercício imaginativo. Ainda que elo entre o Direito e a crise mimética originária não seja mais evidente, é mais plausível que, em princípio, o Direito de criminalizar tenha obtido sua legitimação graças à memória coletiva de

¹¹¹³DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do trabalho Social*, op. cit.

¹¹¹⁴HEGEL, Georg. F. W. *System of Ethical Life*, p. 140.

um evento que foi, para a comunidade, a realização *concreta* do mal: a maximização da violência decorrente de certos comportamentos que não foram reprimidos. Parece óbvio que é a crise real que ensina ao Direito o que deve ser criminalizado. Dizer que o crime é a negação do Direito é pensar o crime desde o sistema jurídico já estabelecido. Mas, na verdade, o Direito deve ser pensado desde o não-direito, sem o qual não haveria razão para a existência das leis.

Mas se a comunidade experienciou tal instabilidade, de que fala Hegel, como poderia tê-la superado? Certamente não foi por meio do Direito. Hegel compreendeu que a crise prévia à emergência da ordem jurídica não poderia ser resolvida por meio das categorias jurídicas, isto é, retributivas, pois a desordem é formada em decorrência dos efeitos incontidos da própria lógica da retribuição (a vingança). Pois, em meio a um conflito generalizado, é impossível determinar, à priori, o culpado e o inocente. A apreensão da diferença, necessária à ordem jurídica, é *praticamente* impossível de ser estabelecida quando todos são ofendidos e ofensores. Em situação de *normalidade* – que pressupõe a *norma* já estabelecida – a diferença pode ser estabelecida cronologicamente, porque o Direito Penal intervém antes da indiferenciação de categorias, determinando qual dos lados em conflito teria o direito de desferir o último golpe. Tal golpe, que virá a ser a pena, precisa ser executado por uma instância mediadora universal, o que pressupõe o vir a ser e a respectiva apreensão intelectual de um *termo médio* em meio à confusão generalizada. Por isso, quando a razão não consegue estabelecer a unanimidade moral necessária ao Direito, Hegel prevê outra solução: a guerra.

Na guerra já não faz sentido perguntar pelo Direito, pois as facções (famílias ou tribos) apenas querem impor sua superioridade sobre a outra. Mas em meio ao conflito emerge a solução. O θυμός¹¹¹⁵ acaba por apelar-se ante a impossibilidade de eliminar completamente o inimigo, de modo que o sentimento de superioridade é superado na medida em que as partes se reconhecem como iguais, e assim o *termo médio* é estabelecido na completa indiferenciação, como unidade das diferenças¹¹¹⁶.

Ocorre que essa hipótese não é *radical* o suficiente. O término do conflito pelo reconhecimento mútuo é contingente. O conflito poderia ser retomado tão logo as partes pudessem se fortalecer para o combate. Nesse caso, uma vez iniciado o conflito, o acordo entre as facções é apenas uma possibilidade, assim como o é também a completa submissão do *outro*, frente ao perigo de morte. Esta última possibilidade, também prevista por Hegel como *Direito heroico*, é mais plausível. Pois, de fato, é difícil reverter um ciclo negativo quando o ódio recíproco já minou as relações. Embora o começo de um conflito seja um

¹¹¹⁵O jovem Hegel usa thymós, o termo grego para o desejo de reconhecimento. HEGEL, Georg. F. W. *System of Ethical Life*, p. 141.

¹¹¹⁶HEGEL, Georg. F. W. *System of Ethical Life*, p. 140-142.

momento propício à celebração da paz, já que é quando as pessoas estão mais dispostas a perdoarem-se mutuamente frente ao perigo comum de eliminação, esse momento é também um momento de *tudo ou nada*, de duas possibilidades extremas que podem se concretizar: a reconciliação ou a guerra total.

Assim, onde Girard afirma que a unidade vem a ser pela violência de todos contra a vítima expiatória, Hegel diz que a unidade vem a ser pela violência exercida pelo herói mítico. O Direito de herói é a versão hegeliana da violência fundadora. É ela que propiciará a efetiva diferenciação entre Direito e crime.

4.2.3.4 O Direito de Herói

Se a determinação do crime pressupõe a crise, a determinação da pena pressupõe violência ritualizada. Não por outra razão, deve ter existido – seguindo a hipótese de Girard – um momento na história em que pena e sacrifício fossem idênticos. Hegel tem uma intuição fundamental a respeito disso, porém incompleta, como se verá.

Ao comentar sobre a ambivalência da violência (na qual a segunda suprime a primeira), Hegel expõe a noção de violência fundadora, que ele chama de Direito de Herói. Essa violência conserva-se na cultura (no Estado) como pena:

Violar um contrato não cumprindo o que se estipulou, ou faltar aos deveres jurídicos para com a família e o Estado, por meio de uma ação ou de uma omissão, constitui uma primeira violência ou pelo menos um abuso de força, pois desvio ou retiro de alguém uma propriedade que é sua ou que lhe devo. A coação pedagógica ou coação exercida contra a selvageria e a ferocidade aparece sem dúvida como a primeira e não é precedida de nenhuma outra. Mas a pura vontade natural é em si mesma violência contra a ideia da liberdade que é em si existente e deve ser defendida de uma tal vontade sem cultura: ou o ser moral já possui uma existência na família e no Estado, e esta pura natureza constitui então uma atividade violenta contra ele, ou só o Estado de natureza existe, estado de violência absoluta perante o qual a ideia ergue um direito heróico¹¹¹⁷.

À luz do que já se estudou sobre o mito e a tragédia, pode-se observar que Hegel refere-se à violência fundadora que está na base da cultura. Isso fica mais evidente na adição dos alunos, em que Hegel credita ao ato heroico não só a fundação do Estado, mas também a introdução da agricultura e do matrimônio:

En el Estado ya no puede haber héroes: éstos aparecen sólo en una situación de falta de cultura. Su finalidad es justa, necesaria y apropiada al Estado, y ellos la llevan a cabo como cosa propia. Los héroes que fundaron Estados e introdujeron el matrimonio y la agricultura no lo hicieron, por cierto, como un derecho reconocido y sus acciones aparecen todavía como su voluntad particular. Pero, por expresar el elevado derecho de la idea contra la

¹¹¹⁷HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 84. (nota do §93)

naturalidad, esta violencia de los héroes es justa, pues por las buenas poco es lo que se puede alcanzar ante la fuerza de la naturaleza¹¹¹⁸.

Os heróis, através da força e vontade particular, constituem o movimento de fundação da civilização, não apenas pela fundação do Estado, mas também pela introdução daquilo que vira a ser os momentos éticos teorizados na Filosofia do Direito, isto é, a sociedade comercial (agricultura, produção de bens) e a família (o casamento). A violência dos heróis torna-se coerção jurídica porque eles a empregam contra o poder da natureza. Por isso, a vontade particular dos heróis, mesmo fora do Estado, é violência legítima quando expressa o Direito da ideia – ou melhor, quando a idealidade da ordem, a esfera universal, torna-se efetiva. A segunda violência, que abole a violência prévia, torna-se jurídica (pena) enquanto é a violência que finda o estado de natureza. Por isso, pode-se notar como Hegel postula, ao menos inicialmente, a identidade entre violência e Direito.

Que o Direito surja através da violência, Hegel o postula também quando trata da relação entre Estados, marcada pela ação de *grandes homens* que são, na verdade, a versão moderna dos heróis míticos fundadores. Como a relação entre os Estados tem por princípio a sua soberania, disso resulta “que se encontram uns perante os outros num estado de natureza e os seus direitos não consistem numa vontade universal constituída num poder que lhes é superior mas obtêm a realidade das suas recíprocas relações na sua vontade particular”¹¹¹⁹.

Embora o Direito dos Povos (ou Direito Internacional) fundamente-se no princípio universal (*válido em si e para si*), ainda assim ele é, por si só, inefetivo. Sem violência universal junto ao Direito universal, a paz é mera aspiração. A concepção kantiana de *Paz perpétua*, realizada mediante uma liga reconhecida por todos como instância reguladora dos conflitos, é insuficiente para o Direito. Ela reside em motivos morais subjetivos; está submetida à contingência de que se aceite mutuamente a existência e validade de uma entidade e vontade superior às partes. Mais do que isso, essa concepção impossibilitaria “a solução que a guerra traz”¹¹²⁰, que é a verdadeira solução, pois: “Quando as vontades particulares não alcançam um comum entendimento, os conflitos entre os Estados só podem ser resolvidos pela guerra”¹¹²¹.

O Direito não surge da paz entre os Estados, mas do conflito entre eles. Ele é produto da ação heroica: força superior que estabelece o Universal Concreto. O Direito vem a ser através do estado de natureza e, uma vez constituído por ele, volta-se contra a própria crise

¹¹¹⁸HEGEL, Georg. F. W. *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y Ciencia política*. trad. e prólogo de Juan Luis Vermal. 2ª Ed. Barcelona: Edhasa, 1999, p. 180-181. (Acréscimo ao §93)

¹¹¹⁹HEGEL, Georg. F. W. *Principios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 303.

¹¹²⁰HEGEL, Georg. F. W. *Principios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 303.

¹¹²¹HEGEL, Georg. F. W. *Principios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 304. (§334)

que o engendrou. Encarnada no Direito, a violência fundadora passa a ser conservadora da ordem: violência que suprime a violência.

Esse e outros elementos de realismo político da filosofia de Hegel são explorados, dialeticamente, por Jean-François Kervégan em sua leitura comparada de Hegel e Carl Schmitt. Nesse sentido, afirma Kervégan, a violência do fundador mítico da cidade é legítima na medida em que coloca fim ao estado de natureza; por isso seu Direito (de violência) é, ao mesmo tempo, “*ante-jurídico*, já que se exerce antes que esteja presente a condição política de efetividade do direito, e *meta-jurídico*, visto que se baseia objetivamente na própria ideia da liberdade, que implica a superação da naturalidade”¹¹²².

Isso não indica, contudo, a defesa de uma teoria *decisionista* do Direito por parte de Hegel, argumenta Kervégan. De um lado, é certo que, nos mitos que Hegel recorre, o ato fundador é “o ponto de inflexão onde a ordem se instaura pelo próprio meio que produzia o caos”; e, de fato, Hegel privilegia “a figura do conquistador e não a do nomóteta”.¹¹²³ Mas, ainda assim, existem diferenças. Em uma perspectiva puramente decisionista, a exceção (a “decisão”) é condição de validade da ordem normativa. Na perspectiva de Hegel, a violência fundadora não é o princípio do Direito que ela factualmente positivou, mas apenas o umbral entre a anomia da natureza e a ordem do Direito. O Direito heroico é negação do não-direito, e como tal permanece em seu passado de natureza.

A razão disso é a característica dialética da política. Enquanto *outro* do Estado, o estado de natureza é pura contradição, e por isso não é um “estado” propriamente, mas um *processo*, isto é, um momento (dialético) que compreende a passagem de um estado a outro. O herói é o mediador desse processo no qual a constituição da ordem jurídico-política vem a ser por meio daquilo que impera na natureza. A ordem jurídica coloca-se a si mesma por meio de seu contrário: a violência do não-direito funda o Direito.¹¹²⁴

Ultrapassada a fase dialética, o momento especulativo entra em cena no teatro da ordem, propiciando que os princípios da razão (jurídica) possam ser desenvolvidos. Alcança-se, assim, a “síntese” do processo dialético como a unidade (coerência) entre o *logos* e o *pólemos*, algo próximo ao que se viu na resolução da tragédia das Eumênides.

Pode-se dizer que Hegel não nega, portanto, a importância da violência fundadora, mas que apenas a relativiza na medida em que ela tende a perder sua prioridade com o desenvolvimento da racionalidade. Nos escritos de juventude obtém-se uma explicação acerca

¹¹²²KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução: Carolina Huang. Barueri, São Paulo: Manole, 2016, p. 218.

¹¹²³KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução: Carolina Huang. Barueri, São Paulo: Manole, 2016, p. 218.

¹¹²⁴KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução: Carolina Huang. Barueri, São Paulo: Manole, 2016, p. 218.

desse desdobramento. No período de Jena¹¹²⁵, Hegel teoriza acerca do magnetismo pessoal do líder fundador, o grande homem em volta do qual – (*mim*)eticamente – as vontades particulares são agremiadas:

Así es como se han fundado todos los estados, por el noble poderío de grandes hombres, no por la fuerza física, pues muchos juntos son más fuertes físicamente que uno. Algo en los rasgos del gran hombre hace que los otros le llamen espontáneamente su señor; le obedecen contra su voluntad, contra su voluntad la voluntad de él es la de ellos; la voluntad inmediatamente pura de ellos coincide con la voluntad de él, pero no así su voluntad consciente; el gran hombre tiene aquélla de su parte y no pueden menos de cumplirla aunque no quieran. La ventaja del gran hombre es precisamente que sabe y expresa la voluntad absoluta; alrededor de su bandera se congregan todos, en él tienen su dios¹¹²⁶.

A divindade do grande homem reside em seu poder de congregar. Hegel tem em mente o fundador de Atenas, Teseu. A violência do fundador da cidade-estado é necessária tal como o é, na comparação de Hegel, a violência da Revolução Francesa:

Así fundó Teseo la ciudad de Atenas, así en la revolución francesa una terrible violencia mantuvo el estado, el descarnado todo. Esta violencia no es despotismo sino tiranía, horrible dominación a secas; pero es necesaria y justa, en tanto en cuanto constituye y mantiene el estado como este individuo real. Este estado es el simple Espíritu absoluto, cierto de sí mismo y para quien, fuera de él mismo, no tiene validez nada determinado, ningún concepto de bueno y malo, ignominioso y vil, perfidia o impostura. Está por encima de todo esto, en él el mal se halla reconciliado consigo mismo¹¹²⁷.

A diferença entre o bem e o mal, entre violência e Direito, só existe no interior do Estado, violência fundada por um deus de violência - o *mal que se reconcilia consigo mesmo*. Hegel retirou essa intuição de “O Príncipe”, de Maquiavel, a quem faz elogiosa referência. As ações do tirano – o príncipe – não são más, pois ao “*constituirse simplemente el estado, lo que se suele llamar asesinato, traición, crueldad, etc., no significa nada malo sino lo reconciliado consigo mismo*”.¹¹²⁸ Esse *mal que reconcilia consigo mesmo*, se não é o bem propriamente dito, é um *mal menor*: violência generalizada que se converte em violência que interrompe violência – o *katéchon*, força que freia o caos, violência que contém violência. Por isso, o tirano não se confunde com o déspota. Ao contrário deste, ele elimina a multiplicidade indiferenciada da vontade, o despotismo generalizado no qual cada cidade, cada nobre e cada caudilho proclama-se a si mesmo como o *soberano*. Em unidade de desígnios com a massa (multidão ainda desorganizada politicamente), o tirano abole a multiplicidade informe de soberanias pela morte dos adversários, e destina aos demais o terror de morte, mediante o qual

¹¹²⁵HEGEL, G. F. W. F. *Filosofía Real*, p. 211.

¹¹²⁶HEGEL, G. F. W. F. *Filosofía Real*, p. 211.

¹¹²⁷HEGEL, G. F. W. F. *Filosofía Real*, p. 211.

¹¹²⁸HEGEL, G. F. W. F. *Filosofía Real*, p. 211.

os converte em súditos. Pela sujeição, os súditos alienam sua vontade à do soberano, movimento por meio do qual se elimina a barbárie de vontades contraditórias¹¹²⁹.

Essa dominação violenta leva ao desenvolvimento da razão. Por meio da “educação à obediência”, imposta pela força tirânica, os súditos conhecem *o geral*: a própria vontade do soberano, *válida para todos*. Paulatinamente, a vontade de *um homem* dissolve-se alquimicamente no todo, substituindo a volatilidade da vontade imediata dos indivíduos. Ao mesmo tempo, prepara-se a inversão dialética. O modelo de vontade externa fixa-se na substância ética e, assim, a tirania torna-se supérflua, convertendo-se no *Império da Lei*.

Mas isso não significa que a razão tenha abolido completamente o *pólemos*. A “violencia ejercida por el tirano es *implícitamente* la violencia de la ley”. Por meio da *obediência* à vontade do tirano, a violência de *um* torna-se violência de *todos*, fixando a universalidade num corpo *sólido*, numa *solidariedade* ética: “*la ley misma, en vez de ser violencia ajena, pasa a ser la voluntad general consciente*”¹¹³⁰. Obtém-se, assim, a passagem de um estado de contradição entre *pólemos* e *logos* (violência e razão) para o de uma unidade reconciliada destes aspectos: uma ordem jurídica universal. A violência alheia de uma Lei imposta pelo dominador transforma-se, graças ao processo mimético de assimilação da vontade de um por parte de todos, em violência coletiva que sustenta a Lei universal.

Em termos alquímicos, pode-se dizer que o tirano funciona como o catalisador do processo de reificação da vontade geral. Sua vontade é a única a ser obedecida, mas, por ser vontade obedecida igualmente por todos, introjeta-se como hábito e passa a ser *propriedade comum*: está aberto o caminho para a *res publica*. Mas a passagem de um estado a outro não se dá de forma pacífica. O tirano é o *modelo* de vontade imitada que se converte em obstáculo à vontade geral. Daí sua figura ambígua: tendo cumprido seu papel, passa a ser execrado, embora ele também seja o “*Espíritu cierto de sí mismo, que como el dios, sólo obra en sí y para sí*”.¹¹³¹ Sua divindade, diz Hegel, é somente a divindade do animal (natureza): “*en nella precisamente reside el mal y por eso merece la execración*”¹¹³². Curiosamente, Hegel teoriza em linhas gerais o mecanismo do bode expiatório na base da passagem da tirania para a República. A coletividade se volta contra o “deus” que havia fundado a ordem, expulsando os últimos resquícios do estado de natureza. Como catalisador do processo de impressão do Direito universal, ao ser execrado o tirano apenas cumpriu com sua missão no plano da história: tornou-se o *caput mortuum* que “resta” no surgimento da ordem jurídica. Graças ao

¹¹²⁹HEGEL, G. F. W. F. *Filosofia Real*, p. 211-212.

¹¹³⁰HEGEL, G. F. W. F. *Filosofia Real*, p. 212.

¹¹³¹HEGEL, G. F. W. F. *Filosofia Real*, p. 212.

¹¹³²HEGEL, G. F. W. F. *Filosofia Real*, p. 212-213.

Herói mítico, emergiu a diferença entre o Direito (vontade universal), Crime (negação do universal) e pena (restabelecimento do Direito).

4.2.3.5 A Fundação mítica do Direito

Ao reconhecer a ambiguidade do fundador, Hegel penetra no esquema da violência sagrada. A ambiguidade do tirano – que exerce e sofre a violência – é a ambiguidade geral do religioso arcaico, efeito paradoxal da violência sagrada. O próprio modelo de herói mítico de Hegel, Teseu, sofre dessa condição. Como Hércules e Perseu, o fundador de Atenas realiza trabalhos extraordinários, os quais envolvem o emprego sistemático de violência, sagrada e profana. Na lenda, o herói elimina vários “monstros”, como o famoso Minotauro. O mostro devorava os jovens atenienses, enviados periodicamente à morte. Tratava-se de um tributo exigido pelo rei de Cretas, Minos, para que suspendesse a peste que assolava Atenas, enviada por Zeus a seu pedido.¹¹³³ Ao executar o mostro, o herói liberta a cidade.

Após realizar essa e outras tantas façanhas, Teseu assumiu o poder na Ática. Realizou o célebre *sinecismo* (*synoikismós*), *i.e.*, a reunião, em uma só pólis, dos habitantes disseminados pelo campo, tornando Atenas a capital do Estado; instaurou miticamente a democracia; mandou construir o Pritaneu, sede dos membros do governo (dos prítanes) das cidades-estado da Grécia Antiga, assim como a Bulé (o Senado), assembleia encarregada de elaborar projetos de lei, também chamada *Conselho dos Quinhentos*, por compreender cinquenta membros de cada tribo. Também promulgou leis, adotou o uso da moeda, instituiu a grande festa das Panatenéias (símbolo da unidade política da Ática), dividiu os cidadãos em três classes e reorganizou em Corinto os Jogos Ístmicos¹¹³⁴.

Mas o primeiro grande trabalho de fundação foi haver enfrentado Perifetes, o cruel assassino que eliminava a todos que cruzavam o seu caminho, na estrada para Epidauro. Perifetes era Coxo e apoiava-se numa muleta, que curiosamente funcionava também como arma, lendária clava de bronze com que esmagava os peregrinos. Teseu o matou e fez da clava uma arma terrível na eliminação dos monstros e inimigos que cruzavam seu caminho, ao longo de sua jornada.¹¹³⁵ Graças à decifração dos mitos realizada por René Girard, sabe-se que se trata de um bode expiatório a quem o futuro rei devia assassinar para reinar. Estão presentes pelos menos três *sinais vitimários* que identificam um bode expiatório: deficiência

¹¹³³Cfra. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega: Volume III*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 159-162.

¹¹³⁴Cfra. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega: Volume III*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 165-166.

¹¹³⁵BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega: Volume III*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 153.

física (era coxo como Édipo), a crise (a série de assassinatos cometidos com sua muleta) e a diferença de *ethos* (não era ateniense)¹¹³⁶.

Do assassinato do terrível deficiente físico, Teseu retira a força para governar. A arma de esmagamento do rival está destinada a exercer uma função crucial na história do herói. Ela representa o duplo efeito da violência. Comentando a seu respeito, Junito Brandão segue a interpretação de Paul Diehl. Simbolicamente, a clava pode significar tanto a ruína do perverso quanto a sua punição legal: na mão do criminoso, é perversidade destruidora; manejada pelo herói, converte-se em destruição da perversidade¹¹³⁷.

Imerso na ambiguidade do sagrado, o herói que assassina o perverso sofrerá ele próprio o mesmo destino de sua vítima. Primeiro, tornar-se-á um criminoso, e por razões miméticas. Tornando-se êmulo de Pirítoo, passou a comportar-se como um “autêntico” bandido: raptou a famosa Helena e a lindíssima princesa minoica Ariadne, além da amazona Hipólita; depois, abandonou sua esposa Hipólita para casar-se com a irmã de Ariadne, Fedra¹¹³⁸. Essas escolhas perversas e impuras intensificam o fim trágico do Herói, diz Junito Brandão. Tendo organizado a cidade de Atenas por meio das instituições que criou, a corrupção interna de Teseu acabará tornando-se o “flagelo” da Ática.

Executadas as tarefas políticas e benfeitorias sociais, o rei de Atenas retoma sua vida "heroica": vai ao Hades (morte simbólica) para raptar Perséfone, mas desperta da morte unicamente para sucumbir definitivamente. Ao retornar da outra vida, encontra Atenas dilacerada por lutas internas de facções políticas. O herói, já sem vigor para lutar, desiste de tentar reassumir as rédeas do poder político. Amaldiçoando Atenas, “exila-se” em Eubéia. O rei local, Licomedes, é parente do herói. Sob o pretexto de mostrar-lhe o panorama da ilha, leva-o ao cume de um penhasco, à beira-mar. Lá, pelas costas, precipita Teseu no abismo.¹¹³⁹ Não se trata de um simples assassinato, evidentemente. A morte por precipitação em desfiladeiro era, sabidamente, um tipo de execução protopenal praticada entre os gregos, embora seja mais conhecida por ser uma modalidade de pena praticada entre os Romanos (*Dejectio e Rupe Tarpeia*: precipitação da rocha da Tarpeia). Encurralado, o “criminoso” era coletivamente forçado a precipitar-se por força do apedrejamento da turba enfurecida.

Assim, Teseu é o herói que assassinou o “cruel” bode expiatório e que acabou com as crises (monstros e gigantes devoradores); é o rei que criou o Direito, a democracia e as instituições; é também o criminoso que sofre a punição por sua desmedida. Sua figura encerra, portanto, o conjunto mítico-ritual que subjaz à fundação da ordem política. Não por

¹¹³⁶Cfra. GIRARD, René. *O Bode expiatório*, op. cit.

¹¹³⁷BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*: Volume III. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 153

¹¹³⁸BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*: Volume III. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 172.

¹¹³⁹BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*: Volume III. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 172-173.

outra razão, assim como outros heróis gregos, Teseu é associado aos ritos de iniciação. Muitos episódios de sua saga são, na verdade, provas iniciáticas: o mergulho ritual no mar, prova equivalente a uma viagem ao outro mundo; a entrada no labirinto e seu combate com o monstro (Minotauro), tema exemplar das iniciações heróicas; e, finalmente, o rapto de Ariadne, uma das múltiplas epifanias de Afrodite, no qual Teseu conclui a sua iniciação por meio de uma hierogamia (a introdução do casamento que fala Hegel)¹¹⁴⁰.

Nos próprios ritos de entronização antigos, o futuro rei deve passar por provas realizadas pelos heróis míticos, façanhas extraordinárias que envolvem violência desmedida, crimes e perversidades. A hubris faz parte do processo porque o rei assumirá o lugar do bode expiatório sacralizado. Como tal, deve cometer, por imposição do modelo ritual, os “crimes” que o herói cometeu - no caso da lenda de Teseu, o modelo criminoso imitado é o de Piríto, seu êmulo. São esses crimes do fundador que precipitam a cidade na desordem, motivo pelo qual ele acaba, “voluntariamente”, se exilando. Por fim, é assassinado pelas mãos de um parente, embora o método (precipitação) seja próprio de execuções coletivas...¹¹⁴¹.

Por faltar a Hegel uma teoria adequada do processo fundador, ele capta bem os acidentes, mas não a substância por trás da divinização do fundador mítico. Compreendendo apenas o lado exotérico da figura do Herói-vítima, Hegel acaba invertendo os momentos do processo em razão da inversão existente nas próprias narrativas de fundação: a reconciliação atribuída ao fundador não se dá em virtude da violência que exerceu contra terceiros, mas em virtude da punição sofrida por seus crimes. Ora, na medida em que o principal feito de Teseu é a execução de bodes expiatórios (mais evidente na morte de Perifetes), e na medida em que o herói será, ele próprio, assassinado por seus crimes, não parece arbitrário supor que seus feitos não passassem de exigências rituais, como aliás é comum se afirmar entre os mitólogos.

O herói, antes de ser aquele que exerce a violência e depois a sofre, é a própria vítima expiatória que, na origem cultura, padeceu a violência. Divinizada, a vítima funda o sistema de exercício da violência que a vitimou: Teseu executa monstros e salva a cidade; comete crimes e precipita a cidade no caos; e, por fim, acaba sofrendo, em razão de suas faltas, a punição como obra do “destino”.

A estabilização da diferença entre vítima sacrificial, realeza sagrada e o criminoso público diz respeito ao desenvolvimento institucional das diferenças (ou fraturas) que acontecem na repetição ritual do evento fundador - deslocamentos e substituições que gerarão o poder monárquico e o sistema judiciário. Ainda se voltará a essa questão. Por ora, basta entender que a hipótese da vítima expiatória completa a tese da violência fundadora de Hegel,

¹¹⁴⁰ BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega: Volume III*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 174.

¹¹⁴¹ Para detalhes, Cfr. *Infra: O sagrado revelado*.

assim como as teses da Filosofia do Direito desenvolvem filosoficamente, enquanto desdobramento da origem da cultura, as teses antropológicas de Girard no campo do Direito. Pois é em torno do fundador mítico, o deus que congrega pela violência, que a Lei é instituída e todo o sistema ético se desenvolve, sendo os efeitos dessa violência o que Hegel teoriza na Filosofia do Direito. Pois, havendo emergido desde a violência fundadora, o Direito torna-se direito de exercício racional da violência fundadora. Trata-se, primeiro, do próprio Direito abstrato, que é direito de coação; depois, da punição legal, exercício de força que anula a força contrária do crime:

O direito abstrato é direito de coação pois ato injusto é uma violência contra a existência da minha liberdade numa coisa exterior. Manter esta existência contra a violência como ação exterior é uma violência que suprime a primeira. *Nota* - Definir o direito abstrato ou estrito como um direito a cuja prática se deveria coagir é defini-lo segundo uma consequência que só surge nas sinuosidades da injustiça¹¹⁴².

Disso resulta que a violência está presente em todos os pontos em que a liberdade efetiva-se por meio do Direito - desde sua fundação no ato “heroico” até sua forma racionalmente desenvolvida, no Estado moderno. Embora a violência adquira novas configurações graças ao trabalho da razão, a racionalização da violência permanece no âmbito dos acidentes da substância ética originária.

Pode-se, agora, determinar a injustiça (crime) e a Pena. Hegel a desenvolve conceitualmente na Filosofia do Direito.

4.2.3.6 A injustiça ou o Mal

A injustiça é a negação do Direito; logo, da universalidade da vontade livre. Mas não simplesmente negação de um universal abstrato (a vontade da lei), mas também de uma vontade singular que, sendo vontade livre negada, demanda proteção do Estado. É que o Direito abstrato é idêntico à personalidade livre (§§ 34-39). O direito à propriedade é, por sua vez, uma extensão da personalidade livre: as coisas só possuem significação em relação à vontade pessoal. Nesse sentido, Hegel desenvolve o *contrato* como o elemento por meio do qual os objetos estão relacionados entre várias pessoas. O contrato leva, pois, à universalidade externa: nele há livre conformação. Como tal, representa a unidade de diferentes vontades, garantindo tanto a diferença de vontades quanto a identidade de cada personalidade livre (§§ 73-74).

¹¹⁴²HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 84-85 (§94).

Mas essa explicação não revela completamente o que o Direito é. A compreensão do Direito demanda o entendimento de seu contrário: a injustiça. Hegel expõe essa dialética no §82:

No contrato, o direito em si está como algo de suposto, e a sua universalidade intrínseca aparece como o que é comum à vontade arbitrária e à vontade particular. Esta fenomenalidade do direito - em que ele mesmo e a sua existência empírica essencial, a vontade particular, coincidem imediatamente - torna-se evidente como tal quando, na injustiça, adquire a forma de oposição entre o direito em si e a vontade particular, tornando-se então um direito particular. Mas a verdade desta aparência é o seu caráter negativo, e o direito, negando esta negação, restabelece-se e, utilizando este processo de mediação, regressando a si a partir da sua negação, acaba por determinar-se como real e válido aí mesmo onde começara por ser em si e imediato¹¹⁴³.

Na mediação contratual, o Direito (universalidade da liberdade de contratar) e a vontade (dos particulares) coincidem. No crime, a vontade particular e o Direito se opõem. Desse modo, como Hegel enfatiza na lição oral, a *verdade* da injustiça é a aparência contrária à essência, logo, a inverdade é a não adequação à da ação à essência (ao Direito): “Apariencia es la existencia que no es adecuada a la esencia, el vacío separar y ser puesto de la esencia por el que en ambos extremos la diferencia aparece como diversidad”¹¹⁴⁴. O aparente é o falso, a não adequação à forma ética da vontade livre; aparência que não possui fundamento ou solidez. Sua característica é a autodestruição: “La apariencia es por lo tanto lo no verdadero, que desaparece cuando quiere ser por sí, y en este desaparecer se ha mostrado la esencia como esencia, es decir, como poder de la apariencia”. O mal, nesse sentido, não possui “ser”; é vontade contrária à vida, o inefetivo enquanto negação da razão. Mas, ao mesmo tempo, o desaparecer do falso (do mal) como aparência de essência revela o verdadeiro (o Bem) como essência da essência: “La esencia ha negado su negación y resulta así confirmada”¹¹⁴⁵. O movimento de negar o que não é ajustado à essência faz aparecer a essência: “La injusticia es una apariencia de este tipo y por medio de su desaparecer recibe del derecho la determinación de algo firme y válido. Lo que llamábamos esencia es el derecho en sí, frente al cual la voluntad se elimina como lo no verdadero”¹¹⁴⁶. O Direito que, inicialmente, tinha apenas um ser imediato, agora, depois de regressar a si desde sua negação (o crime), é efetivamente real: “Pues la realidad efectiva es lo que efectúa y se conserva en su ser otro, mientras que lo

¹¹⁴³HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 82.

¹¹⁴⁴HEGEL, Georg. F. W. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política*. Trad. Juan Luis Vermal, p. 174-175.

¹¹⁴⁵HEGEL, Georg. F. W. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política*. Trad. Juan Luis Vermal, p. 174-175.

¹¹⁴⁶HEGEL, Georg. F. W. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política*. Trad. Juan Luis Vermal, p. 174-175.

inmediato es aún susceptible de negación”¹¹⁴⁷. O Direito revela-se, portanto, por meio de sua negação. A contradição é necessária para a diferença entre justiça e injustiça: a injustiça é o inessencial e faz aparecer a “essência” como o que está negado pela aparência (injustiça). Portanto, a injustiça é o irracional enquanto negação da razão; por sua vez, a negação da negação (da razão) reafirma a razão, desvelando-a como efetiva.

Assim, o Direito adquire existência ao cancelar a ofensa. A vontade adequada ao Direito pode, então, aparecer como *correta* à luz da vontade contrária ao Direito. Cancelando a ofensa causada pela vontade arbitrária, o Direito emerge em referência à contradição estabelecida, destinando a aparência ao desaparecimento. Isso ocorre porque o Direito está essencialmente ligado à proibição do não-Direito:

38 - Em relação à ação concreta e aos fatos da moralidade subjetiva e objetiva, o direito abstrato apenas constitui uma possibilidade perante o conteúdo deles; a regra jurídica só é, portanto, uma faculdade ou uma permissão. A necessidade deste direito limita-se (sempre por causa da sua abstração) a algo de negativo: não ofender a personalidade e tudo o que lhe é consequente. Só há, portanto, interdições jurídicas e a forma positiva dos imperativos de direito funda-se, em última análise, numa interdição¹¹⁴⁸.

Não haveria por que se falar em direito de propriedade sem que houvesse a proibição do roubo. O conteúdo da injustiça é uma ofensa à essência do justo; e o ser-aí da injustiça em sua forma mais expressiva é, por isso, o crime (§90). O crime tanto expõe quanto gera o concreto significado da injustiça e do Direito (Recht). O crime é injustiça por excelência: o puramente negativo oposto à liberdade concreta (Direito). Como tal, sua forma mais básica de determinação é a coerção: ofensa à vontade livre.

4.2.3.7 O crime: ofensa à vontade universal

O crime é definido por Hegel como uma violência contra a liberdade que se manifesta concretamente como vontade nos objetos (reais, ideais e espirituais):

A primeira coação, exercida como violência pelo ser livre que lesa a existência da liberdade no seu sentido concreto, que lesa o direito como tal, é o crime - juízo negativo infinito em todo o seu sentido. Nele são negados não apenas o aspecto particular da absorção da coisa na minha vontade, mas também o que há de universal e infinito no predicado do que me pertence - a capacidade jurídica - e isso sem que haja a mediação da minha opinião. É o domínio do direito penal¹¹⁴⁹ (§95).

¹¹⁴⁷HEGEL, Georg. F. W. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política*. Trad. Juan Luis Vermal, p. 174-175.

¹¹⁴⁸HEGEL, Georg. F. W. *Principios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 41.

¹¹⁴⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 84-85.

Uma vez que a vontade situa-se numa coisa, essa coisa passa a ser reflexo da vontade do sujeito. Está assim suscetível de ser apreendida e submetida pela vontade de um *outro*, que pode então exercer violência contra a vontade inicial, lesando o ser-aí da liberdade:

90 - Uma vez que, através da propriedade, a minha vontade se situa numa coisa exterior, aí tem ela o seu reflexo e aí pode, portanto, ser apreendida e submetida pela necessidade. É por conseguinte suscetível de sofrer uma violência em geral ou de que lhe seja imposta à força, como condição da posse que é a sua existência positiva, um sacrifício ou uma ação, isto é, uma violência¹¹⁵⁰.

Para Girard, as coisas sobre as quais a vontade é refletida passam a ter um “brilho especial” exatamente porque sobre ela repousa, em geral, um desejo prévio, individual ou coletivo que influencia a percepção de seu valor “real”. Como o desejo atrai naturalmente outros desejos, a violência é o resultado da contradição de vontades estabelecida por essa identidade de objetivos. Por isso, como foi visto, no mundo primitivo a interdição recai sobre os objetos que foram a fonte de discórdia generalizada para a comunidade. Possuir um objeto material ou espiritual – seja uma arma, um animal, seja um status social, uma ideia – traz consigo possibilidade de perda destes objetos em razão do desejo de apropriação de um outro. De modo similar, para Hegel a vida em sociedade também é permeada por contradições de interesses. Possuir algo é estar submetido – enquanto vontade – à contingência de outras vontades:

91 - Como ser vivo, está o homem sujeito a ser coagido, o que significa que o que nele há de físico e exterior está sujeito a ser submetido ao poder de outrem. Em si e para si (§ 51a), a vontade livre está, porém, ao abrigo de qualquer coação, a não ser que não se retire da exterioridade ou da representação que da exterioridade possui (§ 7º). Só quem se deixa coagir é que pode ser obrigado a qualquer coisa¹¹⁵¹.

O desejo não é intrinsecamente mau. Enquanto natureza, ele é um tendência ou inclinação. A vontade, por sua vez, é o racional. É livre porque não é absolutamente determinada pela natureza. Pelo contrário, pode e deve superar o aspecto natural imediato e determinar-se racionalmente. Isso é possível porque, em seu estágio inicial, a vontade é indeterminada: traz consigo, pelo aspecto da contingência, a possibilidade de converter-se em boa ou má determinação. Mas uma vez que o lado conflitivo tenha emergido, torna-se a “lei interna” das relações, condicionando a determinação negativa das ações recíprocas. Se não contido, o negativo funda um ser-aí de não-Direito, um espaço de mútua anulação de vontades:

92 - Como a vontade só é ideia ou liberdade real na medida em que tem uma existência e em que a existência onde encarna é o ser da liberdade, a violência e a coação imediatamente destroem a si mesmas no seu próprio

¹¹⁵⁰HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 83.

¹¹⁵¹HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 83.

conceito como expressão de uma vontade que suprime a expressão da existência de uma vontade. É por isso que, consideradas abstratamente, são injustas a violência e a coação¹¹⁵².

A mimeticidade é a liberdade que tem ser-aí. A perda do ético – o modelo de orientação da vontade para o bom comportamento – ocorre quando a vontade orienta-se internamente, gerando um curto-circuito na qual uma elimina a outra. Negar a vontade do outro para afirmar a “minha”, sobre determinado objeto, já é negar “minha” própria vontade, pois ela traz consigo a autorização imediata de que outra vontade estabeleça sobre a minha vontade uma mesma relação de negação. Em razão disso, a negação, entendida como coação contra o ser-aí da liberdade, é autodestrutiva em seu próprio conceito.

A vontade livre tem o seu ser-aí negado pelo crime, pois a violência e a coação opõem-se à liberdade. Como a citação revela, o ser da liberdade existe antes do direito atual ou efetivo. Sem essa noção de que a liberdade é anterior ao direito, Hegel não poderia proclamar a negatividade da injustiça. A existência accidental desse espaço livre não é a real (atual) liberdade.

O aparecimento da injustiça, ou coação criminosa, precisa ser negada para a liberdade ser preservada. Curiosamente, essa negação toma a forma material da própria injustiça: a coerção. (§93) A coerção se torna jurídica, de maneira necessária, quando é uma segunda violência que suprime a primeira.¹¹⁵³ Por isso, o Direito abstrato é direito de coação à coação, violência que mantém o ser-aí da liberdade suprimindo a violência de uma outra vontade que a negou (§94)¹¹⁵⁴.

A violência que suprime a violência – determinada contra a universalidade do Direito – é a punição legal, violência universal de reação ao crime.

4.2.3.8 A Punição: violência universal

Se a violência (coerção) é, por si mesma, autodestrutiva, como poderia uma segunda forma de violência (legítima e necessária) anular a primeira? Ao chamar os momentos do Direito (Direito abstrato, crime e a pena) de *violência*, Hegel mantém a ambiguidade do *pólemos*.

Nessa formulação, Hegel joga com a ambivalência da violência, tanto profana quanto sagrada, a depender de seus efeitos – uma violência é autodestrutiva enquanto a outra anula a autodestrutividade. A coerção é tanto um mal quanto um “bem”; ou, melhor dizendo, um *mal*

¹¹⁵²HEGEL, Georg. F. W. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 83-84. (§92).

¹¹⁵³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 84. (§93)

¹¹⁵⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 84-85. (§94).

menor, pois Hegel reconhece na *segunda violência* a mitigação do mal prévio - a negação de uma negação. O que a primeira violência (o crime) nega é uma universalidade pré-existente (o ser da liberdade). A universalidade da liberdade prévia – o universal concreto – é identificada com o Estado, ao menos depois de sua fundação. Antes disso, como foi visto, existe o que Hegel chama de direito heroico, i.e., o ato-evento fundador que separa a violência sagrada da profana e estabelece a ordem jurídica universal. O Direito Penal é uma extensão dessa violência, embora seja também *diferente*, já que ela sofreu mutações no processo de deslocamento temporal (diferimento).

No interior do Estado, a violência fundadora tomou a forma de punição legal. Agora, enquanto segunda violência, ela cancela uma primeira violência, e assim restabelece o Direito em sua positiva efetividade. Por outras palavras, a pena atualiza a violência fundadora. Aplicada pelo universal concreto, a pena produz, não por acaso, os mesmos efeitos do sacrifício: a economia de violência, ou violência que *contém* violência.

4.2.3.9 Pena e Estado: O Espírito exige sacrifício

Comentando acerca da pena de morte e da relação entre os indivíduos e os Estado, Hegel descreve o Estado nos seguintes termos:

O Estado, de um modo geral, não é um contrato, e a sua essência substancial não é exclusivamente a proteção e a segurança da vida e da propriedade dos indivíduos isolados. É antes a realidade superior e reivindica até tal vida e tal propriedade, exige que elas lhe sejam sacrificadas¹¹⁵⁵.

Essa passagem da Filosofia do Direito é um dos pontos que suscita debates em torno dos aspectos totalitários da teoria política de Hegel. Em verdade, ela só pode ser tomada nesse sentido se interpretada como modelo ideal. Mas esse não parece ser o caso. Hegel está se referindo à realidade do *Geist*, ao conteúdo dinâmico e sagrado que o subjaz, sua *realidade superior*. O Espírito pode vir a reclamar a vida como pena, de acordo com a necessidade e as circunstâncias. Hegel associa, assim, a pena ao sacrifício. Como tal, a passagem é de um realismo político chocante para a mentalidade jurídica contemporânea; ela expõe o coração do sistema jurídico que se prefere não enxergar. É necessário estar, sem preconceitos, à altura dessa intuição.

Ainda que se proteste, é sempre o sacrifício que retorna quando as funções racionais atribuídas à pena não funcionam, quando as crises propiciam que mecanismo expiatório apareça com toda a clareza. Esse lado oculto do Direito está exposto no próprio coração da cultura ocidental. No julgamento e condenação de Jesus, Pôncio Pilatos, embora demonstrasse

¹¹⁵⁵HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 89. (nota, §100)

certa simpatia pelo réu, não foi capaz de conter a perseguição promovida pelo Sinédrio, que havia inflamando as multidões contra o ídolo. Ao lavar as mãos, Pilatos sinaliza sua impotência frente aos arroubos persecutórios que irrompem em tempos de desestabilização do social. Também emblemática é a conduta do então sumo sacerdote do Templo de Jerusalém. Caifás pôs fim às discussões sobre o destino de Jesus com uma frase que resume (e revela) com exatidão a natureza do mecanismo: “*Vós não entendeis nada! Nem considerais que vos convém que morra um só homem pelo povo, e que não pereça toda a nação.*” A “fórmula de Caifás”, como Girard a denomina¹¹⁵⁶, traduz fielmente o princípio sacrificial segundo o qual é necessário que um só morra para salvar o todo. Ela revela a estreita relação entre o mecanismo expiatório, a reconciliação comunitária e a conservação do poder político. O Evangelho de Lucas evidencia que a pacificação da crise e o conseqüente restabelecimento da aliança política ocorre com a crucificação de Jesus: “*E no mesmo dia, Pilatos e Herodes entre si se fizeram amigos; pois dantes andavam em inimizade um com o outro.*” (Lucas 23:12)

Na teoria de Hegel, o sentido do uso do termo *sacrifício* para designar a atividade punitiva do Estado requer, para a compreensão de sua natureza, a comparação com outras passagens da Filosofia do Direito em que o termo é empregado, como no *sacrifício* guerreiro (§325), no patriotismo (§268) e no exercício da soberania pelo poder do príncipe (§278). Em todos os casos existe uma relação entre violência e universalidade. Na guerra, por exemplo, os indivíduos sacrificam seus interesses particulares em prol do interesse universal.¹¹⁵⁷ O sentimento patriótico, por sua vez, consiste no sacrifício entendido como disposição de esforços extraordinários em prol da vida comum. Embora se o defina comumente como “a disposição para sacrifícios e atos extraordinários”, em sua essência, o patriotismo é, nas palavras de Hegel, “a disposição de consciência que, nas situações e circunstâncias habituais, leva a considerar a vida coletiva como a base substancial e o fim”: pois é essa consciência, “que perdura no decorrer da vida e em todas as situações”, que é, depois, “a base da disposição para esforços extraordinários”¹¹⁵⁸. Quanto ao poder do príncipe, Hegel relaciona o termo *sacrifício* com o exercício da soberania. Trata-se de um poder mediante o qual sacrificam-se os interesses privados em vista da formação ou conservação do todo – ato que constitui, em tempos de crise, a própria manifestação da *idealidade* do Estado: “Mas num estado de perturbação, quer de origem interna, quer de origem externa, é a soberania que dita

¹¹⁵⁶ GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

¹¹⁵⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 298-299.

¹¹⁵⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 230-231. (nota do §268)

o conceito simples no qual se reúne o organismo que existe pelo sacrifício daquilo que, em outras ocasiões, é justificado.”¹¹⁵⁹

Na teoria da pena de Hegel, o “sacrifício” apresenta um sentido similar: a violência estatal possui natureza sacrificial porque realizada em vista da conservação do todo. No caso da pena de morte, trata-se do sacrifício da vida do culpado em prol da vida ética. Aliás, uma vez que a pena é a expressão da negação universal da vontade criminosa, quem a sofre, por ser também racional, deve aceitá-la como sacrifício, sacrifício de si, renúncia do interesse pessoal frente ao interesse universal.

Pode-se notar, agora, que o “sacrifício” funciona, implicitamente – enquanto termo que remete ao universal – como elemento caracterizador da diferença entre vingança privada e pena estatal. Os tradutores da Filosofia do Direito vertem o verbo “*Anspruch*”, no parágrafo em questão (nota do §100), ora como *reivindicar*, *reclamar* ou *exigir* (no caso, o sacrifício, *Aufopferung*). Todos os termos ajudam a expressar o movimento que subjaz a atuação do *Jus puniendi*. O sacrifício é, de um lado, uma “exigência”: *ação de dentro para fora*, expulsão do singular – e do efeito “particularizante” – em prol da universalidade e mediante o universal. De outro, é o resultado de um *clamor reiterado*, o que pressupõe a repetição de algo já instalado no corpo social: a má reciprocidade entre particulares. *Reivindicar* a vida do criminoso significa nada menos do que revingar desde a esfera do universal, pelo poder *superior* e distinto que constitui a realidade do *Geist*.

Assim, a pena não é vingança nem sacrifício, senão a integração (síntese) de ambos os fenômenos. Não por outra razão, Hegel nos diz que a vingança, enquanto reação ao crime, é justa *em si*, se constituir uma compensação. Isso é retribuição, a essência da pena. Mas Hegel ainda nos diz que, quando exercida de forma privada, exposta à contingência da interpretação alheia acerca do fenômeno, tende a gerar reação à reação, também ela exposta à contingência, e vir assim a propagar-se *ad infinitum*. O *próblema* da vingança reside, portanto, mais na forma do que no conteúdo, pois a reação privada contra a injusta ofensa *aparece* como *confusão* entre a esfera do particular e a do universal. A punição legal, por sua vez, resolve tal confusão por meio da elevação do jogo da reciprocidade imediata ao meta-nível cultural: a vingança *aparece* mediada por um terceiro neutro, o universal identificado com o Estado. Purificada de sua imediatez, a vingança contingente transforma-se em vingança necessária e jurídica: *justiça que pune mas não vinga*.

Cabe, pois, desenvolver antropologicamente essa tese.

Se a purificação da vingança é uma façanha do Direito Penal, o Direito Penal é, para Girard, um aperfeiçoamento do sacrifício. Lucien Lévy-Bruhl descreve um costume dos

¹¹⁵⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 253. (Nota do § 278).

índios de Queensland (que também pode ser observado em outras tribos) muito propício para exemplificar o estado intermediário entre sacrifício e pena. Quando o assassinato de um homem importante ocorria, seguia-se que alguém deveria morrer. Se não se encontrasse o assassino ou se ele não pudesse ser penalizado, uma vítima expiatória, escolhida entre os marginalizados da região, seria utilizada em sua substituição:

Encontrarão então outro culpado: este se encontrará geralmente na tribo mais fraca da vizinhança, e no membro dessa tribo mais desprovido de amigos. Nesse distrito é preciso, depois da morte de toda personagem considerável, que alguém seja morto¹¹⁶⁰.

Observe-se como a substituição sacrificial é a solução encontrada para desviar a direção da violência, quando a pena não pode ser aplicada. Se a tribo recorre ao sacrifício em vez da punição do assassino, é porque a morte de um terceiro alheio ao conflito é ainda um meio necessário à prevenção da violência. Portanto, a solução encontrada pela tribo é emblemática de um Direito híbrido ou semi sacrificial: de um lado, está em busca de aplicar o princípio da culpabilidade; de outro, retorna ao mecanismo expiatório sempre que o princípio da retribuição não pode ser exercido.

O princípio reitor do mecanismo é a economia de violência. Busca-se um bode expiatório quando é impossível determinar culpado ou quando o culpado é tão importante que sua punição poderia desencadear novas represálias. Trata-se, em ambos os casos, de afastar a violência: o crime não pode ficar “impune”; alguém precisa “pagar” por ele.

A oscilação entre sacrifício e pena retributiva é uma característica do mundo primitivo. Como tal, inexistente nos códigos penais atuais, nos quais o princípio da culpabilidade é garantido pelo forte aparato estatal, consolidado no período moderno. Situa-se, pois, em um estágio cultural intermediário, em que a pena ainda não havia se firmado plenamente. Mas se o mundo moderno varreu o sacrifício de seus textos jurídicos, o mesmo já não se pode dizer acerca de muitos povos da antiguidade, cujas leis e costumes guardam resquícios do antigo método. É o caso mesmo da legislação romana, a mais sofisticada que a Antiguidade conheceu. A lei das “Doze Tábuas”, publicada no século V antes de Cristo, fornece um bom exemplo. Embora avançada em muitos aspectos, mantinha traços do mundo arcaico: permitia formas de punição quase sacrificiais, que remontam a um costume herdado da fundação da cidade-Estado. Além de institutos de natureza realmente penais (no sentido de respeito à culpabilidade, ao princípio da retribuição e aplicação do talião), havia previsão de “penas” cuja natureza era religiosamente conformada. Por exemplo: aquele que enfeitiçasse a colheita alheia ou a colhesse furtivamente, deveria ser sacrificado à deusa *Ceres* (Tábua VII, artigo 3º); o patrono que dolosamente prejudicasse seu cliente, por sua vez, seria declarado *sacer*, o

¹¹⁶⁰LÉVY-BRUHL, L. *A mentalidade primitiva*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 254.

que significa que seria permitido que fosse sacrificado aos deuses (Tábua VII, artigo 14º); e aquele que matasse homem livre pelo uso do veneno ou feitiço, deveria ser-lhe aplicada a pena de sacrifício (Tábua VII, artigo 17º).¹¹⁶¹ Mas, de todos os institutos, o caráter sacrificial é mais evidente no artigo 9º da Tábua III, que revela o mecanismo expiatório no “fundo” das formas jurídicas:

Se não muitos os credores, será permitido, depois do terceiro dia de feira, dividir o corpo do devedor em tantos pedaços quantos sejam os credores, não importando cortar mais ou menos; se os credores preferirem, poderão vender o devedor a um estrangeiro, além do Tibre¹¹⁶².

Esse linchamento, previsto na letra fria da lei com requintes de crueldade próprios do arder de fúria, indica de onde se origina o instituto em questão. Subjaz à pena de um ilícito de natureza civil uma modalidade de desmembramento báquico: o culpado sofre destino idêntico ao do deus. Trata-se, pois, da violência fundadora de “onde” surgem as formas jurídicas. Não por acaso, numa das versões de Plutarco acerca da fundação de Roma, Rômulo, pai fundador, é esfaqueado pelos senadores no templo de Vulcano¹¹⁶³. A morte do pai da cidade, na versão de Tito Lívio, também traz uma modalidade de desmembramento. Rômulo desaparece sob os olhos de todos após ter sido envolto por uma espessa nuvem e, ao fim, tragado por uma “tempestade”. O abatimento momentâneo dos espectadores, miticamente representados como uma turba de jovens romanos “órfãos”, logo se transmuta em aclamação pública da nova divindade: “*todos a la vez saludan a Rómulo como dios hijo de un dios, rey y padre de la ciudad de Roma*”¹¹⁶⁴. Junto à essa versão oficial, mítica, Tito Lívio traz também a versão desmistificada do evento:

Tengo entendido que no faltaron tampoco entonces quienes, en voz baja, sostenían que el rey había sido despedazado por los senadores con sus propias manos, pues tambien esta version circuló, aunque muy soterrada; la otra versión fue consagrada por la admiración hacia aquel personaje y por el miedo que se dejaba sentir¹¹⁶⁵.

Repete-se o esquema da violência fundadora. De um lado, Rômulo é a vítima expiatória divinizada pelos seus algozes; de outro, é o rei fundador que assassina o rival mimético em poder e irmão gêmeo, Remo, ato com o qual funda o Direito, estabelecendo o primeiro interdito:

Según la tradición más difundida, Remo, para burlarse de su hermano, salto las nuevas murallas y, acto seguido, Rómulo, enfurecido, lo mató a la vez

¹¹⁶¹MEIRA, Sílvio A. B. *A Lei das XII Tábuas*: fonte do direito público e privado, Rio de Janeiro: Forense, 3 ed. rev. e aum. 1972, p. 167-176.

¹¹⁶²MEIRA, Sílvio A. B. *A Lei das XII Tábuas*: fonte do direito público e privado, p. 169.

¹¹⁶³Uma das diversas versões de Plutarco, das quais três são variantes do assassinato fundador. Cfra. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 117.

¹¹⁶⁴TITO LIVIO. *Historia de roma desde su fundación*: Libros I-III. Introd. de Angel Sierra; trad. e Notas de Jose Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1ª. Ed., 1990, p. 175. (Biblioteca Clásica Gredos, 144).

¹¹⁶⁵TITO LIVIO. *Historia de roma desde su fundación...*, p. 175.

que lo increpaba con estas palabras: ‘Asi muera en adelante cualquier otro que franquee mis murallas’. Rómulo, por consiguiente, se hizo con el poder en solitario; la ciudad fundada recibió el nombre de su fundador¹¹⁶⁶.

Assim, é a própria fundação que se ramifica ao sofrer deslocamentos. O assassinato coletivo é repetido ritualmente; pouco a pouco, o sacrifício gera a monarquia e, o que aqui interessa, o Direito penal, que nada mais é do que a violência fundadora ritualizada e racionalizada. Pois, para que o Direito Penal surja concretamente como violência racional, basta que seja inserido o princípio da culpabilidade na estrutura do sacrifício.

Trata-se da produção da diversidade ritual. Ela ocorre no processo de repetição do evento fundador. Ao absorver a contigência, o rito original transforma-se na medida em que precisa conformar os novos elementos inseridos. Assume, em razão disso, uma nova modalidade. Esta, mostrando-se circunstancialmente superior à forma original, a substitui pontualmente, tornando-se o modelo para as novas formas dela derivadas.

Em relação ao citado instituto da Lei das doze Tábuas, pode-se notar que o mesmo já comportava uma modalidade de substituição: da pena de esartejamento pela de venda do condenado, como escravo, para remir a dívida coletiva. Nesse caso, o texto de lei permitia que o interesse econômico prevalecesse sobre a pulsão de violência. Se a utilidade econômica não fosse suficiente para substituir o antigo método, o linchamento fundador atualizava-se como medida prevista em lei. Como se trata de múltiplos lesados financeiramente, a *solidariedade ativa* dos credores é satisfeita com uma medida penal. A soma das ofensas privadas torna-se vingança coletiva que afirma o valor universal do Direito lesado – a propriedade.

Curiosamente, o instituto também é um exemplo de indiferenciação entre a esfera civil e penal: ao ilícito civil (a inadimplência) segue-se a previsão de uma pena “criminal”. Prévio às diferenciações internas do conceito ilicitude, o dispositivo compreende perfeitamente um momento de transição, guardando duas possibilidades de responsabilização, uma *proto* penal e outra *proto* civil. Que uma venha a se tornar a preponderante, isto é o resultado da diferenciação do sistema de ilicitude, marcando diferentes penas de acordo com a natureza diferenciada dos injustos.

Ainda assim, a “solidariedade ativa” do instituto em questão, antes de se desenvolver como uma figura de Direito Romano, diz respeito ao mútuo sofrimento entre os linchadores, que se reconhecem na condição de vítimas. São *simpáticos* entre si ao mesmo tempo em que se ligam por *antipatia* ao devedor em comum. Que a pena reforce os laços de solidariedade comunitária, tornando o grupo coeso em oposição ao transgressor, pode-se intuir desde a própria etimologia da palavra *solidariedade*. Ela deriva do latim *solidus* (sólido, firme), que

¹¹⁶⁶TITO LIVIO. *Historia de roma desde su fundación...*, p. 175.

provém do radical indo europeu *sol* (**solh*²), do qual decorrem – quando combinado com variados sufixos – as palavras: soldado, soldo, salvo, católico (*sol-wo*, de onde “holo” provém do grego *holos*, “todo”) e solenidade (latim *sollemnis*). A profusão de sentidos do radical *sol* indica a força originária de sua raiz, ramificada em palavras com sentido jurídico (civil), militar, religioso e ritual.

A violência sagrada é a pedra de toque do sistema jurídico como um todo, cujas diferenças internas dizem respeito ao desenvolvimento de seu próprio conceito. O Direito penal romano primitivo, como informa Theodor Mommsen, não distinguia a forma da pena da forma do sacrifício: “el sacrificio humano se le impone al criminal de la propia manera que al monstruo”¹¹⁶⁷. Sequer distinguia entre o dolo e a culpa: “la muerte dada a un hombre origina una deuda que debe ser reparada, haya tenido el autor intención de causarla o no la haya tenido”¹¹⁶⁸. Somente na época da Lei das Doze Tábuas fixou-se uma diferença de responsabilidade propriamente subjetiva. Os crimes cometidos com *dolus* – homicídio, lesão corporal, dano – passaram a ser punidos com “pena”, enquanto os cometidos com culpa já não eram “punidos” criminalmente, sendo apenas imposta a obrigação religiosa de expiar o infortúnio mediante a realização de sacrifícios de animais: “contra lo mandado en las prescripciones antiguas, que cuando el hecho se hubiese realizado sin intención, tuviese lugar la expiación religiosa, pero que no se impusiese pena alguna”¹¹⁶⁹.

Nesta etapa, já se diferenciam perfeitamente pena e expiação. Vingam-se com pena ao delito intencional; apazíguas-se com indenizações¹¹⁷⁰ e sacrificios as faltas culposas, pois o perigo de escalada de violência é menor.

Que o sacrifício e a pena tenham conexão originária, pode-se ainda o intuir, indiretamente, desde a própria preparação da judicatura. Em Roma, antes de tomar qualquer providência, o primeiro ato dos cônsules era sacrificar no foro, invocando a proteção dos deuses, sob pena de punição¹¹⁷¹. Substituído pela pena, o sacrifício torna-se purificação preparatória, um acessório do principal, até se tornar mera formalidade e, ao fim, desaparecer em meio às instituições que engendrou. Embora a substância venha a desaparecer em seus acidentes, ainda assim, ela é o que subsiste e, de tempos em tempos, retorna. Pois, de fato, o Estado não é um contrato; ele é o “Espírito”, a realidade superior que reclama a vida e a propriedade de seus membros, exige que lhe sejam sacrificadas.

¹¹⁶⁷MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*. Trad. P. Dorado. Bogotá: Temis, 1991, p. 60.

¹¹⁶⁸MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*, p. 60.

¹¹⁶⁹MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*, p. 60.

¹¹⁷⁰Por exemplo, passou-se aplicar, na época dos magistrados, a pena pecuniária para o homicídio culposo causado por animal feroz, de posse indevida. MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*, p. 514.

¹¹⁷¹MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*, p. 544.

4.2.3.10 Logos e o pólemos: a mediação do Direito Penal, astúcia da razão contra a violência

Já se viu, acerca da eticidade do Direito, como a justiça vingativa se liga de forma absoluta ao crime, motivo pelo qual a igualdade é a substância da pena - primeiramente enquanto igualdade exterior, no talião, posteriormente como igualdade interna, na equivalência de valor mediada pela razão (conceito). Por isso, entre a vingança e a pena existe mais uma diferença de forma, e não tanto de conteúdo, pois a substância permanece sendo a *igualdade*:

102 - Neste domínio do direito imediato, a abolição do crime começa por ser a vingança que será justa no seu conteúdo se constituir uma compensação. Quanto à forma, ela é a ação de uma vontade subjetiva que, em cada dano que se produz, insere o seu indefinido e representa portanto uma justiça contingente. Às outras consciências aparece como uma vontade particular, e a vingança torna-se uma violência. Cai, por meio desta contradição, no processo do infinito e indefinidamente se transmite de geração em geração¹¹⁷².

Viu-se também que, sem a forma de punição legal, a vingança engendra um círculo vicioso. A imposição da forma pública em face da forma privada da vingança é o trabalho da violência fundadora do “herói mítico”. Nas palavras de Hegel:

Onde os crimes são determinados e punidos, não como *crimina publica*, mas como *privata* (assim acontecia com o roubo e o assassinio entre os judeus e os romanos e ainda acontece um pouco entre os ingleses), tem a lei em si mesma algo dos caracteres da vingança. O exercício da vingança pelos heróis e pelos cavaleiros andantes é diferente da vingança privada, pois faz parte da formação dos Estados¹¹⁷³.

Da mesma forma, demonstrou-se que, por meio do “herói” fundador, a universalidade da pena emerge na forma de tribunais, e pode assim regular “desde cima” (termo médio) a situação de violência, escapando à reciprocidade negativa das partes. Graças a essa operação “à distância”, a pena pode ser aplicada instrumentalmente como *justa medida*, isto é, segundo os critérios racionais da igualdade de valor:

Agregado (102). Cuando en la sociedad no hay jueces ni leyes, la pena tiene siempre forma de venganza, que es deficiente en la medida en que es la acción de una voluntad subjetiva y no es adecuada por lo tanto al contenido. Las personas que constituyen un tribunal son, por cierto, también personas, pero su voluntad es la de la universalidad de la ley, y no quieren agregar nada a la pena que no se encuentre en la naturaleza de la cosa. A quien sufre la injusticia, por el contrario, ésta no se le aparece en su limitación cuantitativa y cualitativa, sino simplemente como injusticia; en la compensación puede, por lo tanto, abusar de sus fuerzas, lo que conduciría a su vez a una nueva injusticia. En los pueblos incultos la venganza es imperecedera, tal como ocurre con los árabes, donde sólo puede ser sofocada por una fuerza superior o por la imposibilidad de su ejercicio. En varios

¹¹⁷²HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 92-93.

¹¹⁷³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 93. (nota ao §102).

códigos actuales hay aún un resto de venganza al abandonar al individuo la decisión de llevar o no una infracción ante la justicia¹¹⁷⁴.

Com o desenvolvimento da ordem jurídico-penal, incluindo aí o trabalho de feitura de leis, formulação de doutrinas e produção de jurisprudências, a vingança está, enfim, purificada dos males de sua imediatez:

103 - Exigir a solução desta contradição [entre a vontade privada da vingança e vontade universal, quanto à justiça penal] (...) que aqui se cinge às modalidades da abolição do crime, é a exigência de uma justiça isenta de todo o interesse, de todo o aspecto particular, de toda a contingência da força, de uma justiça que pune mas não vinga. É a exigência de uma vontade que, como particular e subjetiva, aspira ao universal como tal. Mas é no conceito da moralidade subjetiva que reside não apenas essa aspiração, mas o resultado desse movimento¹¹⁷⁵.

Graças à mediação originária propiciada pela violência soberana instaurada pelo herói mítico, o desenvolvimento moral culmina em leis e instituições universais. A partir do Direito como Lei, o crime é agora uma infração ao concreto universal, e assim reclama por punição desde o universal. Essa mediação universal é o resultado da superação da imediatez. Neste processo ocorre a *substituição* da vítima do crime, assim como a do vingador do crime, pelo Estado:

220 - O direito contra o crime, quando assume a forma da vingança (cf. § 102s), é apenas um direito em si, um direito que ainda não tem a forma do direito, isto é, que não é justo na sua existência. Em vez do ofendido, enquanto parte, intervém o ofendido, enquanto universal, que no tribunal tem a sua eficaz realidade própria¹¹⁷⁶.

Com o advento da Lei enquanto determinação universalidade do Direito, o crime passa a ser uma ofensa universal que reclama a sua restauração por meio do sistema judiciário. A dialética do Direito é uma dialética do conflito mediada em escala universal. A crise está, enfim, contida pela mediação universal.

O fundo dessa superação é a atualização da violência sagrada no Estado, pelo trabalho de evocação da ordem. Mas o seu início remonta à estratégia dos “primeiros vingadores”. O jovem Hegel, ao formular sua explicação sobre a eticidade da pena, intuía que, frente à “totalidade da vingança”, os vingadores precisavam se valer de *força superior* ou *astúcia*:

When revenge is in question, undoubtedly only the man who was the murderer must be dominated in turn in some sure way, and the avengers thus escape from the equality of strength and they wreak revenge either by a superiority of might or by cunning, i.e., by the evasion of strength as such¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia Política*. Trad. Juan Luis Vermal, p. 192-193.

¹¹⁷⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios da Filosofia do Direito...*, p. 93.

¹¹⁷⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios da Filosofia do Direito...*, p. 196.

¹¹⁷⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of Ethical Life*, p. 140-141.

Escapa-se da “totalidade da vingança” punindo-se apenas o assassino, i.e., apenas *um* dos membros de uma facção, família ou tribo, e não a coletividade à qual ele pertence. O sucesso da pena requer, por isso, um ato de inteligência, de astúcia contra a vingança, e ao mesmo tempo de força superior. O Direito de Herói possui ambos os aspectos: é tanto violência superior quanto violência mediada. Aplicada pelo herói, a violência torna-se pena, astúcia frente à violência.

Se a astúcia é necessária, é porque a violência não pode ser encarada. A mitologia é rica de simbolizações nesse sentido. Na lenda da queda de Sodoma e Gomorra (Gn 19), a mulher de Ló condena-se a si própria ao voltar os olhos à cidade decaída, transformando-se em estátua de sal exatamente porque não escapou completamente ao fascínio do pecado e da violência que haviam atraído a punição divina para a cidade. A versão grega do fenômeno é o mito da Medusa, a Górgona que petrificava quem a fitasse *imediatamente* nos olhos.

As narrativas apresentam duas formas de lidar com a violência. Ou se evade do *foco* da crise, como na fuga empreendida por Ló, ou se a enfrenta com astúcia, como o fez Perseu ao matar o “monstro” de cabelos serpentiformes. Perseu, assim como Teseu e Rômolo, é um herói mítico: não só realizou muitos feitos como também fundou a cidade de Micenas. Para enfrentar o poder contaminante da crise, o herói se vale de um artil: aproxima-se do alvo andando “de costas”. Vai em direção à violência, mas, ao mesmo tempo, parece andar em sentido inverso a ela, mediando “especulativamente” a situação. Vislumbrando o alvo apenas pelo seu reflexo, o herói consegue cortar a cabeça peçonhenta do monstro, desviando-se da represália imediata. O sucesso da ação heroica é a sua estratégia “especulativa”: a violência é meditada, medida pela razão, mediada com astúcia. A violência é enganada, mas não anulada completamente. Na mão do herói, dominada, torna-se instrumento de domínio. Na lenda, acreditava-se que se poderia utilizar da cabeça decepada da Medusa contra os inimigos. Perseu não só a usou contra seus adversários, como também a entregou à Atena, a deusa da sabedoria que, certamente, saberia dar à violência uma finalidade racional, como já se viu na tragédia das Eumênides.¹¹⁷⁸

Por isso, a racionalização da violência – o sistema judiciário – requer tal estágio de domínio efetivo sobre o fenômeno destrutivo. A violência cega não enxerga diferenças, é puramente aleatória: decepa quem está imediatamente à sua frente. Embora impotente contra a violência, a razão, já que não pode aboli-la completamente, pode ao menos fazer com que ela trabalhe a seu favor, realizando aquilo que Hegel formulou na dialética do crime e da pena: que a violência *anule a si própria*.

¹¹⁷⁸BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*: Volume III. p. 82.

No mundo antigo, existem alguns relatos desta operação da *astúcia da razão* na formação da cultura. Ainda prévios aos textos e códigos legais, que já pressupõem o trabalho da razão, apenas os textos e relatos mitológicos nos dão conta de informar a esse respeito. Na Odisseia, por exemplo, o Ciclope devora os homens da tropa de Odisseu que estão presos na caverna. Presos à lei da violência recíproca, eram sempre *dois* homens abatidos diariamente, simbolizando a formação da duplicidade antagonica e sua imediata autodestruição. O nome do Ciclope é revelador desse fenômeno. Polifemo (Πολύφημος, lat. Polyphemus) é uma palavra formada por dois vocábulos, uma combinação de multiplicidade (*polys*) e fama/fala (*pheme*). O verbo grego *pheme* provém da raiz indo europeia *bha*, de onde derivam *som* e *fala*. Logo se vê, pois, que o monstro não simboliza uma *sinfonia*. Os sons não são emitidos simultânea e harmonicamente. Trata-se, antes, de uma *polifonia*, multiplicidade desordenada de vozes - uma discussão generalizada. Na narrativa de Homero, após ter sido cegado com um golpe de Odisseu, o gigante obstaculiza a saída da caverna, passando a utilizar o tato para impedir a fuga dos prisioneiros e deixar escapar ilesas apenas as ovelhas. Mas Odisseu elabora um plano de fuga: os prisioneiros se escondem em baixo das ovelhas. Conseguem, assim, escapar ao monstro devorador, cuja cegueira impedia o discernimento entre o alvo humano e a vítima animal.¹¹⁷⁹

O mito revela que o animal – enquanto vítima sacrificial que muda o curso das contradições – permite que o grupo ameaçado pela violência cega dos duplos miméticos escape de ser devorada completamente pela crise. Polifemo, a *violência cega*, brada aturdido ao fim do mito, perguntado quem o havia cegado e enganado...

Tem-se, em gênesis (Gn 27.1-46), outra amostra dessa astúcia. Trata-se da disputa em torno do destino do pacto de abraâmico, na forma da benção do patriarca, Isaque. O relato bíblico informa que Jacó, apesar de não ser o filho primogênito, obteve para si mesmo o direito de primogenitura, que legalmente pertencia a seu irmão Esaú. Irmãos gêmeos, Jacó e Esaú simbolizam o duplo mimético. O desejo mimético é a obtenção do poder político, e a indiferenciação no desejo leva à indiferenciação no Direito de sucessão. A violência do conflito gemelar é representada simbolicamente também pela cegueira, nesse caso a do ancião e patriarca, Isaque. Para escapar da violência paterna que lhe recairia, Jacó engana ao pai usando a pele de um animal, com a qual ele consegue se passar pelo irmão e receber a benção. O criminoso se safou porque, astutamente, mediou a situação. A vítima animal, mais uma vez, simboliza a astúcia que permite escapar à violência cega.

Os relatos acima citados indicam como a violência, antes de ser um instrumento à serviço da razão, precisou ser “enganada”. A astúcia da razão opera mediante substituições.

¹¹⁷⁹Para a interpretação de René Girard, Cfra. *A violência e o Sagrado*, op. cit.

Ao contrário do sistema jurídico, o sacrifício procura fugir ao princípio da culpabilidade pelo oferecimento de uma *vítima substitutiva*, um *terceiro alheio e neutro ao conflito*; a vítima ritual deve ser “pura”, não maculada pelo conflito, para assim quebrar o ciclo de má reciprocidade. O alvo pode ser também o inimigo estrangeiro, tal como se verificou na astúcia de Atena em *Eumênides* de Ésquilo: Orestes escapa do linchamento graças à substituição do alvo da violência, o que gerou a metamorfose das Erínias em Eumênides, ou seja, a transformação da crise em reconciliação.

Como tal, a função do sacrifício é eminentemente preventiva. Via de regra, não há retribuição “real”, apenas simbólica, fruto da ilusão ou do erro (causalidade mágica). O que o sistema jurídico apresenta é a inversão dessa estrutura; não menos que a operação de uma astúcia. Oferece um *terceiro alheio e neutro ao conflito*, mas não enquanto vítima pura que recebe a violência coletiva, mas como o vingador puro: o rei, a assembleia de anciãos ou o Estado.

Dado que o assassinato do bode expiatório fornece os meios para a canalização da violência contra os criminosos, é natural que se atribua à vítima expiatória não apenas o cometimento de crimes, mas a própria criação das leis. Moisés, que em certa tradição oral judaica é retratado como vítima da turba, e Rômulo, pai fundador de Roma assassinado coletivamente no senado, são exemplos disso. Por isso, o que os “primeiros vingadores” aprendem, como bem intuiu Hegel, é o fato inescapável de, em meio ao conflito instalado, é preciso executar, com astúcia, um ato de *economia de violência*, punindo-se apenas *um* em vez de *todo* o grupo ao qual ele pertence. Vale dizer, a estratégia dos primeiros vingadores é a transformação de uma situação de vingança recíproca, o *todos contra todos em todos*, em vingança unânime, *um todos contra um*.

Por isso, assim como a vítima sacrificial substitui aquele que deveria morrer em cumprimento à lei do sangue, do mesmo modo, a astúcia da pena, em Hegel, também opera uma substituição; nesse caso, não a do culpado pelo crime, mas a do vingador. O Sistema jurídico, ao mediar a vingança, a engana. A primazia cronológica dessa astúcia permanece com o sacrifício, embora a primazia moral pertença ao sistema jurídico (razão). É a estrutura que o sacrifício cria que permite a inclusão do princípio da culpabilidade no marco do sistema ritual. Na forma de um híbrido, a pena emerge como a unidade da prevenção e retribuição, violência e razão: vingança universal, ritualizada e mediada.

4.2.3.11 Uma teoria “absoluta” da pena: a unidade entre retribuição e prevenção

Na teoria da Pena, Hegel empregou seu método especulativo para reconciliar a fragmentação produzida pela lógica de “entendimento”. Já em seu ensaio sobre o Direito natural, preocupava-se com a maneira empírica de tratar o *jus puninedi*. O empirismo científico, ao enfrentar a “massa confusa” com que o fenômeno da pena se apresenta inicialmente (isto é, a multiplicidade de categorias ou determinidades que constituem o objeto), comete um equívoco: realiza uma “opção”, circunstancialmente determinada, entre uma categoria em oposição às demais. Uma vez separada (do todo), a parte é elevada à natureza de princípio (jurídico):

Tais qualidades retidas da multiplicidade das relações na qual o orgânico é fragmentado por uma intuição empírica ou incompletamente refletida, e postas na forma da unidade conceitual, são o que esse saber em questão chama a essência e os fins e, enquanto sua forma conceitual é expressa como ser absoluto da determinidade que constituiu o conteúdo do conceito, são postas como princípios, leis, deveres etc;¹¹⁸⁰.

Essa crítica de Hegel permanece válida a toda e qualquer teoria que busque deduzir todo o sistema teórico do delito em função de uma determinada finalidade da pena, pois tende a inevitavelmente cair em contradição, já que traz consigo um vício originário do pensamento, qual seja, o de abstrair a parte do todo e a partir dela executar a exclusão das demais partes que constituem o objeto. Especificamente em relação ao fenômeno *pena*, esse modo de apreender o objeto (o *entendimento*), separa as partes (suas determinidades: o multiverso das “teorias da pena”) e, dentre elas, determina e concebe *uma* como *fim e essência* (razão e fundamento) do todo. Nesse método empírico de conceituação da pena, conclui Hegel que

“retém-se tanto a determinidades da correção moral do criminoso quanto a do prejuízo provocado, quanto a da representação da pena nos outros [homens], quanto a da representação – tendo precedido o crime – que se faz dela o próprio criminoso, quanto a necessidade que esta representação se torne real, que a ameaça seja executada etc., e uma tal singularidade é erigida como fim e essência do todo”¹¹⁸¹.

Decorre daí que tal determinidade “não está em uma conexão necessária com as outras determinidades que podem ser descobertas e diferenciadas ulteriormente”; nasce, então, “um tormento que não tem fim”, na tentativa de “encontrar a relação necessária de uma com as outras, e a dominação necessária de uma sobre as outras – e, porque a necessidade interior, que não está na singularidade, falta, cada uma pode muito bem reivindicar para si a independência em face da outra”¹¹⁸².

¹¹⁸⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Trad. e apresentação, Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007, p. 42.

¹¹⁸¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural...*, Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural..., p. 41-42

¹¹⁸²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural...*, p. 42.

O diagnóstico de Hegel continua válido nos dias de hoje. Devido ao hábito moderno de raciocinar metonimicamente, tomando a parte pelo todo, as diversas teorias da pena encerram uma determinada teoria do Direito Penal, opostas às demais. Cada jurista adere a uma ou outra teoria, tentando melhorar ou aperfeiçoar determinado ponto de vista (tomado como princípio). Disso surgem correntes e subcorrentes de pensamento jurídico-penal. Nessa dialética interna de apreensão do objeto, progressivamente separam-se e classificam-se as categorias. Trata-se de perpetuar o movimento de diferenciação da origem, que separa a ordem da desordem. Como tal, as teorias da pena buscam a ordem no fenômeno punitivo - critérios que separam justiça e injusta, utilidade e inutilidade, etc. Mas sem a superação dessas contradições, a essência do objeto permanece velada. De uma primeira cisão na apreensão da unidade do fenômeno (a pena), sucedem-se outras tantas, multiplicando-se as diferenças em profusão. Assim, por exemplo, de uma primeira cisão lógico-temporal, obtém-se teorias retributivas e preventivas. Uma orienta-se para o passado; outra, para o futuro. Dessa diferença sucedem-se outras, por ação da subdivisão da divisão inicial, quando se obtém uma nova diferença interna dos conceitos: prevenção geral e especial, positiva e negativa, etc.

Uma vez que cada teoria apreende apenas um aspecto do fenômeno punitivo, abre-se o caminho para a superação ou desconstrução do objeto. A última hipótese pode ser qualificada de “crítica”, pois explora todas as contradições ao máximo possível: afirma que é imoral devolver o mal com o mal (retribuição); que o princípio da prevenção permitiria (como decorrência lógica) que o inocente sofresse em vista da prevenção de crimes cometidos por terceiros; que é desumano a reificação de uma pessoa em prol da imposição de medo à coletividade; que as penas acabariam sendo elevada ao máximo – até a punição por morte – em prol da eliminação dos crimes futuros, etc. Ademais, como os crimes continuam acontecendo a despeito da existência da pena, os críticos deduzem que, empiricamente, a pena não previne delitos; ou, ainda, afirmam que a prevenção, por ser empiricamente indemonstrável, não pode ser o fundamento da pena.

Naturalmente, após a fragmentação do objeto, o movimento de crítica acaba substituído por projetos de desconstrução da racionalidade da pena na forma de teorias agnósticas ou abolicionistas. Nesse estágio, já se analisa cada uma das teorias da pena isoladamente, retirando-se apressadamente a conclusão de que as funções declaradas (da pena) são irracionais, insuficientes ou moralmente injustificáveis.

Porém, longe de decretar a falência do pensamento metonímico, perspectivas agnósticas permanecem no esquema dos erros que apontam nas demais. Tendo exposto, com mérito, a insuficiência das teorias consideradas isoladamente, daí extraem a conclusão (equivocada) de que se deve simplesmente declarar que o fenômeno punitivo é irracional, pois

nenhuma teoria provou a “racionalidade” que a pena deve apresentar. A missão do Direito penal seria então unicamente redutora: limitar ao máximo possível o fenômeno punitivo, cuja verdadeira função não é aquela declarada nos tratados de Direito penal. Desse modo, ao abandonar a busca pela razão inerente ao objeto - a procura pela unidade subjacente às teorias -, o pensamento metonímico entra em ação mais uma vez, para inaugurar uma nova cisão, agora na dicotomia entre a irracionalidade da pena e a racionalidade do Direito Penal.

Ocorre que a falha na apreensão racional do objeto não significa a irracionalidade do mesmo. Não se pode concluir a irracionalidade do objeto pena apenas porque cada uma das teorias da pena, consideradas isoladamente, se mostraram racionalmente “insuficientes”. É uma conquista imorredoura de Hegel a ideia de que as múltiplas finalidades atribuídas a um objeto se subordinam à razão imanente que lhe constitui. Deve-se, portanto, descobrir a “pedra oculta” às perspectivas parciais – logo insuficientes – que determinam a pena.

De fato é isso o que Hegel buscou fazer, quando teorizou acerca da essência da pena, oculta ao *entendimento*: “Na moderna ciência positiva do direito, a teoria da pena é uma das matérias que mais infeliz sorte tiveram, pois para ela não é suficiente o intelecto, uma vez que se trata da própria essência do conceito”¹¹⁸³.

O entendimento, partindo da subjetividade no lugar da objetividade, inverte a percepção da realidade do fenômeno inteligido, vendo na pena apenas um mal como o crime, confundindo as diferenças: “Quando o crime e sua suprassunção, que se determina ulteriormente como pena, são somente consideradas como um *mal* em geral, pode-se certamente ver como é irracional querer um mal meramente porque *um outro mal já está ali presente*”¹¹⁸⁴.

Colocando a pena no plano da moralidade subjetiva, o entendimento opera também uma inversão de ordem temporal. Retirando das consequências subjetivas da pena a determinação de sua causa objetiva, acaba por conferir primazia aos efeitos secundários do fenômeno: “Esse caráter superficial de um *mal* é pressuposto como o que é primeiro, nas diferentes teorias da pena, da teoria da prevenção, da intimidação, da ameaça, da correção etc., e o que deve daí resultar é determinado também superficialmente como um *Bem*.”¹¹⁸⁵

Da primazia do subjetivo sobre o objetivo, segue-se ainda outra inversão, que é, enquanto ponto de partida, o equívoco comum das teorias ditas preventivas (consequencialistas) da pena, que tomam, na determinação do objeto, o contingente pelo necessário:

¹¹⁸³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p.88. (§99, Nota)

¹¹⁸⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, *Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Menses ... [et al.] São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010, p. 121

¹¹⁸⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito...*, p. 121.

“Esses pontos de vista superficiais deixam de lado a consideração objetiva da *justiça*, que é, no caso do crime, o ponto de vista primeiro e substancial, e daí resulta, por si, que o ponto de vista moral, o aspecto subjetivo do crime, torna-se o essencial, misturado com representações psicológicas triviais dos estímulos e das forças dos móveis sensíveis contra a razão, da coação psicológica de seu efeito sobre a representação (como se uma tal representação não fosse também rebaixada pela liberdade a ser apenas algo contingente)”¹¹⁸⁶.

Que a pena previna o crime por intimidação geral ou especial, é uma possibilidade que pode ou não efetivar-se. Contra tais finalidades contingentes, Hegel formulará uma teoria que busca apreender a substância do fenômeno punitivo, a sua lógica intrínseca: a necessidade de anulação da objetividade do mal. Isso não significa que Hegel, enquanto pensador da totalidade racional, exclua *in totum* as finalidades preventivas da pena. Ele apenas as coloca em seu devido lugar, como *modalidades* que se situam na superfície do objeto, enquanto o aparente (fenomênico) da pena:

“As diversas considerações referentes à pena como fenômeno, à influência que exerce sobre a consciência particular e aos efeitos que tem na representação (intimidação, correção, etc.) ocupam o lugar próprio, até mesmo o primeiro lugar desde que se trate da modalidade da pena”¹¹⁸⁷.

A prevenção, enquanto logicamente um *modo* da pena, é apenas um aspecto ou característica que, embora determine a substância, não lhe pertence necessariamente. Pois a razão preventiva necessita, antes, enfrentar uma questão primordial, intrínseca ao objeto, que é a sua justificação ético-moral: “têm de supor resolvida a questão de saber se a pena é justa em si e para si”¹¹⁸⁸.

Ora, de fato, seria deveras curioso se os primeiros legisladores tivessem criado a pena para evitar que os crimes ocorressem. Se já estavam acontecendo, não teriam provas, *a priori*, que a medida adotada – a finalidade preventiva para a qual criaram a pena – teria alguma eficácia. Mas a pena, por haver se consolidado na cultura, deve haver se mostrado de algum modo útil. Entretanto, é o ganho real que ela ofereceu, e não os supostos ganhos futuros, a razão que deve tê-la fixado no coração de quase todas as culturas.

Diferente do sacrifício que é eminentemente preventivo, pois visa impedir o retorno da crise, a pena atua diretamente no *cerne* da reciprocidade já instalada para *discernir* a violência. Pressupõe, assim, a existência imediata do conflito, sendo por natureza retribuição: volta-se ao passado, ao crime ocorrido, não para evitar futuros e hipotéticos crimes, senão para evitar que o acontecimento conflituoso subsista objetivamente. O *objecto* da pena, aquilo contra o qual ela se *projecta*, é o crime enquanto *ocorrência*, ou seja, àquilo contra o qual se

¹¹⁸⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito...*, p. 122.

¹¹⁸⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 88-89.

¹¹⁸⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 89.

“corre”, tal como o fazem as Erínias, com o fim de anular o “ocorrer” da violência. Por isso, pontua Hegel questão essencial sobre a natureza do crime e a finalidade da pena:

“Nesta discussão apenas se trata do seguinte: o crime, considerado não como produção de um mal mas como violação de um direito tem de suprimir-se, e, então, qual é a existência que contém o crime e tem de suprimir-se? Esta existência é que é o verdadeiro mal que importa afastar e nela reside o ponto essencial”¹¹⁸⁹.

Como bom conhecedor da tragédia, Hegel entendia a natureza contaminante do mal: a violência produz aquilo que os gregos denominavam *miasma* (poluição). Não é por outra razão que Hegel evoca constantemente, nos comentários acerca da pena, a figura das míticas Erínias, que designam a reação comunitária frente ao perigo *real* de contaminação da violência, que deve ser anulada com violência catártica, purificadora.

O verdadeiro mal que deve ser afastado, aquilo contra o qual as Erínias correm, é o mal objetivo, a *existência positiva* da vontade particular do criminoso: “A violação só tem existência positiva como vontade particular do criminoso. Lesar esta vontade como vontade existente é suprimir o crime, que, de outro modo, continuaria a apresentar-se como válido, e é também a restauração do direito”¹¹⁹⁰.

Ao se apresentar como válido, o crime mina a eticidade por contágio. Enquanto a vontade particular positiva do criminoso não for negada pela pena, ela é apreendida como comportamento permitido, tanto do ponto de vista da coletividade quanto do próprio autor. Anular o crime significa invalidar, portanto, um comportamento (fato típico). Em seu étimo, comportar-se (do latim *comportare*) signa trazer algo consigo. O que o comportamento criminoso porta é o mal da vontade particular, o princípio da replicação direta ou indireta do crime. Trata-se do que o jovem Hegel denominou como a *fixação do mal*: o crime se aninha na alma individual e coletiva, proliferando-se graças aos efeitos miméticos imediatos e mediatos que produz.

Ao fim e ao cabo, a incontinência do mal destrói a mimeticidade. Pois, imediatamente, o crime é fonte de má reciprocidade: tende a gerar a vingança privada e linchamentos. Fenômenos de justiça tendem a ganhar força exatamente quando a autoridade não é eficiente na punição dos delitos, de modo que o criminoso absorve a violência da indignação coletiva em substituição à criminalidade em geral. Em caso de omissão sistemática do Estado, pode o linchamento recair sobre múltiplos suspeitos, sem que se consiga *discriminar* culpados e o inocentes; pode ainda gerar – e de fato costuma gerar – fenômenos de bode expiatório¹¹⁹¹.

¹¹⁸⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 89.

¹¹⁹⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito...*, p. 87-88.

¹¹⁹¹Veja-se, por exemplo, o noticiado “linchamento da bruxa do Guarujá”, que vitimou Fabiane Maria de Jesus, de 33 anos, em 3 de maio de 2014, acusada de raptar crianças da região para realização de rituais de bruxaria.

Mediatamente, o comportamento criminoso tende a gerar outros efeitos interindividuais, na medida em que se torna modelo ou referência à terceiros. O mesmo vale para condutas meramente imorais, irrelevantes para o Direito Penal, mas observáveis no cotidiano exatamente porque, em geral, não são puníveis penalmente, apenas censuradas administrativamente ou moralmente. Por exemplo, quando alguém ultrapassa pelo acostamento para escapar a um engarrafamento, rompendo a ordem cronológica estabelecida em lei, tal comportamento tende a influenciar o ambiente, que reage de modo positivo ou negativo, a depender das circunstâncias. Se a censura moral imediata não for suficiente para frear o impulso desviante, e se este vier ainda a realizar-se sem encontrar a força da autoridade para contê-lo, poderá então suceder que uma parcela daquelas que observam tal comportamento, a primeira vista mimeticamente conformados pelo modelo comportamental vigente ou até mesmo contidos pela coação abstrata prevista pelo contra-modelo proibitivo (norma), venham a realizar o mesmo que o desviante realizou.

Basta, em geral, que apenas um agente rompa impunemente com a mimeticidade para tornar-se o catalizador de demais agente que, inclinados a romper com a norma, ainda não o faziam porque, no *contexto*, faltava o *pretexto*, o exemplo prévio de um iniciador. Aliás, a sabedoria tradicional é rica em expressar a preponderância da imitação sobre as prescrições morais ou jurídicas, como quando se diz que “um exemplo vale mais do que mil palavras”. O mesmo vale para a influência comportamental, tal como o expressa, por exemplo, o ditado popular “diga-me com quem andas que te direis quem és”.

No caso, a ausência de uma autoridade garantidora da ordem e protetora dos Direitos e garantias fundamentais da pessoa humana – as instituições do Estado Democrático de Direito, como a força policial e o Poder Judiciário – possibilitou, juntamente com outros fatores, a formação do mecanismo expiatório que resultou no assassinato, por linchamento, de uma vítima inocente. Este evento é emblemático pois apresenta todos os sinais que caracterizam o mecanismo expiatório: (1) a existência de uma crise cultural e social; (2) uma conduta capaz de deixar a comunidade inteira “indiferenciada” no que se refere à repulsa causada; (3) que esse comportamento seja atribuído a alguém detentor de certas características diferenciadoras, as “marcas vitimárias”; e (4) a canalização da agressividade do grupo contra esse alguém. Um estudo do caso pode ser obtido em: FURTADO, Letícia de Souza; FRANCK JUNIOR, W. *O linchamento de Guarujá e a violência mimética de René Girard*. Iurisprudentia: Revista da Faculdade de Direito da Ajes, v. 3, p. 107-134, 2014. Segundo apontam os autores (p. 118): “No caso de Morrinhos, todos os estereótipos delineados por Girard estão presentes, começando pela crise, originada pela histeria referente ao boato, agravada pelas circunstâncias sociais da vida na periferia. O suposto crime repugnante, envolvendo crianças – seres que simbolizam futuro, esperança, continuidade, enfim, a ordem social em gestação –, deu uma pincelada de “razão” à coisa toda. O “motivo” a ser invocado como legitimação da violência. Esteve lá a perfeita vítima expiatória, uma mulher facilmente capturável, doente mental, passiva, meio estranha, e afável demais para o ambiente inóspito, desconhecida o bastante naquela divisão do bairro, talvez “estrangeira” aos olhos de alguns. Como cereja desse bolo macabro, a imputação secundária de bruxaria fomentou, na comunidade, o pensamento mágico do qual os homens jamais se livram. O massacre da mulher contou com muitos espectadores e foi filmado. O registro das cenas sequer deve ter sido furtivo: convictos de que agem em nome da justiça social – como se investidos em munus público –, os perseguidores não tentam dissimular suas ações. A crença na culpa do bode expiatório impede-os de ver qualquer detalhe que possa desacreditá-los. Daí o papel central da ignorância na eclosão do linchamento, sem a qual o mecanismo se desmantelaria e o grupo perderia sua unidade.”

Pode, assim, um comportamento incontido minar ou subverter instituições, tanto para o bem quanto para o mal. Por exemplo, em João 8:7, bastava que a primeira pedra fosse arremessada contra a mulher adúltera para que outras a seguissem. O apelo de Jesus à turba de perseguidores é um exemplo de contra mimetismo, pois visava evitar o aparecimento do primeiro comportamento que, ao se tornar o modelo-mediador dos demais, concretizaria o modelo abstrato do mandamento atribuído ao antigo modelo e medidor, Moisés. Mas, por ser o primeiro a perdoar o pecado, Jesus tornou-se o modelo para os demais: persuadiu primeiro os mais velhos, que se ausentaram do local, os quais foram logo seguidos mimeticamente pelos mais novos, que saíram um de cada vez, até a completa dissipação da turba (João 9:9). Certamente o efeito dominó iniciado naquele evento singular estendeu-se na história, levando à eliminação, no Ocidente cristão, do antigo modelo de punição por adultério.

Assim, no contexto interindividual, quem observa ou sabe que determinado comportamento, embora punível abstratamente, de fato permanece impune, pode acreditar que “vale a pena” cometer um crime exatamente porque não há, efetivamente, qualquer punição. Poderá então o sucesso financeiro de um traficante, contrabandista ou sonegador de impostos, estimular a terceiros, ainda mais por tratarem-se de delitos nos quais a ofensa não se dá em face de uma vítima específica, imediatamente identificável e cujo sofrimento poderia conter moralmente o agente. Antes, tratam-se de crimes cujo dano dilui-se em uma coletivamente de vítimas inauditas, protegidas pelos assim chamados bens jurídicos supra individuais ou coletivos, como a ordem tributária e a saúde pública.

Por isso, quando se diz que os crimes *atentam* contra à ordem pública, isso significa que os desvios normativos apresentam-se como *tendências* comportamentais, oferecem-se como propostas *tentadoras* às demais consciências, que podem se ver *tentadas* a *tentar* fazer o mesmo, a *incorrer* no tipo penal, a *correr* para “dentro” do desvio. Tanto mais os atentados não são punidos, mais tendem a gerar tentação, fazendo aparecer a *concorrência* entre a regra válida para todos e a regra instituída pela *ocorrência* da vontade particular do desviante. Essa coexistência contraditória de um comportamento jurídico geral e do não-jurídico não pode ser superada, apenas suprimida. A confusão é eliminada pela separação entre o válido e o inválido, pela pena que anula a “lei privada” (privilégio) que o crime instaurou. Restaura-se, assim, a validade pública da proibição enquanto contramodelo abstrato do comportamento desviante.

Pode-se dizer, assim, que os parágrafos da *Filosofia do Direito* expõem, em linhas gerais, a base de uma teoria unitária da pena, que supera e guarda a dicotomia entre retribuição e prevenção. De um lado, a pena é justa enquanto retribui; de outro, é preventiva porque elimina a vontade particular enquanto aparecimento objetivo do mal. Enquanto teoria

“absoluta”, ela apreende coerentemente a unidade de múltiplas funções – que podem, unilateralmente, ser vistas como antagônicas pelo entendimento. Assim, pode-se deduzir que a pena: a) executa a mediação da retaliação imediata da vítima ou de seus aliados, e assim ela é retribuição-prevenção, *contendo* a vingança da *contenda*, tanto porque a absorve quanto porque interrompe a sua *incontinência* (função de *Katéchon*, mal menor que evita um mal maior); b) fortalece os laços de solidariedade, tanto por simpatia para com a vítima do crime quanto por antipatia para com o autor do crime, absorvendo a indignação coletiva frente ao crime ocorrido e aos crimes impunidos; c) apresenta função pedagógico-racional, comunicando ao autor (ser racional que merece tratamento racional) a irracionalidade do delito praticado, cuja resposta, na forma de sofrimento, atua em sua consciência produzindo nela o mesmo que o crime produziu na consciência da vítima; d) desempenha função contramimética (no contexto intersubjetivo), anulando o comportamento desviante enquanto possível modelo ou referência comportamental para terceiros; e) restaura lógica e fenomenologicamente a vigência da mimeticidade, incluindo os valores fundamentais compartilhados intersubjetivamente pela comunidade racional (os “bens jurídicos”¹¹⁹²).

É bem verdade que, embora a teoria de Hegel busque apreender a unidade da retribuição e prevenção *de um modo geral*, outras modalidades do fenômeno (outras teorias da pena) teriam que se subordinar a tal unidade. Hegel, infelizmente, não desenvolveu sua intuição de modo a demonstrar como, especificadamente, cada teoria poderia ser interligada em seu conceito. Esse é um trabalho que cabe à ciência dogmática do Direito Penal, que deve, superando as unilateralidades, realizar a reconciliação das teorias da pena na unidade superior do Conceito, completando o projeto do grande alquimista da ordem: penetrar no interior do fenômeno para desvelar a pedra oculta, a razão inerente àquilo que é.

4.2.4 Balanço

Neste capítulo, desenvolveu-se a hipótese do vir-a-ser da ordem jurídica a partir da ideia de Hegel de Direito heroico, conciliando-a com a hipótese da vítima expiatória de René Girard. Demonstrou-se, também, a função de contenção da crise mimética através do Direito Penal. Ainda, completou-se a lacuna da origem do sistema jurídico à luz do conceito, demonstrando de que modo a lógica da unidade (imediata, dividida e reconciliada) está – enquanto tradução do processo fundador – também por trás da ideia da ordem jurídica, de um

¹¹⁹²Para uma nova e promissora teoria do bem jurídico à luz da teoria do reconhecimento, *vide*: D’AVILA, Fabio Roberto; SAAVEDRA, Giovanni Agostini. Legal Good and Recognition: A Study of Axel Honneth’s Social Theory. *Droit et société* 2011/2 (nº 78), p. 325-337. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/11276/2/Legal_Good_and_Recognition_A_Study_of_Axel_Honneth_s_Social_Theory.pdf>. Acesso em 29 de junho de 2018.

modo, aliás, nada abstrato, senão concretamente como aperfeiçoamento da violência fundadora.

4.2.4.1 Transição da segunda para a terceira fase da obra

A segunda fase da obra está concluída: a sociedade civil é o corpo místico dividido contra si próprio. Falta ainda apresentar a atualização do último momento da ideia ética. Trata-se do Estado, graças ao qual a cisão da sociedade civil é “superada”. *Suprassumir* um estágio prévio significa contê-lo, de modo que a última esfera *contém* o negativo em duplo sentido: absorve as *contendas* e as *encerra*. Na medida em que a punição é exercida pelo Estado, que como se verá é a expressão da vontade divina na terra, a violência estatal adquire um estatuto sagrado, transcendente ao conflito interno.

Se a verdade só é obtida no *delírio báquico*, então a evocação de ordem está quase terminada. A atualização da origem, mediante o conceito, deve produzir a Pedra Filosofal, momento final de reunião das partes do corpo do deus desmembrado.

4.3 Terceira fase da obra: a reconciliação

4.3.1 A divindade do Estado

O fim da evocação de ordem é a produção da ideia, ou seja, o desenvolvimento completo do conceito: o Estado que não é a universalidade abstrata, mas o *universal concreto* - a atualidade da razão, o “espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe”¹¹⁹³.

No Estado, o Espírito encontrou seu “corpo”, o “lugar” onde a vontade livre é efetiva, verdadeira, objetiva. A superação da alienação ao mundo natural se dá de maneira prática nesse lócus, que corporifica as formas de vida ética adaptada à razão. Essa “encarnação” da razão e da vontade livre na forma de uma comunidade ética é o *Espírito Objetivo*. Nele não há oposição essencial entre a vontade individual e a razão, pois “o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade”¹¹⁹⁴.

O homem que busca o universal encontra, no Espírito Objetivo, o mediador divino da vontade: “o Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo”¹¹⁹⁵. Ao adquirir autoconsciência religando-se com a

¹¹⁹³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 216 (§ 257).

¹¹⁹⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 216 (§ 257).

¹¹⁹⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, p. 233 (§ 270).

razão universal que o Estado encarna, o homem liberta-se da alienação natural dos desejos e paixões. Por isso, o Estado é algo como uma religião racional e objetiva, uma unidade “divina”:

En el Estado no hay que querer tener más de lo que es una expresión de la racionalidad. El Estado es el mundo que se ha dado el espíritu; por ello tiene una marcha determinada, existente en y por sí. Con cuánta frecuencia se habla de la sabiduría de Dios en la naturaleza; pero no debe creerse que el mundo físico material sea algo más elevado que el mundo del espíritu, pues tan por encima como está el espíritu respecto de la naturaleza lo está el Estado respecto de la vida física. Por ello, debe admirarse al Estado como algo terreno-divino y comprenderse que, si es difícil concebir la naturaleza, es infinitamente más duro aprehender el Estado¹¹⁹⁶.

A respeito da natureza física, o Estado possui uma superioridade ou transcendência próprias de uma divindade. Pois assim como se fala da sabedoria divina na ordem natural, deve-se admirar o Deus terreno que se desenvolve e se objetiva como Espírito. Se no reino da natureza o espírito está “dormente”, no Estado ocorre o inverso. Nele o Espírito realiza-se de maneira autoconsciente:

El Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El Estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia, mientras que en la naturaleza sólo se efectiviza como lo otro de sí, como espíritu durmiente¹¹⁹⁷.

A divindade do Estado não é meramente uma figura de linguagem. Para Hegel, a divindade é uma Trindade na qual Deus é sua própria revelação, o Espírito em sua absoluta manifestação de Si mesmo. Falar de Deus é, por isso, falar da razão; e como todos os aspectos da existência são racionais, na medida em que constituem a totalidade racional, ou seja, o Absoluto (Deus), então tudo é divino de algum modo, pois a Ideia já está “presente”, ainda que não completamente manifestada, em tudo que existe.

Ainda assim, a divindade tem um lugar especial: o Estado. Hegel o define como "a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada."¹¹⁹⁸ A identificação do Estado com a “Ideia” (em maiúsculo) indica a divindade como razão que se revela objetivamente, tendo nele, no Espírito Objetivo, um tópos privilegiado de Sua manifestação, a culminância ou coroamento do desenvolvimento do Espírito no mundo: “Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad”¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 411 (comentário ao §272).

¹¹⁹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 375 (comentário ao §258).

¹¹⁹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios da Filosofía do Direito*, p. 216 (§257).

¹¹⁹⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 375 (§258 agregado).

Se a trajetória de Deus constitui o Estado é porque Hegel atribui à razão a capacidade de desdobrar-se dialeticamente na história. Como já foi visto, a História é a manifestação da reivindicação de autoconsciência divina, plenamente desenvolvida no fim. A natureza da autoconsciência é esse movimento de libertação, a busca pela satisfação de sua capacidade racional no mundo. A história expressa essa jornada de liberdade em que a vontade humana, conscientemente livre, é explicitamente realizada.¹²⁰⁰ O destino dos homens é participar conscientemente dessa teodiceia do Espírito, ligando suas vontades à vontade racional, divina, realizada no mundo: "se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade"¹²⁰¹.

Com bem notou Wolf¹²⁰², neste Hegel parece deslocar o "lugar" da racionalidade. Do conjunto de subjetividades singulares ele a "transfere" para um *tópos*, lugar privilegiado "onde" os indivíduos libertam seu "espírito" do aprisionamento da natureza. Isso é necessário porque, embora a vontade seja racional, pode estar adormecida pela mediação profana dos desejos (inclinações naturais). Como metais vis, as subjetividades libertam-se de sua imediaticidade por meio da ligação com essa *essência consciente* manifestada no Estado:

Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real. Todo Estado, aunque por los principios que posee se lo declare malo o se reconozcan en él determinadas carencias, tiene en su interior los momentos esenciales de su existência.¹²⁰³

Essência da autoconsciência, o Estado mantém por assim dizer uma espécie de personalidade independente em relação aos demais sujeitos, que são momentos de sua substância. Sem essa diferença, seria impossível a mediação da multiplicidade em um todo organizado. A intermediação das partes requer um elemento neutro e formal, o universal capaz de garantir a unidade da diversidade. Pois assim como a vontade do escravo (inessencial) segue a do senhor (essencial), também a vontade imediata liberta-se quando mediada pela *essência da autoconsciência*. Subsiste, portanto, uma essência subjetiva que é

¹²⁰⁰WOLF, William Clark. *Hegel's State and the divinity of violence: a girardian reading of The Philosophy of Right*, p. 2. Disponível em: http://www.academia.edu/8043037/Hegels_State_and_the_Divinity_of_Violence_A_Girardian_Reading_of_the_Philosophy_of_Right?. Acesso em 21 de maio de 2018.

¹²⁰¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 217 (nota ao §258)

¹²⁰²WOLF, William Clark. *Violence, divinity, and the limits of rational community: Hegel's Philosophy Of Right according to René Girard's theory of the sacred*. A thesis submitted to the Department of Theology. University of Scranton, (5,07,2013).

¹²⁰³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de la Filosofía del Derecho*, p. 375 (comentário ao §258).

“transcendente” às vontades individuais ou aos acordos coletivos. Tal é a “divindade” do Estado, essência *distinta e superior*, vontade racional que se atualiza no mundo.

Contudo, não é o Estado, em si, a divindade, senão a razão que está por trás dele. Pois a razão é, por assim dizer, divina. Enquanto sujeito, ela confere ao Estado, enquanto predicado, os seus atributos, divinizando-o. E por mais pobres e deficientes que sejam os Estados, possuem em si, mesmo que de forma incipente, as sementes da razão - a *Pedra oculta* dos sábios, a ideia que, neles, está se realizando.

Ao direcionar a apreensão intelectual da realidade não para as determinações éticas da razão, mas para a razão que as determinou, Hegel está fazendo, mais uma vez, o papel do alquimista do mundo ético. A divindade está de alguma forma oculta por trás dos Estados e instituições particulares, formas determinadas e imperfeitas, ainda não plenamente desenvolvidas, da “Jerusalém celeste”. Hegel usa, por isso, a categoria da *efetividade*, que já demonstramos ter *logicamente* o significado de *vir a ser da unidade do interior e do exterior*, para adjetivar essa divindade terrena. Infelizmente, as traduções para as línguas latinas em geral vertem “*wirklichen Gott*”¹²⁰⁴, no comentário ao §58, por “Deus real”. Tal tradução não expressa a riqueza de sentido que a frase comporta, pois *wirken*, como já foi visto, liga-se à raiz indo-europeia que origina tanto energia (do grego *erg*) quanto obra/trabalho (do inglês *work*). O sentido mais apropriado de *wirklichen Gott* seria “Deus efetivo”, indicando a “presença divina” tanto como revelação de Si quanto energia ou força que se coloca a si mesma. Dado que a efetividade é uma categoria da essência, ela pertence, portanto, à lógica subjetiva. Como tal, não se confunde com as categorias da lógica do ser, como a realidade e o ser-aí, que são objetos imediatos, logo, ainda não refletidos (sem mediação do pensamento, sem a descoberta do conceito). A efetividade é, antes, um saber refletido, já mediado pela descoberta do fundamento dos entes, a *Idea*, e que envolve, portanto, a atividade consciente do sujeito, teleologicamente orientada à produção de sua realidade, adequada ao conceito¹²⁰⁵.

Na tradição hermética, Deus não vem a ser independentemente de suas criaturas, mas mediante sua evocação às consciências. O destino da humanidade é completar Deus e Deus completar-Se na humanidade. As sombras devem dissipar-se quando a humanidade penetrar na luz do “dia espiritual da presença”¹²⁰⁶. Entende-se, portanto, porque Hegel isola a *Idea* em

¹²⁰⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1833. Disponível em: <http://hegel.net/hegelwerke/Hegel_Werke_Bd08-Grundlinien_der_Philosophie_des_Rechts_1833.pdf>. Acesso em 21 de maio de 2018.

¹²⁰⁵Para a diferença entre Estado real e Estado efetivo, *cfra*: PERTILLE, José Pinheiro. *O Estado racional hegeliano*. *Veritas*: Porto Alegre, v. 56, n. 3, set./dez, 2011, p. 9-25. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/9782/7311>>. Acesso em 29 de junho de 2018.

¹²⁰⁶HEGEL, G. F. W. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I). 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 126.

si mesma, o *Deus efetivo* que não se confunde com suas determinações, Estados particulares que, em si mesmos, são apenas momentos do *Geist*. Ao trabalhar na atualização de Deus em sua própria criação, o filósofo hermético opera com as puras determinações do ser, apreendendo e revelando a forma acabada de seu processo. De modo similar, alguns alquimistas compartilham da opinião de que o "*spiritus mundi*" que pairava sobre as águas primordiais, ou o caos originário, tê-las-ia fecundado e nelas incubado um germe, tal como uma galinha choca o seu ovo. A ordem, assim, estaria aprisionada na desordem, no negativo. Diz Jung que este ovo, o ovo filosfal ou ovo filosófico, seria "a '*virtus*' (potencialidade) que reside no interior da terra e especialmente nos metais". A tarefa da sagrada Arte "seria a de separar o Archeus, o '*spiritus mundi*', da matéria, produzindo a Quintessência, cuja ação sobre a humanidade poderia ser comparada à de Cristo". Assim, o espírito que havia se tornado corpóreo é o conteúdo principal do Salvador (*Salvatoris*), da Pedra Filosofal, o "verdadeiro meio (*medium*) através do qual corpo e alma se mantêm unidos enquanto durar a nossa vida"¹²⁰⁷.

Mutatis mutandis, trata-se precisamente da operação realizada por Hegel: separa-se a ideia de Estado (a ideia mesma, o Deus efetivo) tornando-a presente às consciências como ordem ética e política em processo de concretização (Espírito Objetivo). Trata-se daquilo que se viu ser a tarefa da ciência do Direito: o desenvolvimento, a partir do conceito, da ideia de Estado, e, ao mesmo tempo, a contemplação de sua realização. Essa "prática evocativa", por assim dizer, não difere do que Hegel já ensinava a seus alunos no começo de sua carreira como professor, quando explicava a evolução do Espírito (ser-aí consciente da Idea) que inicia pequeno (na natureza, consciência orgânica mortal), mas, desenvolvendo-se ("de dentro para fora") torna-se a unidade grandiosa de um povo e sua história, num fluxo ininterrupto rumo à eterna história da vida divina, em que a "lógica" da Idéia receberia sua confirmação experimental. O processo de "identidade entre o eu consciente e o mundo" ocorre na consciência, e o filósofo, longe de apenas dar testemunho da verdade, tem a função de "participar ativamente" deste processo, levando a identidade às consciências. Desde o princípio, Hegel entendia o trabalho filosófico como evocação da imagem da ordem divina, tornando-a presente às consciências¹²⁰⁸.

¹²⁰⁷JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. Trad. Maria Luiza Appy, Margaret Makray, Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, p. 513.

¹²⁰⁸HARRIS, H. S. Introdução de "Hegel's First Philosophy of Spirit (being Part III of the "System of Speculative Philosophy" of 1803/ 4)": "Spirit, as conscious-being, must evolve for itself-or from within-continuously, passing from the small, temporal auditorium of mortal organic awareness, to the greater one of the *Volk* and its history, in a continuous unbroken flow (and from there to the eternal history of the divine life in which the "logic" of the Idea would receive its experimental confirmation). The process does indeed involve an observer, for the identity of the conscious self with the world that it is conscious of can only become evident initially to a third {observing} consciousness. But it is a process that takes place within consciousness, and the function of the phi-

Enquanto consiste na “tentativa de operar no reino da substância pragmaticamente como se fosse o reino dos fenômenos”, o processo evocatório é, como identificou Eric Voegelin em *Revolução e a nova ciência*, a própria alta magia¹²⁰⁹. A prática ganhou muito impulso na Renascença e, na Modernidade, veio a ser chamada de *ciência*. Que a ciência moderna não seja, tal como o antigo saber filosófico, apenas descritiva, mas que pretenda a transformação da realidade, isso se desprende de sua natureza operativa. Na magia quanto na “ciência” está implícito o acesso à *potentia* original para transformar (ou transmutar), dominar e recriar a natureza, o homem e a sociedade. O acesso *ao mais antigo das antigas coisas*, à potencia fundadora concebida na forma abstrata do processo gerador da realidade, com o fim de operar na realidade, consiste basicamente em realizar, a partir do princípio da correspondência, o *télos* mais nobre da alta alquimia operativa.

Hegel salva para o Estado, por isso, uma reserva de abstração, uma essência desencarnada que serve à apreensão noética da ideia. Isso faz do Estado uma espécie de Deus pensante encarnado cujos pensamentos estão, em parte, além da subjetividade ordinária de cada um. Esse Estado representa o que a razão autoconsciente deve realmente pensar e, além disso, o que deve querer ou desejar. O ser humano é apenas um momento no interior dessa essência da autoconsciência, e como consciência individual, o homem relaciona-se com ela enquanto sujeito.¹²¹⁰

Devido a essa “transcendência” sobre as partes, o Estado demanda não só conhecimento de sua natureza divina, mas também veneração das subjetividades que o consituem: “*tan por encima como está el espíritu respecto de la naturaliza lo está el Estado respecto de la vida física. Por ello, debe admirarse al Estado como algo terreno-divino*”¹²¹¹. A mesma noção de transcendência divina também aparece, indiretamente, no tratamento que Hegel dispensa à Lei Maior do Estado, proibindo, *cum grano salis*, o conhecimento de sua origem: “é essencial considerar a constituição como algo de incriado, embora produzido no tempo. Constitui ela, pelo contrário, o que existe em si e para si, o que deve considerar-se como divino e imutável e acima da esfera do que é criado”¹²¹². Evidentemente que, neste ponto, Hegel não está afirmando que a Consituição é divina em si mesma. Antes, ele refere-se

losopher is not just to observe it, but to participate practically in bringing it to consciousness.”. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4)*, Edited and translated by H. S. Harris and T. M. Knox State University of New York Press Albany 1979, p.191.

¹²⁰⁹VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas volume VI: Revolução e a nova ciência*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 252. (cap. 4,§3º, i: Ciência, Poder e mágica).

¹²¹⁰No mesmo sentido, WOLF, William Clark. *Violence, divinity, and the limits of rational community: Hegel’s Philosophy Of Right according to René Girard’s theory of the sacred*. A thesis submitted to the Department of Theology. University of Scranton, (5,07,2013).

¹²¹¹HEGEL, G. W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 411 (comentário ao §272).

¹²¹²HEGEL, G. W. F. *Principios da Filosofia do Direito*, p. 251 (§273).

ao trabalho do *Espírito do tempo*. A Constituição é, sem dúvida, o produto da atividade racional da humanidade, mas esta, por sua vez, enquanto participa de algo maior, de uma razão maior, realiza enquanto seu destino a vontade do *Geist*, a divindade que se concretiza, no mundo, na forma de uma comunidade política racional. A Consituição reflete, pois, a razão no mundo político. Assim como o Estado, deve ser considerada divina na medida em que é racional, enquanto é, pois, o predicado da razão.

De um modo geral, atribui-se à influência da especulação trinitária de Joaquim de Fiore a concepção de que Deus se exterioriza historicamente na forma de organismos políticos. De fato, o simbolismo escatológico joaquimita havia sido introduzido na Alemanha pela ala dos anabatistas da Reforma. Tal tese já foi bem explorada pelos estudiosos e comentadores¹²¹³. Contudo, Hegel sofreu também considerável influência do misticismo judaico, como se verá.

¹²¹³Nesse sentido, por exemplo, Eric Voegelin considera a modernidade o fruto da revolução gnóstica. Ele explica o ressurgimento do gnosticismo no idealismo alemão de Hegel e Schelling, no positivismo de Comte, na filosofia de Nietzsche e no materialismo histórico de Marx. No caso desses três últimos, a redenção do homem e da sociedade é ainda mais dramática pois deve se dar de forma voluntarista. Daí porque Voegelin compreende o imanentismo do liberalismo como o princípio que desembocará no comunismo. Como a fé na transcendência espiritual requer um esforço maior, a imanentização do eschaton aparece como a cura da alma em busca da salvação terrena. A gnose por isso não apenas libertou o homem das incertezas da fé como resultou na redivinização do homem e da sociedade: seja no *homem virtuoso* do Renascimento, que alcançava a imortalidade por meio de obras literárias e artísticas; no sucesso econômico dos puritanos; nas contribuições de liberais e progressistas, no super-homem e no revolucionário comunista. A sociedade moderna é o espetáculo da autossalvação e o apocalipse da civilização. Para Voegelin, é a escatologia trinitária de Joaquim de Fiore que forneceu o conjunto dos símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna. O primeiro desses símbolos é a concepção de uma *sequência de três Eras das quais a última é o Terceiro Reino final*. Derivam desta concepção e constituem-se algumas de suas variações: a divisão entre história antiga, medieval e moderna; as teorias de Turgot e de Comte acerca das sequências das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual auto-reflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por fim, o simbolismo nacional-socialista do terceiro Reino. O segundo símbolo refere-se ao líder, e teve eficácia imediata entre os franciscanos espirituais, que viram em S. Francisco de Assis a concretização da profecia de Joaquim, que foi ainda reforçada, no renascimento, pela especulação de Dante acerca do *Dux* da Nova Era espiritual. Posteriormente, vemo-lo nos *homines spiritualis* e os *homines novi* do fim da Idade Média, do Renascimento e da Reforma; também, em boa medida, pode ser vislumbrado no *Príncipe* de Maquiavel. Na fase de secularização, ressurgem nos super-homens de Condorcet, Comte e Marx, os quais pululam no horizonte contemporâneo nas figuras dos líderes *paracéticos* dos novos reinos. O terceiro simbolismo, que por vezes pode confundir-se com o segundo, é o do profeta da Nova Era, que Joaquim encarna como primeiro exemplar. Conferindo validade e convicção à ideia do Terceiro Reino final, o profeta induz à crença de que o curso da história, em sua totalidade, é inteligível e acessível ao conhecimento humano. Tanto o profeta quanto a sua variação secularizada, o intelectual gnóstico, dizem possuir tal conhecimento por meio da revelação direta ou da especulação gnóstica. O quarto e último símbolo é o da *irmandade de pessoas autônomas*. Em Joaquim, a descida do espírito transformaria os homens em membros do novo reino sem mediação sacramental da graça, de modo que não mais precisariam da Igreja, pois trariam consigo os dons carismáticos necessários à vida perfeita. Este símbolo de uma Nova Era de monges que vivem em uma comunidade dos espiritualmente perfeitos sem necessidade de autoridade institucional prestou a muitas variações. Podemos encontrá-la, em diferentes graus de pureza, não apenas nas seitas medievais e renascentistas, mas na Igreja puritana dos santos. De um modo muito visível, vemo-la compor a base do credo democrático e, no misticismo marxista, no advento do reino da liberdade que coincide com o desaparecimento gradual do Estado. Algumas peculiaridades do caso do *Dritte Reich* e da profecia milenar de Hitler fazem dela especial e requerem uma análise diferenciada. Todavia, derivam do joaquinismo transmitido na Alemanha pela ala dos anabatistas da Reforma e do cristianismo joanino de Fichte, Hegel e Schelling. Já o toque nacionalista, que passa longe de uma especulação histórico-universal própria do idealismo alemão, foi acidental e, em parte, deriva de não ter sido formulado por filósofos de Escol, mas recolhido de um panfleto de Moeller van de Bruck – que o achou conveniente en-

4.3.1.2 Espírito Objetivo e misticismo judaico

Uma das “pistas” deixadas por Hegel, no prefácio, é a sua citação incompleta de uma passagem do Fausto, de Goethe, na qual Mefistófeles fala ao jovem estudante acerca do verdadeiro conhecimento que a *árvore da vida* pode fornecer. A pista indica que só a ciência mística, por assim dizer, permitiria superar a velha filosofia. Goethe, a quem Hegel reverenciava como mestre, não era apenas um estudioso da alquimia, mas também da gnose judaica¹²¹⁴. O conhecimento da língua hebraica levou Goethe, desde cedo, ao estudo da Cabala¹²¹⁵. Também Jacob Böhme, outra influência marcante de Hegel e de Goethe, era um cabalista cristão.¹²¹⁶ Desse modo, a supressão da parte final do verso de Fausto, citado por Hegel no prefácio da *Filosofia do Direito*, indica ainda uma referência “oculta” ao *saber rejuvenescedor* proposto evocador de ordem. Se, no Fausto de Goethe, tal saber é identificado com o misticismo cabalista, tal referência, por parte de Hegel, não se deve ao mero acaso.

De fato, já no *prefácio*, Hegel cita a boa autoridade de Goethe precisamente para tratar dessa “ciência” purificadora do pensamento viciado pelo sentimentalismo arbitrário e contingente da vulgar opinião:

Este remédio caseiro, que consiste em tornar dependente do sentimento o trabalho muitas vezes milenar do pensamento e do intelecto, talvez sirva para dispensar todo o esforço de cognição e inteligência racional dirigidos pelos conceitos do pensamento. Em Goethe (uma boa autoridade), Mefistófeles diz o que já citei noutro livro: "Se desdenhares da inteligência e da ciência, que são os dons mais altos da humanidade, entregas-te ao diabo e estás perdido"¹²¹⁷.

O *outro livro* ao qual Hegel se refere é a *Fenomenologia do Espírito*, obra de preparação à recepção do saber absoluto exposto na *Ciência da Lógica*. Na *Ciência da Lógica*, a influência do misticismo judaico ocorre por meio do cabalismo cristão de Jacob Böhme. Daí o curioso paralelismo entre *árvore da vida* e a *Ciência da Lógica*, exposto por Glenn A. Magee¹²¹⁸. De um modo geral, aponta Magee que a *Lógica* hegeliana emula a estrutura da gnose judaica representada na famosa *árvore da vida*. Sobre esse ponto, cabe aqui apenas observar que, na medida em que sua *Filosofia do Direito* é estruturada desde o *Conceito*, ela é

quanto trabalhava na edição alemã de Dostoiévski, quando encontrou a ideia russa de uma *Terceira Roma*. (VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, p. 87-88.). Acerca da influência de Joaquim de Fiore na filosofia hegeliana, fundamental também: LÖWITH, K. *O Sentido da História*. Edições 70; MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, especialmente o capítulo 7.4, “Joachimite mysticism and the end of history”, p. 236 e ss. CASANOVA GUERRA, Carlos Augusto. *Verdad escatológica y acción intramundana*. La teoría política de Eric Voegelin. Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, 1997.

¹²¹⁴Sobre Goethe e a alquimia, cfr. MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 57-61.

¹²¹⁵Cfr. SCHUTJER, Karin. *Goethe's Kabbalistic Cosmology*. Colloquia Germanica, Vol. 39, Nº 1, Themenheft: Goethe (2006), pp. 21-30;

¹²¹⁶Sobre Böhme e sua influência em Hegel, cfr. MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 36 e ss.

¹²¹⁷HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. xxx (prefácio).

¹²¹⁸Sobre o tema, veja-se o capítulo 5, “*The Kabbalistic Tree: the Science of Logic*”, em “Hegel and the Hermetic tradition” (p. 150-177).

o resultado da aplicação desse saber místico. Isso faz da obra, senão em sua origem uma teoria cabalística do Direito, ao menos o resultado indireto de uma ciência sagrada.

De qualquer sorte, a doutrina do Espírito Objetivo não só guarda correspondência “lógica” com a doutrina cabalista, como de fato a divindade do Estado proclamada por Hegel encontra paralelismo com o messianismo judaico. Entretanto, a influência do misticismo judaico no tema do Espírito Objetivo é apenas indireta, atribuída principalmente a Isaac de Luria¹²¹⁹.

Para Luria, o mundo físico precisa ser completado ou perfectibilizado por meio de um processo cósmico no qual o finito torna-se, dentro do infinito, a imagem fiel do infinito. Trata-se precisamente da abolição do que Hegel denomina de *mau infinito*. Essa ideia é denominada, por Luria, de Tikkun, e significa a restauração cósmica no final dos tempos, momento em que o homem restaura a sua queda na matéria transformando a matéria em luz, criando um mundo puro, na forma do estado de ser original, e em conformidade à luz de Deus. A tarefa do homem é, por isso, perfectibilizar-se a si próprio e construir um mundo moral, social e cultural no qual o ser material é usado como fim sancionado pela lei divina. O homem restaura sua estrutura espiritual pela observância abnegada dos mandamentos da Torah, que é, nesse sentido, o manual para restauração e completude da ordem divina decaída. A observância da Lei realiza a restauração (Tikkun), e o aparecimento do Messias é simplesmente a ativação dessa restauração¹²²⁰.

Desse modo, é o homem que dá o toque final ao projeto divino, entronizando completamente, na terra, o Deus que habita em Seu Reino dos Céus. As similaridades com as ideias de Hegel são claras. Hegel postula que o verdadeiro infinito (a Ideia Absoluta) “contém” o finito: a natureza é a reflexão ou determinação do Logos; é o “outro” da Ideia enquanto é ao mesmo tempo contida por ela. Mas a natureza é também uma forma imperfeita de expressão da Ideia Absoluta, algo como a “Queda” da Ideia. No Espírito, o ser natural, o homem, eleva-se da natureza imediata e vem a realizar, através da filosofia, sua verdade, *i.e.*, o ser eterno como unidade com a Ideia Absoluta, da mesma forma como Adam Ha-Rishon, o homem terreno, realiza sua identidade como Adam Kadmon, o homem divino primordial. Basicamente, é o processo que já se expôs acerca da assimilação do modelo divino. O homem despede-se ou despe-se da natureza e a transforma de acordo com o Sujeito cósmico, o Geist, e tem assim as suas paixões e inclinações purificadas pela conformação ao modelo “universal”, movimento no qual adquire uma *segunda natureza*. Contudo, o retorno à pura luz

¹²¹⁹Cfra. Bielik-Robson, Agata. *The God of Luria, Hegel and Schelling: The divine contraction and the modern metaphysics of finitude*. in: *Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God*. Editado por David Lewin, Simon D. Podmore, Duane Williams. New York: routledge, 2017, p. 32-49.

¹²²⁰MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 234.

da Ideia Absoluta não ocorre apenas pela mediação do logos. A filosofia é importante, mas junto à apreensão do mundo criado pelo pensamento é necessário, ainda, a obediência aos éditos do Estado divino, o guardião dos costumes e da Lei da Vida Ética¹²²¹.

A doutrina do Espírito Objetivo não possui apenas similaridades com a cabala de Isaac Luria, mas com a escatologia cabalística em geral, em especial com tratamento que os cabalistas dispensam à décima e última Sefirah, Malkuth ou Shekhinah. Malkuth (Reino, às vezes Glória) é concebido como feminino – em contraste com o “masculino” Tiferet – e frequentemente é referido pelo nome alternativo Shekhinah, ou “Presença Divina”. Analisando-se a gravura da Árvore da Vida, Malkhut lembra algo como extensão da Árvore, um tipo de apêndice. Isso não é acidental. Tal como o Espírito Objetivo de Hegel, Malkhut representa exatamente a divina presença no mundo: é por meio dele que Sephiroth atinge o mundo do tempo e do espaço¹²²².

Assim como Hegel, os cabalistas também consideram o *infinito* (Ein-Sof) como sendo idêntico ao *Nada* (Ayn). Embora Ein-Sof/Ayin seja indeterminado, e, portanto, não seja nem sujeito nem objeto, seu *telos* é o desenvolvimento de Si mesmo em um verdadeiro sujeito absoluto. Pois, para os cabalistas, “Deus queria ver Deus”, queria desde o início vir a ser completamente manifestação de Si pela aquisição da perfeita auto-consciência ou auto-relação¹²²³.

Esse “Eu” de Deus é identificado por muitos cabalistas como o Reino (Malkhut). Na cabala, a identificação do “Eu” de Deus (Malkhut) com a “Presença Divina” (Shekhinah, hipóstase ou personificação de Deus no mundo) significa que a imediaticidade divina está visível ou oculta em determinado lugar. Assim, concebe-se Shekhinah/Malkhut como “feminino”, veículo (vessel) que recebe todas as outras Sephiroth; e dado que Sephiroth são os momentos do Ser de Deus, então todos os momentos do Absoluto estão contidos dentro de Shekhinah, que por sua vez é concebida como ser no mundo. Desse modo, o momento final e superior do Ser de Deus é o próprio Deus habitando ou presentificando-se no mundo espaço-temporal¹²²⁴.

A última Sefirah apresenta uma função diferente das demais Sephiroth: é uma com todas as outras e ainda assim separada delas. O paralelo com Hegel é este: Shekhinah é como o Espírito Objetivo, o Deus efetivo; é a “realização” da Ideia Absoluta no mundo; é “um” com

¹²²¹MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 233.

¹²²²MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 234.

¹²²³MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 234.

¹²²⁴MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 234.

a Ideia Absoluta, mas a Ideia, como formal e eterna, está “separada” dela, pois mantém sua reserva de transcendência¹²²⁵.

Do mesmo modo que para Hegel o “Espírito Objetivo” é o reino das instituições e práticas sociais; para os cabalistas, a presença viva de Deus, *Shekhinah*, contém todos os atributos divinos e vem a existir no Templo de Jerusalém, o centro cultural, religioso e moral do povo de Abraão. Nos círculos gnósticos judaicos, a ideia de que a hipóstase de Deus ajudará o mundo terreno a superar a Queda é formulada na assim chama doutrina do *exílio de Shekhinah*. Diferentemente do Cristianismo, o cabalismo judaico, assim como a tradição hermética, compreende a redenção como um evento que ocorre dentro do tempo e do espaço: o fim do exílio de *Shekhinah* e conseqüente restauração da divina unidade em todas as áreas ou aspectos da existência. Esta concepção cabalista é muito similar à noção hegeliana do *fim da história* como fim do homem e do mundo, realizado progressivamente sobre a terra, por meio da presença de Deus, corporificado nas instituições (Espírito Objetivo)¹²²⁶.

Também a natureza *necessária* do sistema de Hegel é similar a de alguns cabalistas. Na concepção necessitarista de Hegel, a Ideia Absoluta – Deus em sua essência eterna – é abstrato e formal, demandando necessariamente sua completa realização ou atualização. Deus, para ser Deus, precisa realizar a Si Mesmo como Espírito. Também entre os cabalistas, como se disse acima, a realização da autoconsciência de Deus, o Ego ou Eu divino, emerge após o estado de identidade entre o Ser e o Nada (Ein-Sof = Ayin), através da relação absoluta entre sujeito e objeto¹²²⁷.

Desse modo, Deus não apenas desenvolve-se, como também o seu estágio final de perfeição implica sua autorreflexão, momento no qual, enfim, Deus está presente de forma imanente e misteriosa na experiência humana. Se Deus quer ver Deus; Deus, para ser Deus, necessita de sua hipóstase como Espírito Objetivo - *keneset Yisral*¹²²⁸.

4.3.1.3 A Unidade mística do Estado

Se para Hegel a divindade tem no Estado um lugar especial de sua manifestação, no Estado, por sua vez, existe um *tópos* privilegiado dessa manifestação: o monarca. Isso faz do conceito de Monarquia, na *Filosofia do Direito*, o mais difícil de ser compreendido. Hegel rejeita explicitamente as categorias do *entendimento* por sua incapacidade de compreender a unidade do *conceito* com o *imediato e natural* na pessoa do monarca. Tal unidade é comparável à unidade do conceito e da existência na famigerada prova ontológica (da

¹²²⁵MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 235.

¹²²⁶MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 235.

¹²²⁷MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 236.

¹²²⁸MAGEE, G. A. *Hegel and the hermetic tradition*, p. 236.

existência) de Deus (§280). A separação entre conceito e existência, no entendimento, impede a realização da verdade, unidade do subjetivo e do objetivo, do conteúdo e da forma. Com esse modo de inteligir, a *idea* aparece simplesmente como *crença*, e sua aceitação está condicionada à *fé*.

Mas Hegel é, acima de tudo, um opositor da concepção de que Deus seja inconcebível e de que a verdade seja inatingível. Antes, o saber de Deus (a Ideia filosófica) é apreendido especulativamente, e a verdade é esse saber realizado. Por isso, somente especulativamente é possível *inteligir* a unidade do conceito com a pessoa natural do monarca, que Hegel explica nos seguintes termos:

Esta passagem do conceito da pura determinação de si ao ser imediato e, portanto, à natureza é puramente especulativa e a sua descoberta é feita pela filosofia lógica. Essa é, aliás, a passagem que de um modo grosseiro se encontra da natureza para o progresso da vontade e que consiste em passar um conteúdo do domínio da subjetividade (como fim que se propõe) para a existência. Mas a forma particular que, tal como são consideradas, esta ideia e esta passagem adquirem é a transformação imediata da pura determinação de si da vontade (do conceito simples) num *isto* e numa existência natural sem a mediação de um conteúdo particular (uma finalidade de ação)¹²²⁹.

O conceito de Deus, Hegel o atingiu na Fenomenologia do Espírito; na Ciência Lógica, ele o expôs como uma ontologia formal, identidade entre o lógico-real e o metafísico. Agora, na Filosofia do Direito, Hegel usa esse saber (Conceito), no campo ético e noético, para expor a forma racional do Estado (Idea). Por meio do saber especulativo revelado, é possível realizar, como ele afirma, a operação de passar o puramente subjetivo à objetividade. O conteúdo desta transformação é mais extraordinário do que pode, à primeira vista, parecer. Aproximando analogicamente a prova ontológica da existência de Deus com a *profundeza da ideia*, Hegel realiza seu destino como o evocador da ordem. Em decorrência do acesso ao saber do *fundamento* (a obtenção do *Conceito*, o saber de Deus), evoca a imagem de tal saber realizando-se numa “pessoa” que tornará real o que é efetivo (a razão), ou seja, que realizará a ideia, o verdadeiramente efetivo.

Hegel, contudo, é muito discreto ao tocar nesse assunto, preferindo simplesmente referir-se a ele como o “transformar do conceito absoluto no ser, o que constitui na época moderna a *profundeza da ideia*”¹²³⁰. Por trás dessa frase, obscura devido à escassez de maiores informações, Hegel torna presente, à consciência do leitor da opus, a *idea* – a unidade do ser e do conhecer – realizando-se na “pessoa” imediata e natural do Monarca.

¹²²⁹HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 259-260.

¹²³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, p.267 – ed. Loyola (§280)

A divinização do Monarca não ocorre do modo como se entende ordinariamente a sacralidade. Ao tratar da essência subjetiva do Estado, Hegel afasta o elemento da fé e mantém, por assim dizer, a prioridade do conhecimento autoconsciente no Estado, que existe como a realidade ética autoconsciente do espírito, cuja forma é racional, distinta da autoridade e da fé (§270). A própria oposição entre crença e saber só diz respeito ao entendimento; especulativamente ela não subsiste. A divinização tem, por isso, o sentido de realização da ideia, de seu “verdadeamento” progressivo. E, como ainda se verá, a ideia é o sagrado (vontade divina) plenamente revelado e realizado.

Assim, como a atribuição da *essência do autoconhecimento* não pode ser aplicada a um ente abstrato (o “Estado”), mas apenas a um sujeito, então o *Deus efetivo* precisa de um veículo mediante o qual possa realizar-se. A pessoa natural em quem a personalidade do Estado é subjetivamente resumida não é, entretanto, o conjunto de individualidades da comunidade ética, mas, de fato e de direito, o monarca:

Mas só como sujeito e subjetividade é verdadeira, só como pessoas é verdadeira a personalidade, e numa constituição que alcança a realidade racional têm a sua encarnação real e separada para si cada um dos três momentos do conceito. Tal elemento decisivo, absoluto do conjunto não é, pois, a individualidade em geral, mas um indivíduo: o monarca (§279)¹²³¹.

Ao afirmar que a personalidade do Estado só é *efetiva (wirklich)*¹²³², que somente torna-se real, como pessoa, no e pelo monarca (§279), Hegel está se referindo, portanto, ao processo de “existenciação” do conceito. Enquanto Estado, compreende ele todos os momentos que compõem a totalidade ética, e por isso o monarca, ser-aí (natureza) do conceito, reúne (reunirá) em sua vontade todos esses momentos: “concebido [o Estado] como uma verdadeira totalidade orgânica em si mesmo desenvolvida, a soberania como personalidade do todo e na realidade conforme ao seu conceito existe como pessoa do monarca”¹²³³.

Se o Conceito passa à existência empírica (ao ser determinado), tal passagem depende, ainda, da apreensão especulativa (pelo conceito, lógica subjetiva) que permita “ver” a unidade da *idea* realizada na e pela vontade e consciência do Monarca. Não se trata, obviamente, de uma simples divinização. O *télos* do *opus* é o religioso em sentido etimológico, a “religação” das partes para a criação de uma unidade espiritual. O entendimento, por pensar dicotomicamente (categorias abstratas), não pode apreender essa façanha:

consciência do intelecto que não tem em si esta unidade e permanece na separação dos dois momentos da verdade apenas reconhece a crença nesta

¹²³¹HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 255.

¹²³²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, p. 366.

¹²³³HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 258.

unidade. Ora, se a representação do monarca é considerada como familiar à consciência corrente, mais se agarra o intelecto à separação e às consequências que ela oferece à sua perspicácia, recusando-se a aceitar que o momento da decisão suprema no Estado em si e para si (ou seja, no conceito racional) esteja ligado a uma realidade natural imediata. Por isso se afirma, primeiro, o caráter contingente desta união e, uma vez que a diversidade dos momentos é considerada como o racional, conclui-se que tal união é o irracional, a isso se ligando, depois, as demais consequências que dissolvem a ideia do Estado¹²³⁴.

A insistência de Hegel em perseguir o entendimento ocorre, em parte, devido à produção de fixação opositiva nas partes que compõem o todo do Espírito Objetivo, o que acaba fragmentando a soberania política, que deve ser una. A verdadeira ordem, a idealidade do Estado, é como uma *unidade alquímica do fixo e do volátil*¹²³⁵: envolve, de um lado, a dissolução e, de outro, a conservação das partes no todo harmônico (§276)¹²³⁶. Mas a mentalidade moderna, refém de uma dicotomia intrínseca, deduz a realidade por categorias de entendimento, e assim *entesa* o ser. Fixando as partes do todo, a ordem ética se degenera em contradições.

Se a consciência dividida produz vontades antagônicas, a consciência especulativa, por sua vez, apreende a unidade da vontade e é capaz de conceber a decisão final, que incumbe ao Monarca, como decisão *em si e para si*, objetiva e subjetivamente considerada. Por isso, embora seja a decisão de uma "única" pessoa (natural), a decisão do monarca é ao mesmo tempo de "todos" (da totalidade ética). Nessa idealidade, é decisão universal. Como tal, tem ela um papel importante no Império Germânico de Hegel. A unidade do Estado está ligada diretamente à soberania, à autodeterminação da vontade: "isso é o elemento individual do Estado enquanto tal, que ele mesmo é apenas *um*"¹²³⁷(§279).

Contudo, como poderia a vontade do Estado, enquanto decisão final (soberana), recair sobre o singular e o múltiplo ao mesmo tempo? Karl Marx, em comentário a essa passagem do § 280, afirma que Hegel realiza, na verdade, uma "magia":

Hegel diz que a conversão da soberania do Estado (de uma autodeterminação da vontade) no corpo do monarca inato (na existência) é, *no fundo*, a passagem do conteúdo em geral que a vontade faz a fim de *realizar* um fim *pensado*, de traduzi-lo em existência. Mas Hegel diz: *no fundo*. A diferença

¹²³⁴HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 260.

¹²³⁵Trata-se da dissolução das oposições fixas e manutenção das mesmas em um todo harmônico. Sobre o tema, cfr. o capítulo *La unión de lo fijo y volátil*, em AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*.

¹²³⁶No § 276 Hegel descreve a soberania de um Estado perfeito à luz da categoria alquímica da unidade do fixo e do volátil: "1) O caráter fundamental do Estado político é a unidade substancial como idealidade dos seus momentos. Nela: a) Se dissolvem e ao mesmo tempo se conservam os diferentes poderes e as diferentes funções, mas só se conservam quando a sua legitimidade é, não independente, mas determinada unicamente pela ideia do todo; devem eles abandonar o seu poder para formar a dinâmica articulação como os membros em relação à unidade simples do seu pessoal"

¹²³⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, p. 262.

peculiar que ele indica é, portanto, tão peculiar que suprime toda analogia e põe a *magia* no lugar da “natureza da vontade em geral”¹²³⁸.

A “magia”, como se viu na *Fenomenologia do Espírito*, é o *poder de transformar o negativo em Ser*; pois a realidade imediata, positiva, está em contradição com o conceito (abstrato), embora tenha como destino tornar-se racional pela adequação à razão, ou seja, realizar o conceito. Na dialética da formação do Estado, se há, de fato, alguma “magia”, ela é a transformação da realidade política (imediata, positiva) por meio de uma singularidade capaz de unificar em um corpo político ordenado o que, até então, era apenas um desejo coletivo (o conceito abstrato). Na pessoa do monarca, a vontade geral ganha, pois, existência imediata. Trata-se de uma etapa necessária à realização do fim racional na medida em que é o monarca, e não a massa amorfa, quem realiza o conteúdo racional do Estado, que a vontade coletiva, no fundo, aspira.

Embora como *fenômeno* ela tenha aparência de decisão de um indivíduo singular, no *fundo* ela é decisão de um indivíduo universal. Logo, ela não se confunde com a decisão do todo enquanto simplesmente um amontoado de singularidades, nem como decisão de uma única singularidade que exclui a coletividade. Trata-se, antes e acima de tudo, da unidade especulativa do *um* e do *múltiplo*, do monarca e dos súditos, mediada pelo elemento universal, a Constituição. A decisão do monarca, por isso, absorve e completa as vontades particulares, que são momentos da decisão final, concreta:

Foi, pois, o elemento fundamental da personalidade, abstrata no direito imediato, que se desenvolveu através das diferentes formas da subjetividade e agora, no direito absoluto, no Estado que é a objetividade plenamente concreta da vontade, surge como a personalidade do Estado, a sua certeza de si. É a instância suprema que suprime na sua unidade todas as particularidades, que interrompe a perplexidade sem fim entre as causas e os objetos, que conclui pelo *eu quero*, iniciando toda a ação e toda a realidade (§279)¹²³⁹.

Mas isso já é o Estado desenvolvido, quando a decisão do soberano está mediada pelos demais poderes do Estado (legislativo e executivo/judiciário), que são, cada um deles, *efetivos para si*. Porém, antes e fundamentalmente (no conceito simples), o monarca é quem efetiva o Estado, produzindo na realidade o que era *essente*. Em princípio, a soberania é apenas pensamento universal da idealidade; enquanto tal, existe apenas subjetivamente, como “*autodeterminação* abstrata da vontade”¹²⁴⁰. Essa autodeterminação supera sua abstração, e advém como *verdade* (adquire objetividade) não enquanto soma de individualidades, mas enquanto *um* sujeito. A multiplicidade das vontades é atualizada em uma única vontade, e a

¹²³⁸MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 54.

¹²³⁹HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 255.

¹²⁴⁰HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*, p. 262.

idealidade (soberania do Estado) adquire seu ser-aí. Apenas agora o poder do príncipe desloca-se para o momento propriamente final do ético, de encerramento do sistema sobre si mesmo. Enquanto é a personalidade que tornou realidade a aspiração da idealidade do Estado, o monarca decide por último, acima dos poderes que ele efetivou. Decide, pois, *absolutamente* (§279).

Nesse “eu quero” (que abole a instabilidade) reside o momento de formação da unidade ética. Ele é o sagrado recriado: o fim da crise e a formação do Estado racional. Como se trata de um evento prestes a acontecer, sua explicação possui algo de obscuro. Por esse motivo, Marx aponta como o “fundo” da soberania do Estado monárquico de Hegel uma operação “mística”. Tal “mistificação” Marx a discute do seguinte modo:

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: “Mas apenas como *sujeito* a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como *pessoa*”. Isto também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos. A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (*υποκειμενον*, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito¹²⁴¹.

O Jovem Marx enfrentava o enigma do monarca hegeliano, debatendo-se sobre o mistério de uma soberania que aparece ora essente, ora como sujeito real:

Assim, a soberania, a essência do Estado, é aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado¹²⁴².

Ao rejeitar o paradoxo (que se resolve na categoria da efetividade), Marx simplesmente adjetiva o esquema da soberania como mero “misticismo”, já que não concebe o monarca como o realizador da ideia. Ele questiona:

Fazendo abstração desse defeito fundamental da exposição, consideremos essa primeira frase do parágrafo. Tal como se apresenta, ela significa apenas

¹²⁴¹MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 1843. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas Marcelo Backes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 44.

¹²⁴²MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 44.

que a soberania, o idealismo do Estado como pessoa, sujeito, existe, é claro, como muitas pessoas, muitos sujeitos, pois nenhuma pessoa singular absorve em si a esfera da personalidade, nem um sujeito singular a esfera da subjetividade. Que idealismo de Estado seria este, que, em lugar de ser a real autoconsciência dos cidadãos do Estado, a alma comum do Estado, seria *uma* pessoa, *um* sujeito? Hegel não desenvolve mais a respeito nessa frase¹²⁴³.

Marx não capta completamente a operação que ele adjectiva como “mística”. Sua crítica, como se pode depreender, não apreende a conexão entre os momentos que constituem a soberania. Marx critica o fato de que ela apareça como consciência etérea (*Geist*), a substância mística, e, por fim, misticamente encarne na subjetividade singular do monarca. Para desvendar o mistério, basta simplesmente perguntar pela pessoa real a quem Hegel refere-se ao falar do “conceito” de monarca, isto é, qual a verdade para qual ele aponta? Hegel está tratando da realidade ou apenas de um conceito? Como Hegel não desenvolve nada mais a esse respeito, Marx, queixando-se em relação a isso, acaba simplesmente por declarar: “O que importa, para Hegel, é apresentar o monarca como o homem-Deus real, como a *encarnação real da Ideia*”¹²⁴⁴.

Ora, Hegel mantém-se silente acerca da pessoa do monarca porque, de fato, não está descrevendo uma pessoa real; tampouco está prescrevendo abstratamente como um monarca deve ser. Ele está falando desde o ponto de vista do “conceito”, logo, daquilo que “verdadeira”. Trata-se, por isso, do monarca *efetivo*, o realizador da ideia. Mas como a ideia não está (ainda) realizada, pois nem todo real é racional, mas todo o racional é *efetivo* (e torna-se real), então se pode supor que Hegel esperasse, na verdade, que *um grande homem* viesse a realizar seu plano de Estado. Obviamente, não poderia simplesmente declarar explicitamente isso, já que seria no mínimo embaraçoso para um filósofo aparecer publicamente como alguém que está proclamando a *nova era* e anunciando o novo Dux. Todavia, é isso o que se pode deduzir a partir da sua teoria do *grande homem*, o catalisador alquímico que, atraindo a vontade da massa, ou melhor, arregimentando-a, realizará “inconscientemente” o fim do Espírito do mundo, sendo reconhecido pelo povo como herói nacional. Eis a razão pela qual Hegel refere-se de um modo muito especial à opinião pública:

318 - Tanto merece, pois, a opinião pública ser apreciada como desdenhada; desdenhada na sua consciência concreta imediata e na sua expressão, apreciada na sua base essencial que na manifestação concreta só aparece mais ou menos perturbada. Em si mesma não possui ela a pedra de toque ou a capacidade de elevar a um saber definido o que tem de substancial, e, por isso, a primeira condição formal para fazer algo de grande e de racional é ser independente (tanto na ciência como na realidade). Pode-se estar certo de

¹²⁴³MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 44-45.

¹²⁴⁴MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 44-45.

que a opinião pública acabará por reconhecer esta grandeza e fará dela um dos seus preconceitos¹²⁴⁵.

Se a massa é violência cega que produziu o terror da Revolução Francesa, ela não deve ser simplesmente desprezada. Antes, ela deve ser dirigida para o fim racional, para a realização da substância. Citando um verso de Goethe, “Golpear a massa pode,/ nisso ela é respeitável: *julgar lhe cai miseravelmente*”,¹²⁴⁶ Hegel entendeu que era necessário deslocar o processo revolucionário da massa para o líder político. A independência da ciência, primeira condição formal para realizar o Estado, é a conquista já fornecida por Hegel. Falta agora aquele que realizará a passagem da *primeira* à *segunda realidade* (evocada por Hegel). Esse sujeito encarnará a aspiração da época (revelada por Hegel), reunindo com seu magnetismo as subjetividades para a execução de um mesmo fim: a idealidade do Estado. Esse *grande homem* não aparece explicitamente no texto da Filosofia do Direito, embora possa ser deduzido nas entrelinhas em várias passagens. Devido às anotações dos alunos, contudo, obtém-se a referência de Hegel ao *grande homem* em um único comentário, exatamente ao parágrafo supracitado:

En la opinión pública todo es falso y verdadero, pero encontrar lo verdadero en ella es cosa del gran hombre. Aquel que dice y ejecuta lo que su época quiere y expresa, es el gran hombre de la época. El hace lo que es lo interno y la esencia de la época y quien no alcanza a despreciarla, como la oye aquí y allá, nunca producirá lo grande¹²⁴⁷.

Dado a defesa da Monarquia hereditária, o *grande homem* da Filosofia do Direito de Hegel deveria ser, provavelmente, o então rei prussiano, Frederico Guilherme III. Diferentemente de seu pai, que era um rei místico e rosacruciano, o filho procurou modernizar a Prússia, na educação e na indústria, para fazer frente à França Napoleônica. Entende-se, assim, porque Hegel trata especulativamente o conceito do monarca como sendo a “transformação imediata da pura determinação de si da vontade (do conceito simples) num *isto* e numa existência natural”. Aliás, essa ideia acompanha Hegel desde sua juventude. Rosenkranz reportou que Hegel, em uma das introduções (entre 1801 – 1805) ao que ele chama de “filosofia especulativa no sentido mais estrito”, disse que ela “surge nas épocas de transição, nas quais a velha forma ética dos povos é totalmente superada por um novo.” Neste momento, Hegel ficou por um breve momento “absorto” ao retratar o *grande homem*, antes que voltasse a falar da educação filosófica de Alexandre, o Grande, pelas mãos de Aristóteles, relação que considerava um “*estereótipo*”¹²⁴⁸. A longa citação de Rosenkranz de

¹²⁴⁵HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p.290-291.

¹²⁴⁶HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*, nota de rodapé à página 291.

¹²⁴⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho: o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, p.372.

¹²⁴⁸*Appendix 2: The Report of Rosenkranz about Hegel's Philosophy of Spirit in the early Jena period*, p. 263.

uma das falas de Hegel revela bem o flerte entre filosofia e o poder. Basicamente, Hegel explica que a universalidade se desenvolverá como um todo, e que esse é um processo para o qual a vontade da natureza tende. Mas essa plenitude vem através de singularidades, grandes homens que congregam as demais consciências em seus empreendimentos. Todavia, se esses grandes espíritos querem trazer à tona o trabalho da universalidade de forma plena, devem tê-lo compreendido em sua totalidade; da mesma forma, devem compreender a si mesmos, livrando-se de sua particularidade assim como de toda a limitação. Desse modo, os “terrores do mundo objetivo”, junto com todos os “grilhões da realidade ética”, e, com eles, também todas as migalhas por estar preso a este mundo [ético], assim como toda confiança em um laço firme dentro dele, tudo isso deve ter “caído fora dele” [do grande homem], que deve, por isso, ser “formado na escola da filosofia.” A partir daí “pode despertar a forma ainda adormecida de um novo mundo ético inerte” e “sair para a batalha corajosamente contra as velhas formas do espírito do mundo”, do mesmo modo como “Jacó lutou com Deus”, “seguro [em sua própria mente] de que as formas que ele pode destruir são uma forma senil [do divino], e as novas formas são uma nova revelação divina.” Nesse empreendimento, ele pode “considerar todo o complexo de assuntos humanos como matéria-prima para sua apropriação”. A partir dessa “grande individualidade”, “forma para si mesmo seu corpo”. É uma matéria-prima “em si mesma viva”, e que “forma [por sua própria atividade] os órgãos tanto inertes quanto vitais para essa grande [nova] forma”¹²⁴⁹.

Revedo o projeto da Filosofia do Direito desde a perspectiva desses documentos de sua juventude, fica mais fácil entender a relação entre o saber fornecido por Hegel e a concretização do mesmo pelo grande homem. Sem essas informações, seria impossível decifrar o *télos* da opus do Estado Racional, destinado a servir de base intelectual para

¹²⁴⁹“These collected (*besonnenen*) natures have nothing to do but speak the word, and the peoples will hang upon them. The great spirits than can do this must, in order to be able to do it, be *cleansed* of all the peculiarities of the preceding shape [of ethical life]. If they want to bring the work to completion in *its* totality, they must also have grasped it in *their* whole totality. They take hold of it, perhaps, only at one end and bring it forward. But since nature wills the whole, it casts them down from the peak upon which they have placed themselves and puts others in their place; and if these, too, are one-sided, there is a sequence of singular agents, until the whole work is completed. But if it was the deed of *one man*, then he must have cognized the whole and thereby cleansed himself of all limitation. The terrors of the objective world, along with all the fetters of ethical actuality, and with them, too, all *alien crutches* for standing in this [ethical] world, and all reliance upon a firm bond within it—all these must have fallen away from him, i.e., he must have been formed (*gebildet*) in the school of philosophy. Starting from here he can rouse the still slumbering shape of a new ethical world to waking, and go forth into battle boldly against the old forms of the world-spirit, just as Jacob wrestled with God, secure [in his own mind] that the forms which he can destroy are a senile shape [of the divine], and the new forms are a new divine revelation. He can regard the whole complex of present human affairs as raw material (*einen Stoff*) for his appropriation. From it his great individuality forms (*bildet*) for itself its body. It is a raw material which is itself alive, and which forms [by its own activity] the organs both inert and vital of this great [new] shape. Thus it was—to cite the supreme example of a man who wove his own individuality into the web of destiny and gave it a new freedom—thus it was that Alexander of Macedon passed out from the school of Aristotle to become the conqueror of the world.” (HEGEL, G. W. F. Hegel. System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4), *Appendix 2*: The report of Rosenkranz about Hegel's Philosophy of Spirit in the early Jena period, p. 263-264).

legitimar o empreendimento do novo Dux. Compare-se, a respeito desse “estereótipo” (relação entre o saber e o poder), a seguinte frase do jovem Hegel, em que cita como “exemplo supremo de um homem que teceu sua própria individualidade na teia do destino e deu-lhe uma nova liberdade”: “foi assim que Alexandre da Macedônia passou da escola de Aristóteles para se tornar o conquistador do mundo”¹²⁵⁰.

Por isso, por trás do “misticismo” da soberania do Estado hegeliano há, de fato, uma “mística”. A subjetivação do Estado (do todo) na personalidade do monarca é o momento de concretização do *corpo místico* da nova (terceira) religião. Como essa unidade será formada, ver-se-á mais adiante. Por ora importa apenas entender que a unidade mística da monarquia implica em considerá-la em seu desenvolvimento completo, não apenas como a soberania de uma subjetividade singular, mas especulativamente como o vir a ser da unidade do *um e do múltiplo*.

Hegel, aliás, diz claramente que o monarca expressa o *conceito*; não é, por isso, uma simples determinação unilateral da *idea* (de Estado), como seria na monarquia antiga, mas o momento final que supera e guarda os demais momentos unilaterais. Absorvendo a cadeia de mediações da vontade, é, pois, a verdade; ou, simplesmente, ideia (o ético plenamente desenvolvido):

[...] é apenas com essa determinação [efetividade] é que o conceito é ideia, verdade. Uma assim denominada pessoa moral - sociedade, comuna, família, por mais concreta que ela seja dentro de si, tem apenas nela a personalidade de maneira abstrata, enquanto momento; nisso ela não chegou à verdade de sua existência. Mas o Estado é precisamente essa totalidade, no qual os momentos do conceito chegam à efetividade¹²⁵¹.

As particularidades da totalidade ética, a família, a sociedade (de mercado), não possuem sustentação isoladamente. Fora Estado, se desintegrariam. Reunidas em torno de seu monarca, encontram a realização e reconhecimento de seu Direito. O monarca hegeliano é, por isso, o grande articulador da totalidade ética. Graças a ele a ideia “verdadeira”. Seu Direito é, por isso, divino, já que seu fundamento é a própria fundação da ordem ética, a transformação do negativo em ser, a razão realizada.

4.3.1.4 O fundamento místico da Monarquia

Para que a decisão universal final seja obra da liberdade, é necessário que o príncipe não seja determinado por razões particulares. A legitimidade do poder que garante a

¹²⁵⁰ HEGEL, G. W. F. Op. cit. p. 263-264.

¹²⁵¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 263.

efetividade do todo ético não deve nascer, por isso, de um sufrágio. Antes, a determinação da majestade do monarca reside em um *não fundamento*, na própria natureza:

Ambos os momentos, em sua unidade indivisa, o si mesmo último da vontade, sem fundamento, e com isso a existência igualmente sem fundamento, enquanto determinação deixada com a *natureza*, - essa ideia do *não movido* pelo arbítrio constitui a *majestade* do monarca. Nessa unidade reside a *unidade efetiva* do Estado, que apenas é subtraída por essa sua *imediatez externa* e interna à possibilidade de ser reconduzida à esfera da *particularidade*, do seu arbítrio, dos seus fins e das suas maneiras de ver, à luta das facções contra facções pelo trono e à debilitação e à desintegração do poder do Estado¹²⁵².

Enquanto refletem as paixões, as decisões particulares constituem arbitrariedades, múltiplas contradições que, devorando-se umas às outras, ao fim e ao cabo “catabolizam” a ordem política, dissolvendo o todo de cima para baixo. No topo da ordem política não pode haver, por isso, dualidades ou dicotomias. Não é lugar para o entendimento, mas para a unidade da identidade e da diferença. Um estadista, por isso, deve mediar sua vontade de acordo com o fim universal, e o que garante a “pureza” dessa decisão é, pois, a ausência de qualquer constrangimento imposto por interesses particulares. Daí porque a imponderabilidade e incondicionalidade intrínsecas à decisão final residem, em última instância, na natureza, elemento neutro que determina, desde “fora”, a sucessão do trono. Esse aspecto (o acaso) confere não só impessoalidade ao momento de autodeterminação do Estado, de fechamento do todo sobre si mesmo, como também uma maior estabilidade política, já que determina a existência de uma subjetividade que está, por assim dizer, acima das demais. A própria palavra *majestade*, que provém de *major*, aumentativo de *magnus*, indica essa característica de contenção das partes, de absorção do menor pelo *maior*.

A monarquia constitucional hereditária elimina também a competitividade inerente às eleições, as quais envolvem interesses particulares que, cedo ou tarde, acabam por levar ao “cargo” supremo pessoas que pensam no seu próprio bem estar ou no de seu partido. A impessoalidade da sucessão evita, nesse sentido, a pessoalização da política. Se o monarca ou os governantes fossem eleitos, ou se o fundamento do governo fosse o contrato (social), os interesses particulares e plurais contaminaram o topo do sistema, o qual deve conservar-se íntegro. Evita-se assim que, no ápice da ideia, apareça a confusão do um e do múltiplo, a tirania de um vontade particular que substitui a universal.

Mas essas são razões utilitárias; não refletem o verdadeiro fundamento da monarquia. A *unidade do um e do múltiplo*, do monarca e dos súditos, só pode ser pensada especulativamente, “misticamente”. Por isso “o conceito do monarca”, diz Hegel, “é o conceito mais difícil para o raciocínio”. Ele ultrapassa o entendimento, “análise do intelecto

¹²⁵²HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p.267-268.

reflexivo que se mantém ao nível das determinações isoladas e só por conseguinte conhece causas, pontos de vista limitados e a dedução a partir das causas”¹²⁵³. Daí porque “*apenas* a filosofia *pode* considerar essa majestade de maneira pensante, pois todo outro modo de investigação, que não o do modo especulativo da ideia infinita, fundada dentro de si mesma, suprassume em si e para si a natureza da majestade”¹²⁵⁴. Ocorre que, curiosamente, a pessoa que deveria cumprir o requisito de ser a personalidade autoconsciente, permanece no esquema de uma obscuridade “autofundante”:

Ora, **este conceito [de monarquia]** não só *está* longe de ser deduzido como é o que começa a ser a partir de si. Por isso a conceitualização mais próxima da verdade é a que considera o direito do monarca fundado na autoridade divina, pois tal concepção implica o caráter incondicionado deste direito (§279)¹²⁵⁵.

Hegel mistifica a figura que deveria resumir a autoconsciência. O monarca “autoconsciente” possui um direito incondicionado cuja origem é, ao fim e ao cabo, eclipsada pela lógica especulativa, pela misteriosa “passagem do conceito da pura autodeterminação à imediaticidade do ser e, com isso, à naturalidade”¹²⁵⁶ (§280). Esse ponto cego do sistema ético de Hegel só pode ser descoberto desde a própria origem da cultura, o mais “antigo” das antigas coisas. Hegel, contudo, proíbe essa investigação: o direito divino é um direito originário *que começa a partir de si*. Apesar de ser a forma superior da racionalidade política, a culminância da ideia política, o conceito desenvolvido, etc, apesar disso tudo o monarca constitucional de Hegel permanece ligado a um obscuro conceito. Hegel apreende a ideia (política) desdobrada como unidade concreta especulativamente intuída na figura do monarca, mas não desvela a própria origem deste desenvolvimento.

Não obstante, a intuição desse desenvolvimento orgânico da ideia, própria de uma mente formidável como a de Hegel, é digna da mais alta importância para filosofia política. A hereditariedade do poder do príncipe funda-se no desdobramento do monarca primitivo, que, na forma do herói mítico fundador, é o início do ético, o modelo de vontade livre que, imitada, dissolve-se no todo. Contra a massa confusa é ele quem dá, originariamente, a forma da individualidade livre. É a partir desse líder que a ordem vem a ser em todos os seus desdobramentos, imediata e mediatamente: “O que é primeiro no aparecimento histórico de um povo é a independência, embora seja abstrata e desprovida de desenvolvimento exterior. É

¹²⁵³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 256

¹²⁵⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p. 268 (§281)

¹²⁵⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*, p. 256

¹²⁵⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p.266.

próprio deste fenómeno primitivo ter um indivíduo à sua frente: patriarca, chefe de clã, etc” (§322)¹²⁵⁷.

Nas próprias palavras que designam a liderança política, encontra-se o papel de modelo de vontade que o líder exerce. A palavra Rei, do latim *rex*, deriva do Indo-Europeu *reg-*, que significa “mover-se em linha reta”, por isso sua função de “dirigir, guiar, comandar, regular”. O rei dá sentido retilíneo à multiplicidade de intenções potencialmente conflitantes. Conforme o dicionário etimológico da língua dos povos Indo-europeus, de Pokorny, a raiz *reg* assume, em praticamente todas as variações linguísticas, um sentido ordenador, de onde advém: *right, rule, realm, correct, Reich, Recht, rectitude, recto, rector, rectum, rectus, regent, regime, regimen, regiment, region, derecho, direct, erect, porrect, porrete, rectangle, rectify, rectilinear, resurge, Risorgimento, real, regal, regulus, reign, rex, royal, régua, rogation, rogatory; abrogate, arrogate, derogate, interrogate, prerogative, prorogue, subrogate, supererogate*, etc. Em sânscrito, aparece em *rājā, rājan-*, de onde provém *marajá*, que também significa rei e regulador. É o mesmo sentido que se encontra para outras palavras que designam a nobreza. Duque, do Latim *dux*, significa “o que guia, líder”, e veio da língua dos povos originários, do Indo-Europeu *deuk-*, “guiar”¹²⁵⁸. Do latim “*dūcere*” e “*ēducāre*”, obtém-se sentidos comportamentais de modelar e influenciar, como educar, conduzir, abduzir, seduzir, induzir, traduzir, introduzir¹²⁵⁹.

Por isso, como a própria palavra indica, o *monarca* não é apenas o único que governa, mas o primeiro. Em grego, *mónos* significa *um*, que somado com *archía*, forma combinatória de *ἀρχός (archós)*, dá tanto o sentido de liderança e de governo, assim como de fundamento e origem. A palavra reúne em sua dupla significação tanto a encarnação da ordem na figura de uma pessoa como a sua própria gênese em um direito divino autofundante.

A partir da *realeza* do monarca a ordem jurídica (a vontade abstrata) torna-se *real*, sendo ele o articulador da totalidade ética.

4.3.2 Articulação real e diferença interna

A unidade subjetiva do Estado, no monarca, cumpre assim uma importante função libertadora, ligada à soberania, que Hegel expõe nestes termos:

“o sentido habitual que se deu nos tempos modernos à soberania do povo é a de que ela se opõe à soberania que reside no monarca. Nesta oposição, a soberania do povo faz parte dos pensamentos confusos, fundados numa

¹²⁵⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*, p.296.

¹²⁵⁸POKORNY, Julius. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary: A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Version 1.2, November 2002, p. 2474 e ss. Disponível em: <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/index.htm> . Acesso em 29 de junho de 2018.

¹²⁵⁹POKORNY, Julius. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*, p. 626.

bárbara concepção do povo. Sem o seu monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordens, etc”¹²⁶⁰.

Marx desfere uma dura crítica a esse parágrafo. Tentando escapar ao esquema que Hegel traçou, opõe à soberania “mística” da Unidade do conceito a sua própria concepção de soberania, fundada no povo. A “confusão”, diz Marx, está na cabeça de Hegel; não poderia estar, é claro, no “povo”¹²⁶¹. Ocorre que Hegel identifica no “povo” a massa amorfa da revolução, o populacho que não adquiriu articulação política nem desenvolveu, conseqüentemente, um *sistema de diferença*: autoridade, soberania, ordem, justiça, etc.

O monarca é mediador desse processo, pois encarna a primeira diferença do conceito, plasmada da distinção, inicialmente ainda exterior, entre o *um* e o *múltiplo*. Sem ela, haveria apenas a confusão do momento da identidade absoluta, dissolução em uma massa informe violenta, como já se viu na crise mimética da Revolução Francesa. Não se trata, por isso, de regressar do segundo momento do conceito para o primeiro, mas superar (ou sublimar) a diferença opositiva. No fim do processo, a diferença deve tornar-se interna na medida em que reflete a unidade coerente do conceito. Nesse caso, a decisão soberana já não é arbitrária. Como Hegel explica, arbitrária seria a decisão *particular* do soberano, estranha à do monarca constitucional, que não decide contra a universalidade.¹²⁶² Decisão que, de um lado, sem dúvida é “pura”, por ser distinta de todas as demais, mas, ao mesmo tempo, é também comum, pois respeita as deliberações político-administrativas e a Constituição. Pressupõe a decisão do monarca, assim, toda a cadeia de mediações de vontade que constituem o todo ético. Aliás, a “interdependência dos poderes é apresentada como condição de possibilidade da organicidade do Estado”, como explica Thadeu Weber, pois “o conceito inclui em si a unidade da diversidade e a racionalidade da Constituição se dá, na medida em que essa integração se realizar”¹²⁶³.

Hegel explicita esse ponto, é verdade, apenas nos comentários anotados por seus alunos. Talvez por isso tenha reinado tanto confusão sobre ao assunto. No comentário ao §280, ele expõe o papel (internamente) mitigado do monarca:

En una organización perfeccionada, sólo deben tomarse em la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es um hombre que diga “SÍ” y ponga el punto sobre la i, pues la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter no sea significativa. Más allá de esta decisión última, lo demás que corresponde al monarca es algo que pertenece a la particularidad, de la cual no se debe depender. Pueden existir por

¹²⁶⁰HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 257.

¹²⁶¹MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 44.

¹²⁶²Vide a nota de Hegel ao § 278.

¹²⁶³WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 151.

supuesto circunstancias en las que surge esta particularidad, pero el Estado no es entonces un Estado perfectamente desarrollado y no está bien construido. En una monarquía correctamente organizada el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo “yo quiero”¹²⁶⁴.

Também comenta a esse respeito no §279, que não deixa dúvida:

La representación concibe facilmente que el Estado es la voluntad perfectamente soberana que se determina a sí misma, y que a él le compete la decisión última; lo difícil es aprehender ese ‘yo quiero’ como persona. Esto no quiere decir que el monarca pueda actuar arbitrariamente, pues está necesariamente ligado al contenido concreto de los consejos, y si la constitución es sólida, su función se reduce con frecuencia a asentar su firma. Pero este nombre que él agrega es importante, en la cima más allá de la cual no se puede ir¹²⁶⁵.

A vontade dos súditos e a do monarca formam um círculo positivo, uma mediação interna não conflitiva. Entre elas não há contradição do segundo momento do conceito, apenas um paradoxo, pois a supressão da oposição está construída sobre um vir a ser e uma teleologia interna. É que a decisão (soberana) do monarca é o fim do ético, mas, ao mesmo tempo, o início, já que graças ao monarca o momento da sociedade civil “brotou” no interior do Estado. O individualismo da vida burguesa (que ganhará expressão nos direitos fundamentais) é, pois, cronologicamente posterior ao Estado (antiga monarquia), mas, logicamente, anterior a ele, na forma acabada da Monarquia Constitucional.

Uma vez constituída a soberania interna, os interesses privados se subordinam ao interesse geral. Essa é, aliás, a diferença entre monarquia feudal, caracterizada pelas oposições fixas de uma mera distribuição do poder central, e a monarquia constitucional, em que as diferenças estão dissolvidas e mantidas em um todo funcionalmente constituído.¹²⁶⁶ Obviamente que a passagem do momento da diferença (multiplicidade de vontades individuais da sociedade civil) para a universalidade do Estado envolve *sacrifício*. Trata-se da renúncia de bens e interesses privados para a formação da idealidade¹²⁶⁷ do Estado, que ocorre mediante o poder (soberano) do príncipe: “num estado de perturbação, quer de origem interna,

¹²⁶⁴HEGEL, G. F. W. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 430-431.

¹²⁶⁵HEGEL, G. F. W. *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 428.

¹²⁶⁶Hegel explica essa diferença na nota do §278: Na antiga monarquia feudal, o Estado existia decerto para o exterior, mas para o interior nem o monarca nem o próprio Estado eram soberanos. Por um lado (cf. § 273s), as funções e os poderes do Estado agrupavam-se em volta de corporações e comunas independentes, apresentando-se o todo mais como um agregado do que um organismo. Por outro lado, constituíam propriedades privadas de indivíduos, de modo que o que estes deveriam fazer em consideração do todo dependia sempre da sua opinião e capricho. (HEGEL, G. W. F. *Principios da Filosofia do Direito*, p 253.)

¹²⁶⁷Explica Hegel: “Manifesta-se esta idealidade de duas maneiras: no estado de paz, os diversos domínios e as atividades particulares prosseguem o seu caminho em vista da realização dos seus fins particulares, e há, de um lado, a simples necessidade inconsciente que transforma o trabalho em que cada um põe o seu interesse num contributo para a recíproca conversão e para a conservação do todo (§ 183a); de outro lado, há a ação direta do poder que continuamente os chama ao interesse geral e, por conseguinte, os limita (cf. O poder do Governo, § 289s) e lhes impõe prestações diretas para a conservação.” HEGEL, G. W. F. *Principios da Filosofia do Direito*, p. 254).

quer de origem externa, é a soberania que dita o conceito simples no qual se reúne o organismo que existe pelo sacrifício daquilo que, em outras ocasiões, é justificado.” Como é “aí” que, diz Hegel, “o idealismo do Estado alcança a realidade que lhe é própria”, então o monarca, enquanto líder bélico, tem um papel fundamental neste processo. Pois assim como a ordem política foi fundada, originariamente, pela vontade particular de singularidades, heróis míticos, reis e tiranos, do mesmo modo o monarca hegeliano é o mediador que propiciará a emergência do Estado, no qual os momentos da família e da sociedade civil, maturados pela história, ganharam sua figura conceitual e o reconhecimento de seu Direito: “A *soberania interna* (§278) é essa idealidade, na medida em que os momentos do espírito e de sua efetividade, do Estado, são *desdobramentos* em sua *necessidade* e *subsistem* enquanto *membros* do mesmo”¹²⁶⁸.

Para que esses desdobramentos se efetivem, é preciso antes haver uma unidade imediata do espírito, uma “vinculação *infinitamente negativa a si* na liberdade”, na qual se assume *dentro de si* “a diferença subsistente”, tornando-se “excludente” frente a um opositor: “Estado tem, nessa determinação, *individualidade*, que é essencialmente enquanto indivíduo e que no soberano é enquanto indivíduo efetivo, imediato”¹²⁶⁹.

O príncipe é o articulador dessa individualidade, pois o “ser-para-si excludente” aparece na relação com outros Estados. Nessa autonomia frente ao outro é que o *Espírito efetivo* tem *ser-aí*, o que constitui a primeira e mais alta liberdade de um povo (§322).¹²⁷⁰ Como é pela guerra que a efetividade do Espírito se mostra, então o monarca é indispensável para a ideia: os momentos (abstratos) se desenvolvem graças a essa primeira aliança guerreira. Hegel, aliás, censura aqueles que acreditam que coletividades (Estados mais ou menos independentes) pretendem “abandonar a sua independência perante outro Estado para com eles formarem um todo”. Na verdade, esses entusiastas do contrato, por assim dizer, “sabem pouco do que é uma coletividade e do que é o sentimento de honra de um povo independente”¹²⁷¹. Essa independência real requer a existência de um indivíduo à frente do processo de libertação, razão pela qual cabe ao monarca hegeliano, primeiro e antes de tudo, unificar o povo, para que então os momentos abstratos (teorizados por Hegel na Filosofia do direito) se tornem realidade. Pois, “o que é primeiro no aparecimento histórico de um povo é a independência, embora seja abstrata e desprovida de desenvolvimento exterior. É próprio deste fenômeno primitivo ter um indivíduo à sua frente: patriarca, chefe de clã, etc”¹²⁷².

¹²⁶⁸ HEGEL, G. F. W. *Filosofia do Direito*, p. 296, (§321).

¹²⁶⁹ HEGEL, G. F. W. *Filosofia do Direito*, p. 296, (§321).

¹²⁷⁰ HEGEL, G. F. W. *Filosofia do Direito*, p. 296, (§322).

¹²⁷¹ HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 296, (§322, nota).

¹²⁷² HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 296, (§322, nota).

Devido a dialética entre a *primeira* e a *segunda realidade*, entre o início e o fim do ético por meio do poder do príncipe, o conceito de monarca hegeliano é quase indecifrável; mas, de fato, trata-se de um processo no qual o monarca confere ser-aí aos momentos anteriores, ainda abstratos, graças primeiramente à formação da *individualidade* em uma aliança guerreira. A partir de então estão dadas as condições para a produção da unicidade do Estado: união “mística” do *um* e do *múltiplo* na forma de um “Eu quero”, vontade consubstanciada em toda a cadeia de mediações (constituição, leis, tribunais, administração pública, etc.).

Com isso, o déspota converte-se em monarca constitucional. O *despotismo* se caracterizaria pela confusão entre o singular e o universal (absolutização de uma vontade), enquanto a monarquia constitucional produziu diferenciação e respectiva suprassunção da vontade em uma unidade ideal. Entretanto, no princípio, ela surgiu como conceito simples, de forma imediata e rudimentar - a vontade de *um*. Passando da diferença opositiva à reconciliação na coerência do conceito desenvolvido, a diferença – entre o *um* e o *múltiplo* – torna-se interna, mediada pelo elemento neutro e comum, a universalidade da Constituição.

Está findada a oposição entre o monarca e seus súditos: a universalidade da Constituição integra coerentemente as vontades. No fechamento desse processo de mediação interna da vontade, o monarca ratifica com sua vontade pessoal a vontade universal (unidade do *um* e do *múltiplo*), impondo assim um limite que “encerra”, em duplo sentido, as controvérsias no interior do ético: absorve em sua *majestade* o jogo das vontades e, uniformizando-as, interrompe a incontinência da proliferação de vontades particulares contingentes.

Já que detém um poder conglobante, exerce o monarca a função suprema: o *katechon*.

4.3.2.1 Monarquia Constitucional - violência contida (*Katechon*)

O príncipe é, especulativamente, o articulador inicial e final da ideia. Ele funda a primeira e a última ordem política. Por isso a monarquia constitucional aparece, para Hegel, como o resultado de um processo de corporificação ideia de Estado (§273): “O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a ideia substancial atingiu a forma infinita”¹²⁷³. Concebida conceitualmente como a unidade das três formas de governo, i.e., monarquia, a aristocracia e a democracia, a forma final de Estado “contém” essas unilateralidades, que isoladamente não se sustentariam. No *conceito*, Hegel as organiza de tal modo que suas características não se excluem mutuamente, senão que

¹²⁷³HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p.247.

se mantêm coerentemente integradas: no Poder legislativo intervém *muitos* (democracia), no poder executivo intervém *alguns* (aristocracia) e no Poder do príncipe intervém, como última decisão, apenas *um* (monarquia).

Implicitamente, a ideia de governo monárquico constitucional de Hegel é “especulativa”; traduz a forma ideal do desenvolvimento completo da origem, abstrata em seu princípio e plenamente corporificada no fim:

A história deste aprofundamento íntimo do Espírito do mundo ou, o que é o mesmo, este desenvolvimento livre em que a Ideia liberta os seus momentos (e que não são senão momentos seus) como totalidades a partir dele e ao mesmo tempo os contém na unidade ideal do conceito, que é onde reside a razão real, a história desta verdadeira formação da vida moral é o objeto da história universal¹²⁷⁴.

Sabidamente, a monarquia sagrada é a primeira forma de governo conhecida pela humanidade. Início da ideia de Estado, é ainda incompleta como aparição imediata, mas orienta-se teleologicamente à satisfação da completa da ideia, desdobrando-se a si mesma nesse processo. Separa-se assim de seus momentos (democracia e aristocracia), que lhe aparecem imediatamente como oposições externas. Ao final, contudo, retorna plenamente atualizada, reconciliando as oposições que, “agora”, aparecem à luz do conceito como diferenças internas do desenvolvimento da ideia, i.e., como poderes interiores do Estado Monárquico Constitucional:

O fundamento da velha classificação das constituições em monarquia, aristocracia e democracia é a unidade substancial ainda indivisa, que ainda não chegou à diferenciação interior (a de uma organização desenvolvida em si) e não atingiu portanto a profundidade da razão concreta. Do ponto de vista do mundo antigo, esta divisão é verdadeira e correta; com efeito, esta diferença na medida em que está referida a uma unidade apenas substancial e anterior ao desenvolvimento absoluto permanece essencialmente extrínseca, pois começa por aparecer como uma diferença do número (cf. Enciclopédia, § 82a) daqueles a que deve ser imanente esta unidade substancial. Tais formas que, deste modo, pertencem a totalidades concretas diferentes têm na monarquia constitucional a função de momentos¹²⁷⁵.

A culminância deste processo está teleologicamente orientada à organização idealizada pela evocação de ordem. Retomando a concepção clássica do processo de transformação política - no qual cada forma de Estado degrada-se em uma versão desvirtuada que acaba sucedida por outra (nota do §347) - Hegel acompanha as teses de Gian Batista Vico (embora o não o cite), que compreendia no ciclo das constituições políticas um sentido progressivo. A monarquia original (a teocracia do Império do oriental) é seguida pela democracia grega (Império Grego), ainda incompleta por estar eivada de diferença - divisão em cidades-estados independentes. O Império Romano, por sua vez, surge como aristocracia.

¹²⁷⁴HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 247. (§273, nota).

¹²⁷⁵HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 247. (§273, nota).

O *governo de alguns* se dissolve no processo revolucionário em razão da *ausência de mediação* entre a esfera pública (universal) e privada, *confundidas* na forma de privilégios e arbítrios:

O princípio da aristocracia é a moderação porque nela começa a separação entre o poder público e o interesse privado. E como há, ao mesmo tempo, um contato imediato entre estes dois termos, a constituição aristocrática corre sempre o risco de cair no mais violento estado de anarquia ou de tirania, do que é testemunho a história romana¹²⁷⁶ (§273)

Historicamente, a República Francesa é a derrocada do antigo regime, mas o fracasso do governo revolucionário engendrou o momento propício à atualização do *império do pensamento, o império do Geist* que migrou para o solo alemão. Degenerando-se, a oclocracia prepara o surgimento da monarquia constitucional. O esquema das formas de governo, em sua forma virtuosa e degenerada, também é exposto por Hegel em seu *Sistema da eticidade*. O escrito de juventude revela a estreita relação entre religião e violência na constituição da ordem política. Na monarquia (antiga), a manifestação da realidade absoluta da eticidade reside em um indivíduo, e a religião precisa estar ao lado do monarca. Na democracia, a natureza divina está em todos, mas, por sua vez, a religião absoluta não está consolidada, pois se trata de religião ainda natural, de modo que o ético está vinculado à natureza. Mas, diz Hegel, a religião precisa ser puramente ética. A “fantasia da religião absoluta” é como a arte que produziu Júpiter, Apolo ou Vênus. Mas não se trata de uma arte de tipo homérica, onde os deuses representam elementos naturais (Júpiter ou Juno são o ar e Netuno é água). A separação que produzirá a ordem da religião absoluta precisa ser completa. Hegel encerra o *Sistema da eticidade* apresentando o modo como essa religião surge. Suas últimas palavras falam que o “movimento ético de Deus tem que ser absoluto”, não como mero “crime e debilidade”, tal como nos deuses de Homero, senão como “crime absoluto, a morte” – portanto, *nas entrelinhas*, como crucificação¹²⁷⁷.

A referência ao crime absoluto, o (auto)sacrifício de Deus, indica que Hegel via nas antigas formas de governo o *caput mortuum* da alquimia, abstrações unilaterais que morrem no processo alquímico de impressão da religião do absoluto, que viria no e pelo supremo sacrifício que precede a divinização. A dialética da dissolução das formas de governo, que se vê em Platão, é a imagem do movimento de preparação à fixação final do Espírito (objetivo). Na teoria platônica, a dissolução dos governos e os movimentos de corrupção no interior do corpo político são compreendidos à luz de sua teoria da mimesis: a adoção de maus modelos e a contaminação do mau comportamento levam às perturbações políticas, pois a Pólis é o

¹²⁷⁶HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 250.

¹²⁷⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. *System of ethical life...*, p. 177.

macro eu, o homem escrito em letras gigantes. As diferentes formas de governo e respectiva dominação de um grupo sobre outro resultam do jogo de forças espirituais e de inclinações mundanas e naturais na formação da personalidade dos jovens que compõem a futura a elite governante, e que como tal serão os modelos para os súditos, para o bem e para o mal. Da dialética mimética entre esses pólos (governantes e governados) surgem os conflitos que alteram a realidade política, cuja forma é impressa pelo modelo espiritual fornecido pelos governantes – tese que Hegel concorda¹²⁷⁸.

Como Hegel, Platão concebe a sedição, enquanto motor que engendra a transformação da constituição de um determinado estado político, como uma decorrência do processo de confusão. Evocando Homero, Platão relembra que origem da guerra civil é, precisamente, a crise mimética na forma mitopoética da mistura de diferenças: “Vindo o ferro a misturar-se com a prata, e o bronze com o ouro, resulta dessa fusão falta de semelhança, de regularidade e de harmonia, que sempre gera, onde se manifesta, a guerra e o ódio. Tal é a origem (...) da sedição, onde quer que apareça”¹²⁷⁹.

A reação à perda da diferença da crise mimética costuma aparecer, evidentemente, em vários níveis do ético. O pensamento “tradicional”, em especial, reage à indiferenciação *onde quer que ela apareça*, desde a fobia de espelhos e proibição de homônimos até as mais “complexas” confusões. Pode-se observar o fenômeno nos desejos em geral, especialmente de índole sexual e identitária - o repúdio à homossexualidade e ao travestismo, comportamentos que evocam a perda da diferença (crise mimética), que é o fundo de onde emerge o pré-conceito. Aparece, também, como reação à confusão mental (loucura) e lógico-cognitiva (indiferenciação de categorias de pensamento e purificação conceitual). Já no campo político, por sua vez, se pode observá-la na necessidade de classificação do corpo social (“raças” ou tipos de homem, em Platão), na diferenciação estamental (ou classes) separação de poderes, de divisão de competências e, especialmente, na recusa às formas viciadas de governo - pouco interessando qual sejam (tirania, oligarquia e oclocracia), desde que reine a confusão entre a vontade arbitrária (de um, alguns ou da maioria) no lugar da vontade universal.

Nesse ponto, Hegel era ciente da necessidade de afastar a confusão estamental em torno do objeto de desejo *compartilhado*, o poder, não só porque era um bom leitor de Platão, mas ainda porque identificou, no governo da Revolução Francesa, essa característica de perda da diferença, que se deu pela absolutização das partes do todo (uma holocracia). Para evitar a

¹²⁷⁸Hegel, em seu sistema de eticidade, concorda com essa dialética, embora não a desenvolva minuciosamente, nem cite a Platão: “Possible forms of a free government: I. Democracy. II. Aristocracy. III. Monarchy. Each is capable of becoming unfree: I. Ochlocracy. II. Oligarchy. III. Despotism. The external and mechanical element is the same. The difference is caused by the relation of ruler to ruled, i.e., whether the essence is the same and the form of opposition is only superficial.” (Hegel, G. W. Friedrich, 1770-1831. *System of ethical life...*, p. 176).

¹²⁷⁹PLATÃO. *A república*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000, p. 363.

particularização em torno do objeto, Hegel propôs uma unidade formal que, organicamente, mantém coerentemente as diferenças produzidas pelo entendimento abstrato:

Si, por el contrario, las diferencias existen por sí abstractamente, resulta evidente que dos elementos independientes no pueden constituir una unidad sino que tienen que provocar una lucha, por medio de la cual o bien se disuelve el todo o bien se reconstruye con violencia la unidad. Así, por ejemplo, en la Revolución francesa, en un as ocasiones el poder legislativo devoraba al llamado ejecutivo y en otras el ejecutivo devoraba al legislativo, circunstancia ante la cual no tiene ningún sentido formular una exigencia moral de armonía¹²⁸⁰.

Como o poder é o objeto de desejo compartilhado entre os singulares que compõem o estamento político, o erguer de barreiras entre os poderes é o papel que desempenha o entendimento. Mas a separação de poderes meramente contém exteriormente o mal, e por isso é insuficiente: acabam os poderes se autonomizando e, opondo-se fixamente, desintegram o Estado que apenas se salva, de forma precária (como na Revolução Francesa), pela dominação que um poder exerce sobre o outro.

Mas graças à organização final fornecida pelo conceito, o sempiterno movimento dialético de sedição, dissolução e fixação revelam-se apenas como etapas da produção da “Pedra Filosofal”, a “Trindade” política na qual a oposição sublima-se em diferença meramente interior. A monarquia constitucional assume, assim, a função de *Katechon*, violência que “contém” violência.¹²⁸¹ Trata-se de uma dupla “contenção”, tanto das formas políticas no interior de um todo organizado, quanto da sedição que leva à transformação política. Formada pelo trabalho do negativo, a Monarquia Constitucional passa a conter a negatividade (auto)excludente dos três antigos modelos de governo:

O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade (§ 272º), a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe¹²⁸².

O Estado é lógica e ontologicamente superior às partes, que só tem integridade na integração ao todo; nele se desenvolvem e se articulam funcionalmente apenas enquanto estão reunidas (idealmente) pelo princípio da soberania, pelo poder do príncipe. O todo ético

¹²⁸⁰HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 472 (comentário ao § 272).

¹²⁸¹Para uma explicação acerca do *Katéchon* enquanto sacrifício racional, ou a sistematização do sacrifício em um conjunto instituições de contenção do apocalipse, cfra, GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, op. cit., p.156 e ss; GIRARD, René. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*. Trad. Vasco farinha. Lisboa: Piaget, 2002, p. 229 e ss; PALAVER, Wolfgang. *Hobbes and the Katéchon: the secularization of sacrificial Christianity*. In *Contagion*. Innsbruck, vol. 02, Primavera – 1994. Disponível em <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf>. Acesso em 21 de maio de 2018.

¹²⁸²HEGEL, G. F. W. *Principios da Filosofia do Direito*, p 251. (§275).

resume-se no monarca porque nele o ético começa e termina. O poder do príncipe, por ser a encarnação da violência fundadora no interior da totalidade ética, medeia e absorve os demais poderes. Reveste-se o príncipe, assim, de “sacralidade”, não apenas porque detém a soberania, mas porque é o *senhor guerra*.

4.3.3 O Sacrifício Guerreiro: formação do Estado

No plano das relações externas, incumbe à *subjetividade única* decidir entrar em guerra contra outra totalidade ética:

329 - Orienta-se o Estado para o exterior, enquanto sujeito individual. Por isso fazem parte do poder do príncipe as suas relações com o exterior, a ele cumpre imediatamente comandar as forças armadas, manter relações com os outros Estados por meio de embaixadores, decidir da guerra e da paz e concluir tratados¹²⁸³.

Para evitar a contradição no alto comando da organismo ético, a decisão acerca da *guerra e da paz* recai, exclusivamente, sobre o poder do príncipe, a personalidade do todo que, quando decide pela ação bélica, mobiliza a totalidade ética para executar o *sacrifício guerreiro*. E esse papel está indicado no próprio significado da palavra príncipe. Antes de designar o filho do rei, a palavra Príncipe tinha um sentido mais “originário”, ligado ao papel que desempenha no esquema da violência mimética. Era “o que ia à frente” nas campanhas militares, o modelo da ação guerreira. *Princeps*, do latim, significa “o primeiro, o que vai à frente”, e vêm da junção de *primus* à raiz *capere*, “tomar, pegar”.

Pela mediação do príncipe, promove-se no interior da totalidade ética o retorno ao universal. Frente ao perigo de morte, esvai-se todo interesse privado. Agindo com uma só vontade, o todo ético reúne-se em torno do príncipe em face de um inimigo comum. Graças a esse fenômeno o Estado adquire individualidade, consolida internamente os poderes e previne o conflito intestino:

A idealidade que aparece na guerra como orientada para o exterior num fenômeno contingente e a idealidade pela qual os poderes interiores do Estado são momentos orgânicos de um todo constituem, pois, uma única e mesma idealidade, o que na aparência histórica se vê quando as guerras evitam felizes perturbações internas e consolidam o poder interior do Estado. Os povos que não estão dispostos a suportar ou a que repugna a soberania interior são conquistados por outros, e com tanto menos êxito e honra se esforçarão por conquistar a independência quanto menos capazes se revelarem de chegar a uma primeira organização do poder interior do Estado (morre-lhes a liberdade do medo de morrer). Os Estados que têm a garantia da sua independência, não nas forças armadas, mas em outras considerações - como acontece, por exemplo, com os Estados extremamente reduzidos em relação aos seus vizinhos -, podem existir apesar de uma constituição que

¹²⁸³HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 301.

nem no interior nem no exterior lhes garante a tranquilidade. Todos estes fenômenos se explicam por aquela identidade¹²⁸⁴.

Um povo não é ainda um Estado, mas pode vir a sê-lo. Um dos meios para que isso aconteça é a imitação antagônica de outro Estado. Aliás, sabe-se que o clima de rivalidade alimentou a relação franco-prussiana, já bem exasperada na época da Filosofia do Direito.¹²⁸⁵ A idolatria dos alemães logo se converteu em rivalidade aberta ao então modelo cultural da época. Como a relação entre os povos também é mimética, a Prússia de Hegel começou a se modernizar em reação à rival. Ainda em 1815, por exemplo, o então rei prussiano, Frederico Guilherme III, prometeu dar ao povo uma Constituição.

Como bom leitor de *Eumênides*, Hegel sabia que a guerra tem o poder de apaziguar os conflitos internos. Talvez esperasse que ela pacificasse a Prússia, e que pudesse servir também de pedra de toque para a formação da soberania interna que ainda faltava para a transformação do povo alemão em um Império. Já que a idealidade da guerra é a face externa da idealidade interna, a aliança guerreira criaria a individualidade necessária à formação do novo Estado. Sem crise, contudo, não há solidariedade necessária à formação do Estado. O fator da violência sagrada, pois, deve entrar em cena:

Uma significação superior, que já uma vez formulei (no estudo científico do direito natural), tem pois a guerra: a de que é ela que assegura a "saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas e, tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação em que os mergulharia uma indefinida tranquilidade, assim uma paz eterna faria estagnar os povos"¹²⁸⁶.

Dissolvente universal, a guerra abole a fixidez das soberanias locais, etapa necessária à passagem, no interior dos povos, da diferença opositiva à diferença articulada do conceito. De modo similar ao que o mecanismo do assassinato fundador realiza num nível básico (entre indivíduos e grupos rivais), a guerra o faz em um nível mais "complexo", entre povos ou totalidades éticas. O amontado de soberanias locais torna-se um Estado soberano, uma individualidade ética com poder central, em face a ameaça real ou potencial de um inimigo estrangeiro. A rivalidade política no interior de um povo é sublimada pelo desvio da violência para um alvo externo. Esse mecanismo, viu-se na tragédia favorita de Hegel, transforma as Fúrias em Benfazejas. Que Hegel compreendia esse fenômeno se pode ainda observar de sua nota ao parágrafo §328, em que teoriza o modo como a mudança de finalidade da vontade, por meio da guerra, converte a má ação (pessoal) em boa ação (impessoal):

Nota - Arriscar a vida é, sem dúvida, mais do que rezear à morte. Mas é também algo de simplesmente negativo, que não tem destino nem valor para

¹²⁸⁴ HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 298.

¹²⁸⁵ HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 298 (§324).

¹²⁸⁶ HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 297 (§324, nota).

si. O que há de positivo, a finalidade e o conteúdo, dá à coragem a sua significação. Os ladrões e os assassinos, que têm por finalidade o crime, os aventureiros, que têm por finalidade o que a sua própria opinião fábrica, também possuem a coragem de arriscar a vida. O princípio do mundo moderno - o pensamento e o universal - deu à coragem a sua forma superior: com efeito, manifesta-se ela como mecânica, não é o ato de uma pessoa particular mas sim dos membros de um todo. Não se dirige ela, por isso, contra indivíduos mas contra uma totalidade hostil, de modo tal que a coragem pessoal aparece como impessoal¹²⁸⁷.

Violência que expulsa violência, o mecanismo expiatório aparece reconciliado com a razão. Enquanto no mundo primitivo a reconciliação se dava em face do medo da morte em meio a uma crise generalizada, no mundo moderno a coragem tornou-se, como se depreende da observação de Hegel, um sentimento útil ao fim racional.

Hegel escreve imediatamente à queda do Sacro Império Romano Germânico. A quebra do antigo *cosmion* havia dividido a Europa em uma série de *cosmions*, processo que levou à formação das identidades nacionais e à escalada de violência entre elas. Nessa circunstância, a rivalidade mimética faz da guerra um momento ético (§324, nota). Como se trata de um conflito entre povos, o sacrifício guerreiro institucionaliza-se na forma de exércitos-cidadãos, cujo maior exemplo é o da França napoleônica. A introdução de exércitos permanentes e a respectiva formação de um estamento militar (§326) tornam-se uma necessidade, que para Hegel reside, em última análise, não nas vantagens e desvantagens que apresentam enquanto custo à sociedade civil, mas no *conceito da Coisa*, na própria natureza do ético que, na valentia guerreira, revela-se como a virtude formal, abstração da particularidade em doação de si para o outro (§327).

A associação da violência guerreira ao *sacrifício*, entendido como renúncia do *eu* em prol do todo (nota do §324), explica o rigor do estamento militar, que paradoxalmente é a suprema “*autonomia do ser para si*” na medida em que é o cumprimento mecânico de uma “*ordem externa*”: “a obediência total e renúncia do opinar e do raciocinar próprios”, “ausência do próprio espírito e a mais intensa e ampla *presença* instantânea do espírito e da resolução”¹²⁸⁸. Nesse sacrifício de si, o militar dissolve seu espírito no espírito universal para *efetivar* a soberania do Estado, “fim último absoluto e verdadeiro”¹²⁸⁹ (§328).

Compreende-se, assim, por que Hegel não considera a guerra como um *mal absoluto* (§324). Tem ela ainda um sentido mais profundo, sagrado. Por trás da aparência e contingências das paixões dos poderosos, existe na guerra uma “necessidade” secreta, uma astúcia que Hegel identifica com a Providência. Serve a violência à astúcia da razão, que a

¹²⁸⁷HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 300.

¹²⁸⁸HEGEL, G. F. W. *Linhas fundamentais da filosofia do direito...*, p. 300.

¹²⁸⁹HEGEL, G. F. W. *Linhas fundamentais da filosofia do direito...*, p. 300.

utiliza para a realização do fim universal: “no domínio moral objetivo, no Estado, este poder é arrancado à natureza, e a necessidade passa a ser um produto da liberdade, algo de moral”¹²⁹⁰. A violência guerreira justifica-se não porque seja justificável em seu fim declarado, meramente contingente, mas porque é obra de uma necessidade divina, providencial: “esta ideia, simplesmente filosófica ou o que se queira, constitui uma justificação da Providência e que as guerras carecem ainda de uma outra justificação” (§324)¹²⁹¹.

A guerra é um estágio necessário à formação dos Estados. Implicitamente, é a via para a formação do Império Germânico, que não se dará em um processo histórico cego, baseado apenas na força bruta (nota do §342). A violência ainda depende da razão. A razão divina, para os indivíduos envolvidos na trama da ação histórica, permanece oculta (§348), embora sejam eles, em suas subjetividades e vitalidades naturais, os instrumentos do Espírito do mundo na marcha para a efetivação do substancial (§279): “No termo de todas as ações, e até dos acontecimentos da história, encontram-se indivíduos que, na qualidade de subjetividades, realizam a substância (§ 279)”¹²⁹².

O desígnio último do mundo, a ordem dada pela Providência (nota ao § 343), é o que Hegel revela na Filosofia do Direito, como o destino do povo alemão. A Prússia da época, evidentemente, estava longe de realizar a substância, de ser o Estado que “desdobra-se para ser a imagem da razão” (§360)¹²⁹³. Quando Hegel escreveu sua Filosofia do Direito, o Estado alemão era apenas uma aspiração. Desde 1815, a Alemanha não passava de um conglomerado de 39 reinos independentes, reunidos em um liga, a Confederação Germânica, lideradas pela Áustria e pela Prússia. Nesse período, a Prússia sequer tinha Constituição, que só viria a ser outorgada em 1850. Entretanto, a Prússia apresentava as condições para ser o bravo Império da razão, pois, evidentemente, Hegel acreditava que o “Geist” havia migrado para a sua pátria. Afinal de contas, na História Universal, tudo tem o seu devido tempo: “não começa um povo por ser um Estado, e a passagem ao estado político de uma horda, uma família, um clã ou uma multidão constitui em geral a realização formal da ideia nesse povo” (§349). O desenvolvimento do Império é progressivo, mas graças a Hegel estão lançadas as bases para que os alemães realizem a passagem de uma liga de reinos a um Império dominante da história. Neste reino do espírito, a soberania será *objetivamente legal*, pois terá expressão *racional fixa* na forma da Constituição (§349).

De fato, impulsionada em parte pelo trabalho de muitos intelectuais, a Alemanha veio a unificar-se política e administrativamente, em Estado-nação, mas apenas em 1871, quase

¹²⁹⁰HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 297.

¹²⁹¹HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 297

¹²⁹²HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 310.

¹²⁹³HEGEL, G. F. W. *Linhas fundamentais da filosofia do direito...*, p. 313.

quarenta anos após o falecimento de Hegel. Curiosamente, Hegel havia “previsto” que tal formação não aconteceria sem violência - luta por reconhecimento e vingança (§349) - ou, melhor dizendo, que a violência envolveria essa formação. E sucedeu exatamente como previsto. Em 1862, o rei prussiano Guilherme I nomeou como seu primeiro ministro Otto von Bismarck, conhecido como o Chanceler de Ferro, passando a Prússia a liderar firmemente o processo de unificação. Investindo massivamente em força bélica, a Prússia organizou um poderoso exército e comandou as guerras contra a Dinamarca, Áustria e, é claro, contra a principal rival mimética¹²⁹⁴, a França, devolvendo a humilhação sofrida na famosa batalha de Jena, em que Hegel confessa ter avistado a alma do mundo na pessoa de Napoleão. Ao final dessas guerras, em 1871, Guilherme I foi então proclamado imperador da Alemanha.

Dado que em reação à França a Alemanha tornou-se, de fato, uma potência militar, então as palavras de Hegel sobre o mecanismo que propicia a formação de um exército cidadão profissional (§326) soam, surpreendentemente, proféticas:

“O objeto das questões entre Estados pode ser um aspecto particular das suas relações. A tais questões se dedica principalmente a classe particular destinada à defesa do Estado. Mas se o Estado como tal, se a sua independência corre um perigo, então é dever de todos os cidadãos ocorrerem à sua defesa. Se o todo assim se levanta em poder e se arranca à vida interior para se voltar para o exterior, então a guerra de defesa transforma-se numa guerra de conquista”¹²⁹⁵.

Impulsionado pela paixão e ação de grandes homens um povo vem a realizar heroicamente a substância, o Estado. A tarefa do Monarca hegeliano (§279) é ser o catalizador desse processo, realizando a vontade do Geist, a Idea, cujo plano final está, agora, revelado por Hegel:

“O desenvolvimento imanente de uma ciência, a dedução de todo o seu conteúdo a partir de um conceito simples (sem a qual, pelo menos, nenhuma ciência merece o nome de ciência filosófica) manifestam-se por um caráter próprio: um só e mesmo conceito, neste caso a vontade, que no início - porque se trata de um início - é abstrato, perdura mas produz as suas determinações só por si. Deste modo dá a si mesmo um conteúdo concreto”¹²⁹⁶.

Se a violência guerreira é necessária para o desenvolvimento da idealidade do Estado, o príncipe moderno é, como Hegel indica, a própria continuação do herói mítico fundador. Assim como o grande conquistador, Alexandre da Macedônia, imitava e competia em fama com o lendário Aquiles¹²⁹⁷, pode também o príncipe hegeliano cometer, no plano

¹²⁹⁴Cfra. GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*, Cap. 1-3.

¹²⁹⁵HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 299.

¹²⁹⁶HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 255 (§279, Nota).

¹²⁹⁷PLUTARCO. *Vidas paralelas* (VI): Alejandro, Cesar, Agesilao, Pompeyo, Sertorio, Eumenes.

Introd., Trad. e Notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo e Juan Manuel Guzman Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2007, p.13. (Biblioteca Clasica Gredos, 363)

internacional, violência alheia ao Direito. Faz parte da mimeticidade do príncipe ser o *Kriegsherr*, o senhor da guerra:

“É do direito absoluto da Ideia surgir das disposições legais e das instituições objetivas que provêm do casamento e da agricultura, quer a forma de tal aparecimento seja a de uma legislação, quer a de uma dádiva de Deus ou a de uma violência alheia ao direito. Esse é o direito dos heróis que fundam Estados”¹²⁹⁸.

Concebida como um instrumento da astúcia da razão, a violência está mistificada pelo sistema de Hegel. O mecanismo do bode expiatório, seja contra um inimigo interno ou externo, sempre se oculta em mistificações. Era o “destino” de Édipo cometer os crimes que o levaram a ser expulso de Tebas, assim como é o destino do povo alemão unir-se para a formação do Império Dominante, contra o qual os povos restam sem direitos.

Trata-se, ainda e mais uma vez, do fundo mítico da teoria da história de Hegel. Desde jovem o filósofo se interessou pela tragédia exatamente porque introduzia, no seio da contradição, a noção de reconciliação como obra do destino, elemento que faltava ao cristianismo tradicional. Diferentemente da noção apocalíptica da história, a tragédia das Eumênides, *imagem do absoluto ético* de Hegel, apresenta a reconciliação entre violência e razão. Assim, tal como a ordem iniciou com assassinato do bode expiatório, é agora o mesmo mecanismo que se vê em ação, na aliança e sacrifício guerreiro, para o cumprimento do destino: a formação da última ordem da história. A Filosofia do Direito é, pois, um *trabalho* dedicado à libertação do *Espírito do mundo* (§352):

“A verdade e o destino das ideias concretas dos espíritos dos povos residem na ideia concreta que é a universalidade absoluta. Esse é o Espírito do mundo. Em volta do seu trono, os povos são os agentes da sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor. Como espírito, é ele o movimento da atividade em que a si mesmo se conhece absolutamente, se liberta da forma da natureza imediata, se reintegra em si mesmo, e, deste modo, os princípios das encarnações desta consciência de si no decurso da sua libertação, que são impérios históricos”¹²⁹⁹.

Não há trabalho de magia ou de alquimia que não envolva algum tipo de sacrifício, real ou simbólico. Com a alquimia política de Hegel, deve suceder o mesmo. Que a filosofia especulativa seja concebida um trabalho “sacrificial”, o manuscrito original de conclusão do *Sistema da eticidade*, que Karl Rosenkranz teve acesso, assim como a anotação de sua leitura, de fato o revelam. Eles noticiam acerca do projeto ético do jovem Hegel, só terminado na Filosofia do Direito. Rosenkranz afirma que Hegel conclui sua Filosofia do Espírito ao final do Sistema Filosófico porque, inicialmente, procurava fazer da filosofia algo necessário à vida do povo, como um “suplemento ideal da guerra.” É que Hegel entendia que “somente a morte

¹²⁹⁸HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 312.

¹²⁹⁹HEGEL, G. F. W. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 312.

é trabalho absoluto, na medida em que suprime a singularidade determinada”, e, por essa razão, “o *valor militar* traz para a vida do Estado o *sacrifício absoluto*.” Àqueles “que não morrem lutando, resta a humilhação de não estar morto e de ainda poder ter o prazer egoísta de sua própria singularidade”, sobrando-lhes, em contrapartida, “apenas a especulação como a cognição absoluta da verdade, como a forma na qual a simples consciência do infinito é possível sem as determinações de uma vida individual independente”¹³⁰⁰.

A equivalência entre a morte no campo de batalha e a filosofia especulativa para a formação de um povo livre, mais do que a reunião entre logos em pólemos, é o supremo sacrifício, necessário à consumação do projeto do espírito do mundo¹³⁰¹. Para quem não doa sua vida em sacrifício no campo de batalha, resta ainda o auto-sacrifício, a morte de si no processo de purificação espiritual. A ascese ao “puro éter da Idea”, no qual o Eu independente morre para a formação do Eu universal (o Estado), é necessária para que o povo saiba que o logos, a palavra originária e criadora, foi ouvida. E que saiba assim que, enfim, o *fim* está consumado:

"The absolute consciousness of the individuals of the people, the living spirit of the same, must be pure, absolute, consciousness, absolute spirit both in respect of form and in respect of content; and the *spirit of the people* becomes spirit of the *natural and ethical universe*. Only then is the spirit absolute in its absolute self-equality, in the aether of its simple Idea [so that] the end of philosophy returns again to its beginning”¹³⁰².

4.3.3.1 O Direito absoluto do Espírito do mundo: Violência sagrada

O governo do mundo gira em torno desse misterioso Espírito do mundo. Para entender sua natureza *sagrada*, é preciso ler a referência que Hegel faz a ele no começo da Filosofia do Direito, precisamente no §30, em que associa o Direito, enquanto ser-aí do conceito absoluto, com o sagrado: “Só porque é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si, só por isso o Direito é algo de sagrado”. Em que consiste essa sacralidade? O Direito é sinônimo de liberdade porque é a manifestação do *Geist* no percurso de sua libertação, que envolve a elevação da pura imediação até o conjunto das mediações éticas: “A moralidade, subjetiva ou objetiva, o interesse do Estado constituem, cada um, um direito particular, pois cada um deles é uma determinação e uma realização da liberdade (§30)”. A liberdade, por isso, pode entrar em conflito consigo mesma quando as esferas de mediação, que pressupõem seus próprios interesses, opõem-se mutuamente. Nesse caso, a perda do *degréé* (enquanto perda da

¹³⁰⁰ Apêndice final ao Sistema da Eticidade relatado por Karl Rosenkranz, in: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit*, p. 178.

¹³⁰¹ VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*, p. 162-163.

¹³⁰² Palavras de Hegel, conforme anotação preservada por Rosenkranz. Apêndice final ao Sistema da Eticidade, in: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, p. 1770-1831. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit*, p. 178.

diferença) ocorre precisamente porque as esferas são colocadas no mesmo nível: “Só podem entrar em conflito [os direitos particulares e interesses de cada esfera] quando, por serem direitos, se colocam na mesma linha”(§30). Mas o conflito entre sociedade e o Estado é limitado porque “se subordina a outro elemento”, que instaura ou restaura a hierarquia porque detém, *de fato*, um Direito transcendente à confusão interna. Esse elemento é dotado de potência ilimitada. Hegel está falando do sagrado, que lhe aparece como *spiritus mundi*. Imponderável, superior e o onipotente, os direitos (e o Direito) subordinam-se ao ídolo de sangue, ao deus de violência ilimitada: “Só o direito do Espírito do mundo é absoluto e sem limites.”(§30)¹³⁰³.

O Direito só subsiste graças à violência exercida pelo Espírito do mundo, que é a pedra fundadora e conservadora da ordem. Tratando do direito estatal externo, Hegel explica sua função e, o que é mais importante para essa investigação, o modo como ele se “manifesta”. Diz Hegel que, nas relações entre si, os Estados comportam-se como particulares e, por conseguinte, têm “aquilo que há de mais mutável na particularidade”, ou seja, “paixões, interesses, finalidades, talentos, virtudes, violências, injustiças e vícios, mas elevado à mais alta potência que possa assumir”¹³⁰⁴.

Nessa superabundância de “particularidade”, cada totalidade ética está sujeita à acidentalidade. Não há Leviatã ou contrato social. O que se estabelece é “um jogo em que o próprio organismo moral, a independência do Estado estão expostos ao acaso”. Cada *espírito do povo* está limitado, e limitando uns aos outros. Trata-se de uma “dialética da finitude”: “Por isso os seus destinos, os seus atos nas recíprocas relações constituem a manifestação fenomênica da dialética destes espíritos enquanto finitos.” O que surge desse conflito, dessa dialética onde intervém o acaso e a “superabundância de particularidade”? A infinitude do Direito universal: “É em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo enquanto ilimitado, e é ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre *esses* espíritos o seu direito (que é o direito supremo) na história do mundo como tribunal do mundo”¹³⁰⁵.

A violência entre os espíritos constitui o caminho de libertação do Espírito do mundo. Em meio à guerra, esse misterioso espírito exerce seu Direito absoluto e ilimitado sobre as nações. Considerando que o destino do Império alemão é ser o Império dominante da história, então aqueles que padecem a violência do Direito absoluto estão destinados, no plano do Espírito do mundo, ao perecimento. Mas como se trata de um sacrifício, uma ideia dessas não pode ser explicitamente defendida. É preciso mistificar o mecanismo de modo que a relação

¹³⁰³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 32.

¹³⁰⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 306.

¹³⁰⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 306.

entre violência, destino (teleologia) e efetividade esteja conformada em um nível superior, “lógico”.

Esse esquema está exposto na Ciência da Lógica. A violência na efetividade (*Wirklichkeit*) é apresentada na terceira seção da *Lógica da essência*, em que a lógica dicotômica tende a alcançar a unidade do conceito: “a violência é a manifestação da potência”¹³⁰⁶. Dado que Hegel identifica a lógica com a metafísica, então a violência adquire estatuto divino, sendo pois a exteriorização (fenomênica) da potência do logos, a palavra criadora no caminho para a Idea. A substância, o originário, é somente (sua própria) causalidade: o substrato é substância passiva sobre a qual a causa age, enquanto potência negativa; age, portanto, sobre si mesma. A causa eficiente e a substância passiva formam um duplo (vínculo causal): o efeito (da causa) é posto como substância passiva. Sendo a substância passiva o outro (determinado) da causa, ela sofre nova ação da causa que a coloca em uma nova substância passiva, que a conserva e guarda (suprassunção). Como a causa eficiente age com violência, o que aparece como sacrifício de um outro é, na verdade, o sacrifício de si, e, especulativamente, autossacrifício. Aquele que sofre violência a sofre não apenas porque era possível que lhe fosse praticada, mas porque devia necessariamente sofrê-la. Mediante violência (aparência da potência), a substância passiva “sacrificada” – enquanto é o simples positivo ou a substância imediata – é colocada como o que é *em verdade*: um mero posto, aparência da imediaticidade que, enquanto um prévio ou condição, a causalidade eficiente, o “sacrifício”, remove dela. Em relação à “substância passiva”, diz Hegel, a “ação de uma violência exterior causa sofrimento apenas no que lhe é de direito” (*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan*).¹³⁰⁷ A violência é esse elo alquímico do aparecer da verdade, mediante o qual a substância passiva, que sofre a violência, torna-se, de fato, aquilo que ela “é”, aquilo para o qual desde

¹³⁰⁶“La violencia es la *manifestación de la potencia* o sea la *potencia como algo externo*. Sin embargo la potencia es algo externo sólo por cuanto la sustancia causal, en su actuar, es decir en ponerse a sí misma, está presu-poniéndose al mismo tiempo, lo que quiere decir que se pone a sí misma como algo superado. Viceversa, a causa de eso, el actuar de la violencia es también una actuación de la potencia. Es sólo un otro, presupuesto por ella misma, aquel sobre el cual actúa la causa violenta; su actuar sobre aquél es una relación negativa *consigo misma* o sea la *manifestación de ella misma*. Lo pasivo es lo independiente, que es sólo algo *puesto*, algo quebrado en sí mismo, una realidad, que es condición, y precisamente ahora es la condición en su verdad, es decir, una realidad, que es sólo una posibilidad, o viceversa un *ser-en-sí*, que es sólo la *determinación del ser-en-sí*, o sea es sólo un pasivo. Por consiguiente a lo que padece violencia, no sólo es posible hacerle violencia, sino que ésta *debe* serle aplicada. Lo que tiene posibilidad de violencia sobre otro, la tiene sólo por cuanto es la potencia de aquél, la cual allí *manifiesta* a sí misma y a su otro. La sustancia pasiva se halla por medio de la violencia, sólo *puesta* como lo que ella *es en verdad*; es decir, precisamente porque ella es lo simple positivo o sustancia imediata, por esto es puesta sólo para ser algo *puesto*; lo preexistente, que ella es, como condición, es la apariencia de la intermediación, que la causalidad activa borra de ella” (Hegel. G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 502-503.)

¹³⁰⁷HEGEL, G. W. F. *Werke: Wissenschaft der Logik: Theil 1, Die objektive Logik; Abthlg. 2, Die Lehre vom Wesen*, Volume 4. Berlin: Duncker und Humboldt, 1841, p. 229.

sempre já foi destinada a ser, pois “o *ser posto por um outro e o devir próprio são um e o mesmo*”¹³⁰⁸.

Como se trata do movimento do sagrado, a dialética da violência corresponde ao momento de formação do duplo (ou da simetria trágica), cuja dissolução da diferença precede a emergência da Idea. Hegel a formula logicamente como “ação recíproca” (efeito e contraefeito), que correspondente agora à fase da crise mimética na forma da vingança (o segundo momento, “dialético”, do movimento alquímico do conceito), caracterizado pela formação da má causalidade infinita, que se intensifica na preparação para o último momento. A ação violenta da substância ativa, incidindo sobre a substância passiva, retira esta de sua imediaticidade, mas uma vez determinada pela violência de um agente, o passivo passa a ser mediado pelo ativo, convertendo-se ele próprio em um ativo, como reação à violência sofrida. Gera-se a “ação recíproca” negativa, causalidade mútua de substâncias que se pressupõem e se condicionam reciprocamente, na qual cada ação-evento é um resíduo de imediaticidade, removido enquanto posto. A interação é a própria causalidade, é *causa sui*, como o mútuo sacrifício de Polinice e Etéocles na *Antígona de Sófocles*. A singularidade está determinada enquanto “o negativo como negativo”, de onde surge “a mesma identidade, que é a *universalidade*”, na forma negativa: “a negatividade idêntica consigo mesma”.¹³⁰⁹ Essa “simples identidade” entre o universal e o singular na forma negativa corresponde à contaminação da violência, cuja dualidade e círculo vicioso (mau infinito) se resolvem na unidade da ideia.

Em resumo, como aponta Vittorio Morfino, “a violência é necessária”, mas ela não é efetiva (*wirklich*), “não só pelo fato de que não é ela a atuar, *wirken*, e a produzir um efeito, *Wirkung*,” mas porque a violência “não é o motor do processo”, já que “seu acontecer é o efeito de uma ilusão de ótica produzida pelo último nível da lógica binária das categorias metafísicas [“*Wirkung und Gegenwirkung*”], ilusão de uma dualidade que se resolverá na unidade da ideia.”¹³¹⁰

¹³⁰⁸“Por consiguiente, a la sustancia pasiva, la acción de una violencia exterior le hace sufrir solamente lo que le compete. Lo que ella *pierde* es aquella *inmediación*, es decir, la sustancialidad *que le queda extraña*. Lo que *recibe* como *algo extraño*, es decir, al ser determinada como un *ser-puesto*, es su propia determinación. Pero, como ahora ella queda puesta en su ser-puesto o sea en *su propia* determinación, no queda con ello precisamente eliminada, sino que *sólo llega así a unirse consigo misma*, y así, en *su encontrarse determinada*, es *originariedad*. —Por lo tanto la sustancia pasiva de un lado queda *conservada* o sea *puesta* por la sustancia activa, y precisamente por cuanto ésta se convierte a sí misma en eliminada; —por otro lado, empero, es el *actuar de lo pasivo mismo*, es decir, el reunirse consigo misma, y el convertirse así en un originario y en una *causa*. El hallarse *puesta* por medio de otro y el propio *devenir* son una y la misma cosa.” (HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 503).

¹³⁰⁹HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 506.

¹³¹⁰MORFINO, Vittorio. A sintaxe da violência entre Hegel e Marx. In *Trans/Form/Ação*, vol.31, n.2, Marília, 2008, p. 23. Versão online disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n2/02.pdf>. Acesso em 28 de maio de 2018.

Poderá então Hegel dizer, agora na lógica do conceito, em relação ao processo mecânico real, que a “potencia, como *universalidad objetiva*, y como violencia *en contra* del objeto, es lo que se llama *destino*”.¹³¹¹ Dotada de finalidade, a violência aparece, agora no nível da Lógica subjetiva, como um sinal direcional sobre a estrada que leva da teleologia à Ideia. Do mesmo modo que na *Wirklichkeit*, na lógica subjetiva a violência também aparece sobre um umbral, no *Zwischen* entre objetividade e subjetividade, sobre a limitação desta dualidade antes que ela seja superada e retomada na unidade superior do conceito. Ela entra em cena no ponto de passagem entre objeto e sujeito, quando a objetividade atinge sua culminância, na *teleologia*, logo antes de se tornar subjetividade, ideia¹³¹². Aparece, pois, na relação entre o fim realizado e o meio:

“El hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta em medio, corno también que determine a otro objeto por medio de éste, puede considerarse corno una *violencia*, por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto, y los dos objetos son igualmente totalidades recíprocamente independientes. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga em la relación *mediada* con el objeto”¹³¹³.

A violência é o efeito da ação do fim sobre o objeto através do meio, ou, simplesmente, é a astúcia da razão: “el hecho de que el fin se ponga em la relación *mediada* con el objeto, e *interponga entre sí* y aquél un otro objeto, puede considerarse como la *astucia* de la razón”¹³¹⁴. A atividade é, então, ”o suprimir-se da aparência da exterioridade, um suprimir-se que pode aparecer como violência só se se considera o fim, o meio e o objeto exterior sobre o qual se exerce o fim como alteridades não mediáveis”¹³¹⁵. Assim, “na realidade, o fim realizado revela-se como o ponto que comanda a dialética destes três momentos, que pertencem ao realizar-se do conceito”¹³¹⁶.

O aparecimento na cena teórica, no meio da redefinição do conceito de finalidade, da expressão *List der Venunft*, que pertence a todo um âmbito diverso do sistema (espírito objetivo e filosofia da história) revela o esquema lógico da astúcia da razão na história: mecanismo que utiliza as paixões dos indivíduos para realizar o próprio plano universal. O processo teleológico nada mais é, portanto, do que a “*traducción* del concepto, que existe de modo distinto como concepto, em la objetividad; y se comprueba que esta traducción em un otro presupuesto es el fundirse del concepto, *por medio de sí mismo, consigo mismo*”¹³¹⁷. Pode, então, Hegel concluir que, “con respecto a la actividad teleológica”, “puede decirse que

¹³¹¹HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 634.

¹³¹²MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 23.

¹³¹³HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 657.

¹³¹⁴HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 657.

¹³¹⁵MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 25.

¹³¹⁶MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 25.

¹³¹⁷HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 658.

en ella el término es el principio, la consecuencia es el motivo, el efecto es la causa; que ella es un devenir de lo acontecido, que en ella sólo lo que ya existe alcanza a la existencia”¹³¹⁸.

Se o fim é o tornar-se do que se tornou, então, comenta Morfino, “a violência, como na dialética da *Wechselwirkung*, nada mais é que a ilusão de uma opacidade que foi colocada como tal para ser conduzida à transparência.” Assim, o “fim realizado comanda do ponto final do processo os movimentos do fim subjetivo, do meio e do objeto, servindo-lhes de peça sobre um tabuleiro de xadrez para levar a termo a própria estratégia”, de tal modo que:

“a violência não é senão um efeito ótico de quem observa de um ponto de vista limitado (neste sentido, é sintomática a expressão hegeliana “[...] *kann als Gewalt betrachtet werden*”), de quem olha para o finito sem considerar a unidade do processo, que é inteiramente permeado pelo conceito. Querendo nomear o sujeito deste olhar a partir do exterior, que apreende a violência no finito, sem penetrar a racionalidade englobante em que ela está inserida, poder-se-ia individuá-lo em uma faculdade, o intelecto, que mantém fixas as finitudes, sem penetrar sua vital relação com o infinito”¹³¹⁹.

Nessa teleologia, está apresentada a estrutura lógico-ontológica da historicidade. A violência, em todo caso, “é sempre exercida sobre aquilo que não tem mais realidade, vida, e portanto é eliminado como algo de inessencial ao processo”¹³²⁰. Assim:

“La exterioridad del objeto, que es independiente frente al concepto, y que el fin presupone para sí, se halla *puesta*, en esta presuposición, como una apariencia inesencial, y se halla también ya eliminada, en sí y por sí. La actividad del fin, por ende, es esencialmente sólo representación de esta apariencia y su eliminación”¹³²¹.

Aqueles que perecem pela violência são o *caput mortuum* no processo de impressão da Idea, no qual o originário – a razão universal – vem a ser superando o reino da aparência imediata. No fim do processo teleológico, o sacrifício do “meio” (ou do mediador) atualiza o fim, ou o fim se atualiza graças ao sacrifício de si: “En el fin realizado desaparece el medio, porque sería sólo la objetividad subsumida directamente bajo el fin, objetividad que, en el fin realizado, es como un retorno del fin a sí mismo”¹³²².

Por isso, subjetivamente considerada (na lógica subjetiva), a violência é apenas uma ilusão de ótica:

“no fundo, o ponto de vista que apreende a violência é ainda limitado, ilusório, como escreve Hegel na lógica subjetiva, “*..kann als Gewalt betrachtet werden*”, mas por uma faculdade como o intelecto que quer substancializar o momento particular sem inseri-lo no quadro da totalidade: os povos que sofrem violência são, de fato, privados de espírito, não

¹³¹⁸HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 659.

¹³¹⁹MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 25.

¹³²⁰MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 26.

¹³²¹HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 661.

¹³²²HEGEL, G.W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 661.

contemporâneos, dotados de uma forma de existência fantasmática, priva de vida, sobrevivências de um *Zeitgeist* já em ocaso na história do mundo.”¹³²³

A violência pode ser um truque de ilusão, mas as suas vítimas são reais. No plano das relações externas, mediante a guerra, o Espírito do Mundo manifesta-se em seu Direito Absoluto num povo que se torna o dominante, e que, como tal, tem o dever de aplicá-lo àqueles destinados a desaparecer. A violência que se liberta nesta interrelação (ação recíproca) entre os povos não é acidental. Na verdade, ela deixa transparecer, através do caminho da história do mundo, os “esplendores” do conceito. Se a “*Gewalt* da lógica se manifesta na forma histórica de *Krieg*”, comenta Morfino, então a violência se liberta “contra os povos que obscurecem a transparência do espírito de uma época”¹³²⁴. Quem sofre violência recebe aquilo que lhe aguarda no desenrolar-se do processo, o que lhe compete, o que lhe cabia desde a fundação do mundo: a vítima “vê escrita no seu corpo, como no célebre conto de Kafka, a sentença do *Weltgericht*.”¹³²⁵ Ao sofrer violência, os povos “não fazem outra coisa que tornar executiva a sentença do tribunal da história.”¹³²⁶

A logificação da violência corresponde à sua divinização. A ordem deste mundo é um truque em que o Espírito do mundo liberta-se pela violência e ao mesmo tempo a exerce como Direito absoluto, violência sagrada e ilimitada: a potência do deus que se manifesta no conflito entre os duplos, destinando um à vida e outro à morte. Mas como se trata da violência sagrada, então ela deve aparecer como apenas como ilusão de morte. Na verdade, a morte transforma-se em vida, já que o sagrado é, por definição, potência geradora de vida. O Direito absoluto do Espírito do mundo, longe de ser o sacrifício do outro, é a própria morte e ressurreição desse misterioso deus que se desmembra com o fim de se reintegrar. Em torno do seu trono, os povos nada mais são do que *veículos de sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor* (§352).

4.3.4 O sagrado atualizado

Conhecedor da filosofia antiga e da sabedoria mística, Hegel não só esteve sempre “próximo” do mistério dos mistérios, como também o traduziu logicamente. É ainda no tradicionalismo de sua filosofia, na parte rejeitada pelas interpretações secularistas, que reside a força de suas intuições, já que elas revelam a natureza propriamente sagrada da ordem cultural, presente na primeira e “última” ordem político-jurídica.

¹³²³MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 28.

¹³²⁴MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 28.

¹³²⁵MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 28.

¹³²⁶MORFINO, Vittorio. *A sintaxe da violência entre Hegel e Marx*, p. 28.

Com a argúcia que lhe é própria, Hegel compreende o devir de um modo por assim dizer “mistérico”, seja na confusão primordial entre o Ser e Nada ou no surgimento paradoxal da vontade soberana a partir da multiplicidade de vontades contingentes, fenômeno este que ele associa, com muita precisão, ao sagrado: (§279):

“Com efeito, o fim e o coroamento de toda a ação e de toda a realidade residem na unidade decisiva de um iniciador. Envolvida, porém, na confusão dos poderes, esta subjetividade da decisão tem de ser, por um lado, contingente na sua origem e aparição e, por outro lado, completamente subordinada. A decisão pura e sem mistura, destino que do exterior determina, só, aliás, pode ser encontrada nas culminâncias assim definidas; como momento da ideia, tem de entrar na existência, mas como raízes que estão fora do círculo da liberdade humana, contidas no Estado. Esse é o motivo por que se vai procurar a última decisão dos grandes problemas e dos momentos cruciais da vida dos Estados nos oráculos, nos demónios (como o de Sócrates), nas entranhas das vítimas, no apetite e vôo dos pássaros, etc.”¹³²⁷

O que essa passagem acerca do monarca (o iniciador ou fundador) indica é o aparecimento da ideia, a vontade divina, primeiro no sagrado transcendente. Antes de ser revelada na Filosofia do Direito como a soberania encarnada no monarca, ela teve seu surgimento obscuro no religioso arcaico, como decisão “pura” que aparece na qualidade de *diferença* em face ao caos e mistura de vontades, determinando desde “fora”, enquanto vontade divina transcendente, o que desde “dentro” é confusão.

No mundo primitivo, esse recurso a oráculos, adivinhos e ao sobrenatural resulta, em última instância, da contingência originária que forneceu o modelo de uma decisão impessoal, atribuída ao deus. Se a classe sacerdotal - que inclui desde magos e feiticeiros aos magistrados e conselheiros reais - busca realmente, no acaso, a verdade do “além”, revelada misticamente nas entranhas de animais sacrificados, isso não se deve a nenhum esoterismo inútil ou prosaico, tampouco a uma razão ardilosa que a suspicácia moderna insiste em ver em todo lugar. Antes, decorre de um elemento fundamental: de que *no princípio* a resposta ordenadora em face à crise mimética surgiu “misteriosamente” da própria confusão de potências, de um estado de absoluta indeterminação.

Mais do que apenas isso, tais decisões emulam ritualmente o esquema da violência sagrada que recaiu *espontaneamente*, em meio à confusão, sobre uma vítima aleatória que *despontou* contingencialmente da massa amorfa. Não por “acaso”, mas por necessidade de repetição ritual do evento fundador, vê-se essa característica de imprevisibilidade resolutiva ser reproduzida em certos ritos protojudiciários que vigoraram em algumas legislações

¹³²⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 258.

bárbaras durante a Idade Média¹³²⁸, especialmente nos ordálios, conjunto de formas rituais em que a decisão acerca da culpa é determinada não segundo os ditames da razão, mas por fatores “puramente” contingentes¹³²⁹.

Para Hegel, essa prática – de uma busca do fundamento último no sagrado – decorre do próprio desconhecimento do mistério originário, já que é da natureza da ideia aparecer, *em princípio*, incompleta, como um vislumbre. Na Antiguidade, diz o filósofo, os homens buscavam nos ritos de sacrifício e oráculos o fundamento de suas decisões porque “ainda não tinham o poder de desvendar a decisão na interioridade do mundo humano”. Com o progresso da razão, contudo, os homens viriam a alcançar a “profundidade da consciência de si”, tendo em Sócrates o iniciador de um movimento “que levaria a vontade a deslocar-se do além para si mesma e a conhecer-se no interior de si mesma”. Nesse processo, a vontade divina, antes oculta, torna-se plenamente conhecida; revelada, é claro, por Hegel. A transcendência original passa à imanência, realizando-se no todo ético, ainda que resumida, ao fim e ao cabo, na pessoa do monarca, “culminância do conceito de vontade”, a “real liberdade da ideia”, “certeza suprema ao determinar-se a si mesma”¹³³⁰.

A ideia não apenas fez sua aparição nas formas obscuras do sagrado. Sua culminação depende, ainda e fundamentalmente, da estrutura que o sagrado propiciou. Graças à *transcendência do social* (Durkheim), no mundo primitivo a decisão mística ou oracular, baseada num suposto destino determinado exteriormente pela vontade divina, pode de maneira eficaz dirimir o conflito interno sem, com isso, macular o executor imanente da resolução. Não por acaso o destino dos heróis trágicos está sempre “previsto”, ou melhor, previamente justificado, sem que isso importe na culpa de seus algozes, isentos de qualquer responsabilidade. A expulsão do Rei Édipo, por exemplo, dá-se em face de “crimes cometidos”, que curiosamente já estavam “profetizados”, legitimando previamente a punição. Da mesma forma, foi o profeta Calcas que sugeriu, à Agamenon, um remédio amargo para o sucesso da expedição bélica, legitimando o sacrifício que aplacaria a crise da insubordinação militar. Que o sentido da palavra *hipocrisia* tenha deixado de ser relacionada à decisão de tipo

¹³²⁸Cfra. BANDEIRA DE MELLO, Lydio Machado. *O direito penal hispano-luso medieval*. Belo Horizonte: UFMG, 1960. p.64. Para um estudo da superação do sistema de resolução sacrificial medieval pelo do Tribunal do Santo Ofício, vide: BARBOSA, Milton Gustavo Vasconcellos. Deslocamentos Semânticos: acusação e Inquisição. *Revista Duc In Altum Caderno de Direito*, vol. 6, nº10, jul.-dez. 2014, p.159-193.

¹³²⁹Segundo René Girard, a aleatoriedade da resolução sacrificial é, também, o princípio dos *jogos de azar*. René Girard, aproveitando a investigação de Roger Caillios (*les Jeux et les hommes*), que divide os jogos em quatro tipos, organiza essa classificação de acordo com os quatro momentos principais do ciclo ritual, na ordem de seu desenrolar: 1) jogos de imitação, mímicas, mascaradas, teatro, etc; 2) jogos de competição ou luta (*agon*) como a corrida a pé, o boxe, etc, que correspondem ao conflito dos duplos; 3) jogos de vertigem (do grego *ilinx*), que consistem em girar rapidamente em torno de si mesmo, as cabriolas, etc, que correspondem ao paroxismo alucinatório da crise mimética; 4) finalmente, os jogos de azar, que correspondem à resolução sacrificial. (GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 126.)

¹³³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 259.

oracular e profética e passado a significar a externalização contrária à intenção interna do executor da vontade divina revelada, explica a progressiva destituição da autoridade do sagrado, que já se viu resplandecer na denúncia do dolo no sacrifício de Ifigênia, na Oresteia.

No monarca hegeliano, essa estrutura mantém-se em uma forma invertida, cabendo ao poder do príncipe a “expulsão” (decisões legais, administrativas e militares), embora ele próprio esteja, *a priori*, isento de qualquer responsabilidade resolutiva, já que eventual falta deve ter por origem um erro deliberativo ou administrativo, cuja responsabilidade é dos conselheiros e membros do governo, e nunca da decisão subjetiva última, que deve ser livre de mácula (§284). Se Hegel preserva tais características no monarca, é porque a base do sistema ainda depende do cume, o ponto fixo que é, de fato, o lugar do sagrado:

“Mas esta última determinação de si só pode pertencer ao domínio da liberdade humana quando se encontra na posição de uma culminância em si mesma isolada e superior a toda a particularidade e a toda a condição. Só assim ela será de acordo com o seu conceito”¹³³¹.

É desde a estrutura “diferencial” da violência sagrada, de uma *hierarquia* posta pelo *hierós* (*ἱερός*), que a vontade do Monarca pode ser efetiva. A vontade soberana está, por assim dizer, montada no sagrado, impregnada de sacralidade. O princípio de ordenação conferido pela diferença hierárquica reside exatamente na capacidade de permitir que a vontade flua sem contradições entre o superior e o inferior. A vontade do modelo (tirano) é tanto adotada servilmente, por prestígio, quanto obedecida por imposição. Desde essa estrutura, o poder político-militar pode organizar-se em estamento, como sistema de diferenciações internas, na qual o *comando* “contém” o conjunto de subdivisões do mando. Em geral, os títulos nobiliárquicos designam a rede de diferenciações internas dessa estrutura. Em sentido etimológico, por exemplo, Conde (lat. *comes*, formado por *com* mais *ire*) significa o “servidor, companheiro” que “vai junto” com o chefe. Imediatamente está o visconde, de *vicecomes*, aquele que está no lugar do conde.

A diferença hierárquica produz, obviamente, um efeito “diferante” em relação ao conflito intestino. O soberano não tem rivais em vontade. Só pode tornar-se realmente um rival do monarca aquele que estiver em condições de igualar-se a ele em poderio ou, ainda, se estiver suficientemente “próximo” para conseguir traí-lo.¹³³² Mas o poder do monarca

¹³³¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 259.

¹³³²Mais do que os trágicos, é Shakespeare quem nos fornece a imagem de que é de dentro do próprio círculo real, entre os familiares e pessoas mais próximas do rei, que ocorrem as altas traições. São também os líderes políticos e ditadores os mais propensos a sofrer de paranoias, mal que tende a levá-los a perseguir e eliminar pessoas de seu próprio séquito, tomadas indistintamente por rivais, reais ou potenciais. Pois não é da massa que provém diretamente as conspirações políticas e as revoluções, mas de *ambiciosos*, de rivais que já andam às voltas dos poderosos, no *âmbito* de seu poder. São também os próprios amigos de Jó que jogam a massa contra o ídolo. (Cfra, GIRARD, René. *Shakespeare: teatro da inveja*. Tradução Pedro Sette-Câmara, São Paulo: É Realizações, 2010.)

hegeliano de fato não tem páreo. Sendo o detentor da violência sagrada, cabe a ele tanto ratificar as condenações criminais dos tribunais, na condição de *última violência*, quanto a de impedi-las, pela concessão da graça (§282): “Da soberania do monarca promana o direito de agraciar os criminosos, pois só ela possui aquela realização do poder do espírito que dá como não-acontecido o que aconteceu e anula o crime no esquecimento.”¹³³³ Como o monarca encarna o sagrado, é fácil perceber porque detém essa competência, que “é uma das mais altas maneiras de reconhecer a majestade do espírito.” Pertence ao monarca, diz ainda Hegel, as “aplicações ou repercussões de uma esfera superior sobre uma outra que a precede”, afinal, o campo da *determinação empírica dos fatos*, o *juízo* próprio do poder judiciário, é lógica e hierarquicamente inferior ao poder do príncipe, e por isso situa-se o Tribunal, enquanto subsistema, na esfera do sistema da sociedade civil, e não no Estado (a unidade concreta do todo ético). Então o ilícito criminal, enquanto ofensa à coletividade reunida soberanamente, na verdade é um ataque à pessoa do príncipe (§282, nota), pois ele é a personalidade do todo, e como tal pode exigir o sacrifício do criminoso (mediado pelo tribunal) ou, ainda, perdoar a ofensa, caso em que a decisão já não requer nenhuma mediação ou fundamento, senão sua própria subjetividade soberana.¹³³⁴

O que Hegel entendeu melhor do que qualquer pensador moderno é o fato inescapável de que, sem a violência soberana do príncipe, o Direito (acordo e promessa) não garante a ordem na sociedade. Longe de ser o poder judiciário o Guardião da Constituição, como se costuma ouvir, Hegel não recusaria em admitir, como qualquer realista político, que antes de qualquer preceito moral é ainda a violência soberana das forças armadas a verdadeira guardiã da ordem jurídica em sua totalidade, ainda que ela só apareça, explicitamente, em tempos de crise, quando chamada a fazer valer as normas, para *normalizar*.

Sendo o monarca hegeliano aquele em quem se resume o conceito, ele detém a vontade “separada”, o sagrado que se tornou imanente em uma singularidade. Graças a ele, a liberdade da ideia tem *efetividade*. Significa dizer que os momentos que compõem a liberdade humana, os momentos éticos teorizados na filosofia do direito, tornam-se reais graças à realeza do monarca. O sagrado, etimologicamente, significa *violência vital*. É ainda essa força “presente” no poder do príncipe que dá vida ao organismo ético, o desenvolve em uma totalidade e o conserva em todos os seus momentos.

Culminância da autoconsciência, o soberano já não necessita buscar no transcendente o fundamento das decisões de Estado. A revelação já não é fornecida pelos conselheiros místicos do rei, mas pelo evocador que tornou presente a forma ideal da ordem, misteriosa

¹³³³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 262.

¹³³⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 263.

Pedra oculta no temporal e no passageiro, que o conceito atravessou “a fim de encontrar a pulsação interna e sentir ainda sua batida mesma nas configurações externas”¹³³⁵.

Assim, dado que as instituições teorizadas por Hegel são corporificações do conceito, e dado que o Estado é efetivo no monarca, que expressa o conceito, então a Filosofia do Direito apresenta implicitamente a dialética entre o revelador e do realizador da suprema ordem, entre o profeta e o *Dux*. No corpo místico da Monarquia constitucional, todas as formas de governo se resumem e se atualizam; os três estamentos que compõem a *ideologia tripartite* dos povos indo-europeus – guerreiros, juristas e artesãos – não mais se opõem; e os momentos da família, da sociedade e do Estado estão desenvolvidos de um modo harmônico. À luz da razão eterna, Hegel termina, no plano da revelação divina, o trabalho do Espírito.

Por isso, mesmo sem saber, o fundador mítico - líder originário que heroicamente levantou a ideia contra o estado de natureza - já trabalhava em prol da razão. Fundou o Estado e introduziu o matrimônio e a agricultura, engendrando incipientemente a eticidade que, na Filosofia do Direito, ganharia expressão final nas esferas éticas teorizadas por Hegel – como Estado monárquico constitucional, família e sociedade comercial, respectivamente. “Agora”, ao fim da história da busca pela ordem, Hegel, o arauto da ideia em si mesma, revela ao povo alemão o desígnio do Espírito do mundo. Enfim, o *deus efetivo* pode tornar-se Estado real graças à ação heroica do príncipe. Pois, assim como o primeiro herói mítico fundou a primeira ordem política, o último herói fundará o último Império.

Essa dialética aparece nas entrelinhas do § 279. Explica Hegel que, em todas as antigas formas de Estado – monarquia, aristocracia e democracia – o ápice da vontade existe na forma de um chefe. Entretanto, dado que tais formas políticas surgiram de modo contingente e segundo a necessidade particular das circunstâncias, a decisão final ainda era condicionada. Por isso, buscava-se no sagrado o fundamento último para as questões de Estado. Eram, pois, configurações imperfeitas de Estado, pois a razão autoconsciente não estava plenamente desenvolvida para dar à luz um Estado perfeito. “Agora”, entretanto, o déficit de racionalidade está sanado. A filosofia é, em última instância, um círculo que retorna a si; e, com Hegel, o Estado do fim da história está concebido formalmente.

Uma forma de vida envelheceu, escreve Hegel ao final do prefácio da *Filosofia do Direito*. O ciclo da ordem encerrou-se: a morte dará lugar à ressurreição. O Monarca hegeliano, diferente dos demais líderes, sabe o que faz (ou que deve fazer). Sua majestade, atribuída ao direito divino, está conceituada, já que cabe à filosofia, segundo Hegel, conceber racionalmente o divino. *Logos e pólemos* estão, enfim, reconciliados. O sagrado atualizou-se

¹³³⁵HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, prefácio, p. 42.

na figura do realizador do bravo Império Germânico. Seu destino está, pois, revelado: o monarca agora se sabe a si mesmo como o libertador, o grande homem da História.

4.3.5 O sagrado revelado

Hegel compreende tanto o aspecto da estruturação propiciada pelo monarca quanto a ligação originária da decisão soberana com o sagrado, aspectos que, no fim, vem a dar no mesmo, pois não há governo sem o sagrado nem sagrado sem “arquia”. A hierarquia, o governo posto pelo *hierós*, é a estrutura real do poder. Conceber o divino presente é, pois, o trabalho que Hegel se propôs, sem porém chegar a desvendar completamente o esquema da violência sagrada que reúne ambos os aspectos do poder. Embora Hegel veja no esquema fundador a chave de todo o processo de atualização, a obscuridade da vontade do “iniciador” do processo cultural – desde o qual o sistema se desenvolve e termina – não chega a ser inteiramente captada. Cabe, aqui, apenas completar essa tese desenvolvendo seu conteúdo antropológico, ou, seja, *rematar* a teoria política de Hegel.

Segundo a hipótese de Girard, a vontade soberana de fato “desponta” da massa confusa, mas não como diferença exterior, que determina o interior desde “cima”; antes, o processo fundador desloca-se da imanência para a transcendência. Nesse sentido, se pode dizer que a vontade divina que estrutura a política imanente – e que fundará as mitologias do poder, as ideologias, etc. – é uma transcendência da imanência. Tampouco essa transcendência surge encarnada na figura do herói mítico que impõe a vontade régia. O herói mítico, a monarquia sagrada e a vontade divina régia são aparências do evento fundador, narrativas ainda míticas na medida em que apreendem apenas os desdobramentos da origem, seu lado, por assim dizer, exotérico. No fundo, são abstrações do concreto. Só a partir da vítima expiatória é que as coisas “concretam”, *crecem juntas*. As ações do herói mítico - a fundação do Estado, o ensino da agricultura e a introdução do matrimônio - são, na verdade, epifenômenos da vítima expiatória divinizada, mediadora do desenvolvimento das instituições. Pois, de fato, o regente – o herói mítico que realiza a vontade divina – não poderia estabelecer ou restaurar a diferença, em meio à multiplicidade caótica de vontades, contando apenas com sua força. Somente uma ação coletiva, fundadora, estaria em condições de fazê-lo.

Mas se um homem sozinho não seria capaz de realizar tamanha proeza, a façanha heroica pode ser atribuída, coletivamente, a uma só pessoa. De fato, é isso o que ocorre na emergência do poder central: a transferência do poder reconciliador do linchamento coletivo à figura divina do rei ou do herói fundador. Isso escapa a Hegel porque ele concebe o poder fundador associando o herói mítico aos grandes conquistadores e senhores da guerra, como

Alexandre da Macedônia, Júlio César ou Napoleão. Não chega a apreender a origem concreta da realeza e da soberania porque sua reflexão permanece, por assim dizer, presa ao círculo hermenêutico da cultura, ao produto já diferenciado do mecanismo fundador. Os líderes que Hegel tem em mente exercem o poder político na estrutura já fornecida pelo sagrado, desde a qual deriva, inclusive, seu “magnetismo pessoal” que tanto impressionava a Hegel. Eles não constituem o sagrado; o sagrado é que os constitui. No famoso *Mosaico de Alexandre*, por exemplo, o conquistador macedônio, figura inspiradora de Napoleão, é retratado em batalha vestindo uma couraça que, no centro da região peitoral, está estampada a mítica Medusa, figura de morte cujo nome (Μέδουσα) significa, precisamente, “a que rege”. É no sagrado que o soberano busca sua força, e é o sagrado que ele encarna aos olhos dos súditos, àqueles a quem sujeita com um misto de opressão e adoração sacra, aspectos que nele se confundem porque, no fim das contas, a violência é o sagrado.

É a violência fundadora que permanece por “trás” do direito do monarca, conferindo-lhe o estatuto divino e a efetividade das resoluções, curiosamente as mesmas características que o Estado Racional de Hegel encarna. Isso não é acidental quando se entende que toda soberania política ou religiosa é gerada num único e mesmo mecanismo, mais ou menos evidente. Não por outra razão, como bem observou Hegel, é para as profundezas místicas da *hupókrisis* que os antigos líderes recorriam, na forma de oráculos e sacrifícios, para encontrar o fundamento das questões relativas à sobrevivência e destino dos Estados. A razão é simples. Foi desse “profundo” que a estabilidade política, *no princípio*, surgiu; então é para ele que as especulações místicas sem voltam na medida em que pretendem ver surgir a ordem, mais uma vez, do caos. E foi um saber das “profundezas” que Hegel prometeu revelar, como se viu, ao final da Fenomenologia do Espírito. Por meio dele evocou a ordem final da história, destinando os povos germânicos a incumbência de liderar o processo de libertação do Espírito do mundo.

Isso prova que o misticismo político não é uma característica exclusiva do mundo antigo. Se se observar o poder real, ou mesmo o poder dito central no Estado moderno, é fácil ver que, mesmo que ele seja o mais forte, é ainda mais do que a pura e simples opressão. Que as mais significativas manifestações políticas modernas venham acompanhadas – ou que sejam conformadas – pelo processo de imanentização escatológica, isso apenas revela que a estrutura geral das religiões políticas envolve a simbiose entre mito e violência. Ao evocar os supostos desígnios da vontade divina originária, o estamento espiritual moderno não fez outra coisa senão conferir legitimidade transcendente à ação política intramundana¹³³⁶.

¹³³⁶Sobre o tema, cfr. CASANOVA GUERRA, Carlos Augusto. *Verdad escatológica y acción intramundana*. La teoría política de Eric Voegelin. Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, 1997.

A imanentização do *escathon* deve ter principiado, obviamente, de maneira inconsciente, antes que tenha sido intencionalmente reificada para fins políticos. De qualquer modo, não haveria a ideologia propriamente moderna se o material escatológico já não estivesse à disposição do ideólogo, pronto a ser ressignificado em face das circunstâncias. Por outro lado, não haveria unidade política sem uma crença coletiva nos mitos do poder. Por razões análogas, Eric Voegelin considera que a modernidade é fruto de uma *revolução gnóstica*. Com independência do acerto do termo “gnóstico” para qualificar a política moderna, de fato, Voegelin insiste no fato de que a imanentização escatológica é o princípio estruturante das ideologias modernas. Ele identifica o ressurgimento do “gnosticismo” no idealismo alemão de Hegel e Schelling, no positivismo de Comte, na filosofia de Nietzsche e no materialismo histórico de Marx. No caso desses três últimos, a redenção do homem e da sociedade é ainda mais dramática pois deve se dar de forma voluntarista. Daí porque Voegelin compreende o imanentismo do liberalismo como o princípio que desembocará no comunismo. Como a fé na transcendência espiritual requer um esforço maior, a imanentização do *eschaton* aparece como a cura da alma em busca da salvação terrena. A gnose, por isso, não apenas libertou o homem das incertezas da fé como resultou na redivinização do homem e da sociedade: seja no homem virtuoso do Renascimento, que alcançava a imortalidade por meio de obras literárias e artísticas; no sucesso econômico dos puritanos; nas contribuições de liberais e progressistas, no super-homem e no revolucionário comunista. A sociedade moderna é o espetáculo da autossalvação e o apocalipse da civilização.

Para Voegelin, é a escatologia trinitária de Joaquim de Fiore que forneceu o conjunto dos símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna. O primeiro desses símbolos é a concepção de uma *sequência de três Eras das quais a última é o Terceiro Reino final*. Derivam desta concepção e constituem-se algumas de suas variações: a divisão entre história antiga, medieval e moderna; as teorias de Turgot e de Comte acerca das sequências das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual auto-reflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por fim, o simbolismo nacional-socialista do Terceiro Reino¹³³⁷.

O segundo símbolo refere-se ao líder, e teve eficácia imediata entre os franciscanos espirituais, que viram em S. Francisco de Assis a concretização da profecia de Joaquim, que foi ainda reforçada, no renascimento, pela especulação de Dante acerca do *Dux* da Nova Era espiritual; posteriormente, aparece nos *homines spiritualis* e nos *homines novi* do fim da Idade

¹³³⁷VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, p. 87.

Média, do Renascimento e da Reforma; também, em boa medida, pode ser vislumbrado no *Príncipe* de Maquiavel; ressurgem, na fase de secularização, nos super-homens de Condorcet, Comte e Marx, e na variedade de líderes *paracléticos* de novos reinos, no século XX.¹³³⁸

O terceiro simbolismo, que por vezes pode confundir-se com o segundo, é o do profeta da Nova Era, que Joaquim encarna como primeiro exemplar. Conferindo validade e convicção à ideia do Terceiro Reino final, o profeta induz à crença de que o curso da história, em sua totalidade, é inteligível e acessível ao conhecimento humano. Tanto o profeta quanto a sua variação secularizada, o intelectual gnóstico, dizem possuir tal conhecimento por meio da revelação direta ou da especulação gnóstica¹³³⁹.

O quarto e último símbolo é o da *irmandade de pessoas autônomas*. Em Joaquim, a descida do espírito transformaria os homens em membros do novo reino sem mediação sacramental da graça, de modo que não mais precisariam da Igreja, pois trariam consigo os dons carismáticos necessários à vida perfeita. Esta irrupção de uma Nova Era em que os monges vivem em uma comunidade dos espiritualmente perfeitos, sem necessidade de autoridade institucional, é um símbolo que se prestou a muitas variações. Podemos encontrá-la, em diferentes graus de pureza, não apenas nas seitas medievais e renascentistas, mas na Igreja puritana dos santos. De um modo muito visível é possível observá-la compor a base do credo democrático e, no misticismo marxista, no advento do reino da liberdade que coincide com o desaparecimento gradual do Estado.¹³⁴⁰ Algumas peculiaridades do caso do *Dritte Reich* e da profecia milenar de Hitler fazem dela especial e requerem uma análise diferenciada. Derivam, sem dúvida, do joaquinismo transmitido na Alemanha pela ala dos anabatistas da Reforma e do cristianismo joanino de Fichte, Hegel e Schelling. Todavia, o toque nacionalista, que passa longe de uma especulação histórico-universal, própria do idealismo alemão, foi acidental. Deriva, em parte, de não ter sido formulado por filósofos de Escol, mas recolhido de um panfleto de Moeller van de Bruck – que o achou conveniente enquanto trabalhava na edição alemã de Dostoievski, quando encontrou a ideia russa de uma *Terceira Roma*.¹³⁴¹

Os quatro símbolos que estruturam as ideias políticas modernas podem ser constatados na ideia de ordem de Hegel. Embora na Filosofia do Direito Hegel divida a história mundial em quatro reinos, o último reino é, como o Malkhut da Cabala, o receptáculo das emanções de ordem anteriores, a perfeição atingida pela unidade dos três reinos precedentes. Corresponde ao primeiro dos símbolos. No final de sua vida, inclusive, Hegel passou a dividir

¹³³⁸VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, p. 88.

¹³³⁹VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, p. 88.

¹³⁴⁰VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, p. 88.

¹³⁴¹VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*, p. 88.

a história em três fases, ao invés de quatro.¹³⁴² O *grande homem* e o príncipe hegelianos correspondem ao segundo símbolo - o do realizador da ordem. O terceiro símbolo corresponde ao próprio Hegel, na condição de evocador da ordem. O quarto e último símbolo, a *irmandade de pessoas autônomas*, é o Império germânico da liberdade e da razão idealizado por Hegel.

O fundamento místico da autoridade, por isso, acompanha o poder do Estado em todas as suas manifestações, e nada mais é do que a continuação do poder real que está situado no coração mesmo da sociedade. Como afirma Girard acerca do poder central, esse poder vigia até as operações mais secretas da existência, prescrevendo e coagindo a observação das regras mais fundamentais, como a vida sexual e familiar, insinuando-se no mais íntimo de nós mesmos e, apesar disso, sob vários aspectos, ele mesmo escapa às regras que encarna.¹³⁴³

Evidentemente que a ideia de realeza e poder central é complexa demais, nota Girard, “para ser a invenção pura e simples de indivíduos ávidos de poder, ou então seria preciso atribuir-lhes uma inteligência e uma potência literalmente insondáveis, o que equivale ainda a sacralizá-los.” O rei não é um chefe de bando glorificado, como Hegel estava inclinado a pensar; tampouco dissimula sua origem por trás de uma hábil propaganda sobre o “direito divino”. Aos olhos dos súditos ele encarna uma autoridade cujo fundamento nunca é plenamente desvelado, embora possa ser atualizado por uma ou outra *mitologia da razão*. De fato, como diz Girard, mesmo que os homens encontrassem, procurando dentro ou fora de si, “a centralidade ao mesmo tempo imanente e transcendente do poder sagrado”, inventando todos os seus detalhes, ainda assim “continuaríamos sem entender como eles teriam conseguido instalá-lo em seu meio, impô-lo a toda uma sociedade”, transformando “a coisa em instituição concreta e em mecanismo de governo.” Embora não se deva negar, evidentemente, que o poder possa “se disfarçar por trás dos artifícios religiosos”, ainda assim o rei é levado a fazê-lo “uma vez que se constituiu como verdadeiro poder”, isto é, “pelo fato das formas religiosas estarem sempre lá, à sua disposição”¹³⁴⁴.

Por isso, se a individualidade do Rei já aparece como vontade isolada, acima e superior às demais – e possa desde esse “lugar” regular externamente os conflitos – isso decorre exatamente da origem divina de seu poder, da diferença entre a realeza (sagrada) e o

¹³⁴²Sobre as razões dessa mudança, cfr. SOLSONA, Gonçal Mayos. A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 104, pp. 13-52, jan./jun, 2012.

¹³⁴³GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p. 77-78.

¹³⁴⁴GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p. 77.

mundo profano, posta, ao fim e ao cabo, pela violência sagrada. Como o monarca primitivo encarna a *primeira diferença entre nível e meta-nível*, não causa estranheza que apresente, portanto, a ambiguidade característica do sagrado. Seu direito divino, “absoluto”, reflete tanto uma vontade “separada” quanto “conglobante” em relação às demais, sendo, como soberano (do latim *superanus*), aquele que, por definição, “fica acima” dos outros, ocupando o papel de modelo e mediador externo, em torno do qual orbita a totalidade ética.

Nessa dialética do *um* e do *múltiplo*, o tema clássico da filosofia antiga, encontra-se a essência da monarquia. Como afirma Girard, “a monarquia se caracteriza pela natureza dupla e sempre extrema das relações entre um indivíduo solitário, de um lado, e o grupo todo de outro”. Hegel intui algo fundamental sobre isso: que é da dialética do um e do múltiplo que se desenvolve todo o sistema ético-político. Nas diversas formas da aparência da ideia, do despotismo à monarquia constitucional, há sempre um *grande homem* à frente do processo, e na sua retaguarda a massa, com quem estabelece relação dialética positiva ou negativa. A forma final (Hegel) é, obviamente, positiva, na medida em que é fornecida pelo *conceito*, tradução da origem desdobrada. Hegel teoriza, por isso, a forma praticamente dessacralizada do poder real - o mistério, afinal, está revelado pelo conceito. Apreende assim um aspecto sem dúvida importante, mas não propriamente fundador da política. Enquanto líder bélico e articulador da totalidade ética, o monarca apresenta-se apenas na parte visível de sua “função real”. A dimensão esotérica só se encontra na origem das mistificações que Hegel ainda não podia desvendar.

É a própria cultura, por ser a repetição do mecanismo fundador, que se encarrega de suplementar a origem. As instituições se sobrepõem à sua forma inicial, que “resta”, por assim dizer, oculta sobre toda a cadeia de seus desdobramentos, soterrada sobre as fundações e refundações de ordem. Assim, para a mentalidade contemporânea, como diz Girard, “a monarquia se resume à monarquia moderna, dessacralizada, estranha ao sacrifício, ou que aparece fora dos períodos revolucionários. Não enxergamos que, no sentido antigo e primitivo da realeza sagrada, o bode expiatório é mais real do que nunca”.¹³⁴⁵

March Bloch, em *Os Reis Taumaturgos*, fornece uma das melhores obras sobre esse aspecto sobrenatural do poder régio, de onde deriva seu direito divino. Citando as investigações de sir James Frazer, depara-se também com a ambivalência própria ao poder dos reis, tanto capazes de fulminar com o olhar quanto de curar com o toque. Tais aspectos são também característicos da vítima expiatória, como já se viu ao longo desta tese. Assim como Jesus é tanto o cordeiro sacrificial quanto o rei dos reis, de modo similar – embora sob

¹³⁴⁵GIRARD, R. *A rota antiga...*, p. 97.

outro aspecto completamente diferente –, também os reis divinos investigados por Frazer apresentam a característica de morrer e ressuscitar.

Esse traço comum liga a realeza e a vítima sacrificial de uma maneira fundamental, e o desenvolvimento de suas diferenças pode ser explicado organicamente. Já se antecipou a tese de que o monarca primitivo não é divino “apenas” porque detém em suas mãos a violência superior contra a inferior (violência sagrada), mas porque o próprio rei só é “real” enquanto figura sacralizada. Ele exerce, de fato e de direito, a violência do assassínio fundador de onde a vítima expiatória emergiu divina, fundando nos ritos de sua própria imolação o direito divino do exercício da violência “real”. Mas não só a vítima expiatória funda o direito divino dos reis, como também o próprio rei é, originalmente, uma vítima expiatória sacralizada.

Como afirma Girard, o “assassinato ritual sempre confere à vítima os símbolos da soberania”¹³⁴⁶ Já se viu, a esse respeito, a divinização do pai fundador no mito de fundação de Roma. Sabe-se, pois, que o primeiro César, do qual se sucederam todos os outros, foi assassinado coletivamente no Senado: o momento do *um* está envolvido, desde o princípio, em uma violenta “trama” com o *múltiplo*. Por isso, embora o rei, no período régio da história de Roma, acumulasse as funções legislativas, executivas, judiciais e religiosas, o momento do *múltiplo* intervinha “dialeticamente” na forma do Senado, que não apenas funcionava como conselho régio para as questões de Estado, como também fazia a escolha de novos reis, entronizados ritualmente.

Mas apenas pelo estudo das ideias políticas e das narrativas míticas da origem do poder não se consegue apreender organicamente o processo do qual o primeiro assassínio coletivo transforma-se em direito divino, poder régio e mágico-curativo que o monarca encarna. É apenas no estudo dos ritos, articulados às ideias políticas, que se descobre o *concreto*.

Com base nas pesquisas de Sir James Frazer, Girard chama atenção para um fato curioso do ritual de entronização. Na realeza primitiva, os detentores sucedem-se, em princípio, por uma espécie de eleição ou sorteio em que todos os jovens do sexo masculino da aldeia são “a priori” elegíveis. Seria de se esperar que competissem abertamente em razão dos privilégios sexuais e outros que o monarca desfruta. Em vez disso, os candidatos debandam em fuga desabalada, escondendo-se na selva. No final do processo, o novo eleito é sempre o menos veloz, “o primeiro a ser apanhado no final de uma perseguição épica da qual toda comunidade participa”. A onipotência do reinado dura apenas um momento. A atração que o

¹³⁴⁶GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p. 78.

poder sagrado que o rei exerce sobre a comunidade não basta para contrabalançar “a certeza de acabar massacrado por seus próprios súditos”¹³⁴⁷.

Um modo um tanto quanto pitoresco de se escolher uma figura de extrema importância. A escolha do rei mais se assemelha a captura de uma vítima, algo bastante estranho às atuais formas “democráticas” e “racionais” de eleição. Nem tão estranho que não possa deixar vestígios, contudo. Sob o “nosso” adorado *voto sagrado*, “nosso” sagrado direito de escolher o “nosso” destino e governo, enfim, sob o “sufrágio universal” oculta-se um mecanismo estruturalmente similar ao da dialética do *um* e do *múltiplo*. Trata-se de mais um dentre tantos outros desdobramento rituais do assassinato fundador. *Sufragar* é, em sentido etimológico, por debaixo (sub) de violência (franger). Em *suffragium*, o elemento *frag* é o mesmo do qual deriva *fragmento*. E são mesmo fragmentos que se depositam nas urnas. Nas eleições da Grécia antiga depositavam-se *pedras* brancas ou negras, que *no fundo* são as pedras de dilapidação, já que tanto sacralizavam os eleitos quanto decidiam sobre a vida e morte nos julgamentos judiciais. Não deve ser por acaso que, hodiernamente, com o sofisticado Estado Democrático de Direito, eleja-se de fato e de direito um novo ídolo para, em seguida, repudiá-lo nas urnas, substituindo-o por outro ídolo, tal como se empilham vítimas sobre vítimas desde a “fundação do mundo”.

Se não se percebe o mecanismo acontecendo é porque a “evidência” está, obviamente, sublimada. Devido ao curto espaço de tempo entre uma substituição e outra, os representantes não se convertem em efetivos bodes expiatórios porque acabam substituídos antes que o prestígio inicial de que gozam se esgote completamente. O mesmo já não acontece em regimes em que não há alternância de poder, como nos morgadios, mais propensos a suscitar, pelo decurso do tempo, o antagonismo das multidões. Enquanto personalidade acima do todo, o líder político costuma primeiramente ser alvo de adoração, mas sua posição pode inverter-se mais ou menos rapidamente. Se o antagonismo for suficientemente forte, pode converter-se em bode expiatório. Como no fim das contas é a sua vontade a única que deve ser respeitada e adotada, tende a ser considerado responsável pelas catástrofes sociais. Por isso, os monarcas modernos, mesmo nas monarquias dessacralizadas, figuram em situações críticas como um dos alvos “preferidos” da fúria coletiva.

Aos olhos modernos, esse papel de bode expiatório parece um acidente que não se confunde com a essência da monarquia. Diz-se que o rei é uma espécie de “deus vivo”, mas nunca se diz, lembra Girard, que a “divindade é uma espécie de rei morto”. Todavia, antes de

¹³⁴⁷GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p. 81.

aparecer exclusivamente como detentor da soberania, o monarca herda a soberania de um modo completamente diverso do imaginado por Hegel. Nas palavras de Girard:

No exercício normal de suas prerrogativas, o rei, assim como Jó antes de seu desastre, sobrevoa a humanidade comum, mas em certos momentos críticos, sua posição se inverte. Ele é humilhado, contestado, brutalizado muitas vezes inclusive assassinado. O aviltamento do rei é característico de uma prática ritual que varia consideravelmente de uma monarquia a outra, mas tem por denominador comum o papel de vítima, simbólico ou praticamente real, que ela confia ao monarca. Ao longo dos ritos, os sujeitos fingem esquecer-se de sua idolatria para insurgir-se brevemente contra o ídolo. A veneração em execração. Certos ritos africanos atribuem claramente um papel de motor a essa reviravolta popular.

Nos mitos que Frazer estudou, o rei aparece como vítima assassinada, e é dessa condição de bode expiatório que provém sua divindade, seu direito divino e a ambivalência de seu poder. Isso explica porque o prisioneiro dos tupinambás, esperando para ser canibalizado, seja alvo de uma veneração análoga, em sua forma, àquela que envolve o rei sagrado. Recebem regalias, honrarias diversas e privilégios. Fonte aparente de toda discórdia e de toda concórdia, a vítima original desfruta de um prestígio sobre-humano e aterrorizante. As vítimas que a substituem herdam esse prestígio, e é nele que deve ser buscado o princípio de qualquer soberania tanto política quanto religiosa.

Devido ao fato de que, antes de ser sacrificada, a vítima ritual é divina, então por um breve momento ela aparece como o *centro* das atenções, o centro da realidade, a realidade encarnada ou, simplesmente, a realeza. Mas como a vítima expiatória transforma-se em um monarca se, de fato, ela não exerce a violência, mas a padece? O processo ocorre dentro do próprio esquema de seu assassinato. O sacrifício comporta a possibilidade de transformar-se em rito de entronização, e é o que acontece no surgimento da monarquia. Trata-se de um deslocamento da matriz ritual, hipótese que, em linhas gerais, Girard assim o explica: 1) o assassinato fundador deve ser repetido ritualmente; 2) da necessidade de repetição da origem abre-se espaço para a regulação ritual da contingência; 3) introduzindo-se os novos elementos no interior do rito original¹³⁴⁸, engendram-se as transformações rituais; 4) o rito de sacrifício desloca-se, assim, em rito de entronização.

O ponto inicial do processo é a tentativa de reproduzir, por meio de novas vítimas, um linchamento reconciliador. A vítima escolhida deve reinar e, em seguida, ser assassinada:

“A futura vítima reina sobre seus futuros algozes por tanto tempo quanto seus antecessores, até o dia – também estabelecido com rigidez pelos exemplos anteriores – em que, num movimento unânime e repentino, o povo se volta contra seu ídolo, para persegui-lo e sacrificá-lo”¹³⁴⁹

¹³⁴⁸Cfra. Girard, origem e repetição (93-97); Jó e o rei sagrado (99-103)); a evolução dos ritos (105-123)

¹³⁴⁹GIRARD, René. *A rota antiga...*, p. 100.

No início, o rei é apenas “uma vítima em *sursis* de imolação”, razão pela qual as regras de “entronização real” são as mesmas do sacrifício: visam tornar o rei uma vítima capaz de canalizar o antagonismo mimético. Um bom indício disso é o fato de que, em numerosas sociedades, “a fabricação do criminoso real é acompanhada de movimentos de massa dirigidos contra ele, manifestações hostis, requeridas pelo rito tanto quanto a submissão adoradora que as sucede.”¹³⁵⁰

Trata-se de duas atitudes que correspondem às duas transferências, de crise e de reconciliação, que constituem o sagrado. A metamorfose é produto da passagem da violência mimética à ordem ritual, atribuída à centralidade da vítima, que ao sofrer o processo de transferência coletiva de maneira passiva, paradoxalmente suscita a ilusão de uma atividade suprema e onipotente: “A realeza coloca em cena essa ilusão propriamente metafísica e religiosa a respeito da vítima expiatória e de seu mecanismo.”¹³⁵¹ Ou seja, o poder central emerge do mecanismo reconciliador, e somente depois, enquanto efeito e representação, como vontade real, transcendente às vontades individuais.

Num primeiro momento, a vítima é “efetivamente” divina. Apresenta-se imediatamente como a identidade do interior e do exterior. A separação entre a divindade e o monarca ocorre no intervalo entre a primeira vítima e a vítima “atual”, que substitui a primeira e a representa, reunindo misteriosamente os aspectos da transcendência e da imanência do poder “real”. A abstração dos momentos, por sua vez, “opera” no interior do processo, estabelecendo a diferença. Na *monarquia*, acentua-se o período que compreende a eleição da vítima e sua imolação; enquanto ela é, portanto, uma vítima ainda não sacrificada. Na *divindade*, acentua-se o momento da vítima já sacrificada, o sagrado expulso (para “cima” ou para “baixo”) da comunidade, e que demanda, na condição de deus, a oferenda de sacrifícios. No primeiro caso, explica Girard, “a potência sagrada estará principalmente viva e ativa na pessoa do rei; no segundo, ela estará ausente, na “pessoa” do deus.” Esse “fora” (“exterior”), então, passa a constituir o fundo místico para o qual o pensamento religioso, na forma de oráculos, se volta sempre que necessita encontrar uma “solução” para questões decisivas. A teoria especulativa da monarquia, de Hegel, é uma tentativa de reconciliar essa cisão.

Que o espírito divino da realeza seja o da violência fundadora, um rito da realeza dos Shilluk, relatado por E. E. Evans-Pritchard e interpretado por Girard, é perfeitamente elucidativo para a questão:

¹³⁵⁰GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p. 74.

¹³⁵¹GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p. 74

Inicialmente tudo se desenrola como uma espécie de guerra civil entre as duas metades do reino, transformadas em duplos uma da outra. Longe de pertencer ao campo dos vencedores, como seria de esperar se pensarmos política ou sociologicamente, o rei pertence ao campo dos vencidos. É no instante preciso em que ele cai nas mãos de seus adversários reunidos para dar-lhe o golpe de misericórdia. É no momento, em suma, em que ele figura como vítima esmagada e humilhada, que o *espírito* da monarquia o invade e que ele se torna realmente o rei de todo seu povo¹³⁵².

É, pois, o “espírito da realeza e a reconciliação unânime outrora espontaneamente realizada contra uma vítima que o novo rei é chamado a substituir”, afirma Girard. A entronização não é nada além da repetição do mecanismo fundador, e é na qualidade de vítima reconciliadora, como sempre, que reina o rei.

Como se trata da reprodução da cena originária, deve o eleito, ou melhor, o “preferido”, cometer ritualmente os crimes indiferenciadores da crise mimética, como o incesto “real”, substituindo o primeiro bode expiatório. Isso fica muito claro nas monarquias africanas. Girard, aproveitando as investigações sobre o incesto sagrado, feitas pelo etnólogo Luc Heusch, chama atenção para os ritos de entronização em Ruanda, nos quais o rei e sua mãe, como dois condenados à morte, aparecem amarrados um ao outro, e onde o oficiante pronuncia as seguintes palavras: “Eu te imponho a ferida do gládio, da flecha, do fuzil, da matraca, da serpente. Se algum homem, se alguma mulher perecer pelo ferimento de uma flecha, de uma lança... coloco esses golpes sobre ti.”¹³⁵³

O estudo dos ritos de iniciação real indica ainda como, de um modo geral, o indivíduo entronizado substitui a vítima expiatória, metamorfoseada em herói mítico fundador. Enquanto sujeito vigoroso, o futuro rei deve passar pelas etapas de provação realizando atividades extraordinárias que seriam vistas como crimes pelos meros mortais. Trata-se de uma exigência ritual que tais ações realizadas pelos primeiros heróis míticos sejam repetidas pelo novo rei. É desse modo que “os antigos crimes do bode expiatório”, diz Girard, se tornam “ritos de entronização”. Interditadas aos comuns, tais ações são, para os reis, mais do que meras “façanhas” episódicas, mas deveres que compõem sua “mimeticidade”. Ao fim e ao cabo, a imitação da brutalidade dos heróis forma o *ethos guerreiro* que se desenvolverá como estamento político-militar.

Não é por acaso a repulsa quase “natural” que os modernos têm em relação à realeza. Ela se entranha no mais primitivo dos mecanismos. Diferentemente do que essa mentalidade antimonárquica hodierna possa suspeitar, a figura do rei tirânico é estimulada pelo imaginário mítico por razões rituais: o rei deve demonstrar dose considerável de arrogância, ferocidade,

¹³⁵²GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p. 88-89.

¹³⁵³Luc de Heusch, in *Essays sur le symbolisme de l'inceste royal em Afrique*, p. 61-62, apud GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, 2008, p.79.

tiraniam e brutalidade. Trata-se sempre de uma estranha união da soberania mais exaltada e da opressão mais extrema. Suscitar o antagonismo é, na verdade, parte da mimeticidade do rei. Ela provém de uma exigência do modelo ritual original. Pede-se à futura vítima que exerça sobre a comunidade um poder ilimitado, e que cometa, inclusive, crimes, de modo que ao “preferido” possa ser “proferida” a sentença de morte. A combinação entre a idolatria e o comportamento reprovável do rei propiciam, assim, a formação do ódio geral desmedido, necessário, no fim das contas, à produção da catarse da execração real.

Agora, para que o ritual produza uma instituição política no lugar de formas sacrificiais ordinárias, é necessário e suficiente que a vítima consolide-se no momento anterior à sua imolação, fazendo trabalhar a seu favor o *sursis* que lhe é concedido, transformando “em poder efetivo a veneração aterrorizada que lhe dedicam os fiéis.” Que isso aconteça efetivamente, com a vítima virando o jogo e escapando de seu destino, dependerá ainda que o fator contingencial se sobreponha ao da necessidade ritual. A possibilidade que isso venha a ocorrer já está dada desde a própria repetição ritual, que nunca é exatamente igual ao evento fundador, embora procure sê-lo. Uma vez que a realidade imediata mostra-se sempre diferente àquela da cena que deve ser reproduzida, e uma vez que ela traz consigo necessariamente novidades alheias à da conjuntura originária, então o rito necessariamente acaba absorvendo e regulando os elementos contingentes, sem os quais não haveria transformação ritual e institucional.

Pode ocorrer, por isso, que o intervalo entre a seleção da vítima e o sacrifício tenda muito rapidamente a se ampliar ou a reduzir-se. No primeiro caso, a monarquia não se produz porque o momento da divindade da vítima desapareceu, mas, em contra partida, tende a produzir o sistema judiciário, porque o momento da execração recai sobre uma vítima que, de fato, poderá haver cometido crimes ou perturbações idênticas ou análogas àquelas atribuídas ao bode expiatório. Deste modo, como a vítima deve cometer, enquanto exigência do rito de entronização, os crimes do antigo bode expiatório assassinado coletivamente, basta apenas que esse momento ritual torne-se autônomo para que o modelo do crime e da pena, abstraídos do conjunto do processo ritual inicial, formem as bases do futuro sistema judiciário.

Já no último caso, em contra partida, se a ampliação temporal for significativa, propiciará que a futura vítima exerça um domínio sempre mais “real” sobre a comunidade, até que chegue o momento em que seja um poder tão efetivo a ponto de que o sacrifício real torne-se concretamente impossível, senão impensável. A futura vítima, então, separa-se efetivamente de sua condição de bode expiatório em *sursis*, convertendo os futuros algozes

em servos definitivos.¹³⁵⁴ Ademais, como o sacrifício é, por natureza, substitutivo, então é sempre possível realizar, em meio ao *sursis*, uma nova substituição ao sacrificar-se um *substituto do substituto*. Girard ilustra esse mecanismo usando o caso do Jalno tibetano, mencionado por Frazer, em que o substituto do substituto adquire simbólica e efetivamente uma potência tão excessiva que é ele próprio quem precisa de um substituto sacrificial.

De qualquer modo, o sacrifício é empurrado cada vez mais para as margens da instituição monárquica, até que, finalmente, ele desaparece. Poderá então o rei, que deveria ser sacrificado, tornar-se aquele que, de fato e direito, presida ou execute a imolação de um bode expiatório; ou, ainda, aquele que, graças ao poder significativo que angariou, tenha força suficiente para garantir a execução da pena de um criminoso, em vez de sacrificar uma vítima em seu lugar. Com isso, a evolução para a monarquia moderna está concluída¹³⁵⁵. Em Hegel, por exemplo, o crime já aparecerá como uma ofensa ao monarca que é simbolicamente a própria coletividade reunida (a *personalidade do todo*), de modo que se deduz da pena, por seu turno, a contrapartida violenta de um *todos contra um*, ratificada pela vontade real.

Tal como na *Lógica* de Hegel tudo veio a ser desde uma misteriosa identificação primordial entre Ser e Nada, do mesmo modo o sacrifício é esse fundo obscuro das instituições, uma “placa giratória absoluta” impossível de ser reproduzida fielmente. Exatamente por isso, diz Girard que “os rituais concretos irão sempre acentuar um momento sincrônico qualquer em detrimento dos outros”,¹³⁵⁶ gerando concretamente as instituições existentes, seja a do *todos contra um* da pena criminal ou a do *um sobre todos* do poder monárquico. Uma vez que tenham emergido, os próprios deslocamentos rituais acabam interagindo entre si. Pode então ocorrer que, a depender das circunstâncias, que um ganhe mais ou menos importância em relação aos demais, subordinando-os. Finalmente, gerarão sistemas e subsistemas cada vez mais complexos, tal como aqueles que Hegel verteu, na sua *Filosofia do Direito*, como traduções de conceito filosófico.

À luz da teoria mimética, sabe-se agora que a evocação de ordem termina o processo iniciado pela vítima assassinada na fundação da cultura. Ao ser ela que reconciliou pela primeira vez, é ela que fornece o modelo científico, o “conceito”, que permitirá repetir a operação uma e tantas outras vezes mais; ou, ainda, como especulava Hegel, uma última vez.

Início e fim da ordem cultural, a rosa na cruz do sofrimento presente, evocada como ideia de ordem, é a vítima expiatória que retorna para realizar, uma vez mais, o milagre da

¹³⁵⁴GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*: a revelação destruidora do mecanismo vitimário, 2008, p. 75

¹³⁵⁵GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 76.

¹³⁵⁶GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, 2008, p. 80.

reconciliação: “É verdadeira, sem falsidade e absolutamente certa. Como é embaixo também é em cima; e como é em cima também é embaixo: realizar o milagre da coisa única¹³⁵⁷ .

4.3.6 O Alfa e o Ômega da ordem

No hablamos de estudiar la historia de las religiones en el sentido de reconciliarse, a la vez, con lo que hay ahí de horrendo y absurdo, como tampoco hablamos de justificar o de hallar correcto y verdadero todo cuanto existe en sus formas (sacrificar hombres y niños), sino de reconocer como humano al menos el inicio, la fuente de donde aquello provino — tal es la reconciliación superior.” (G. W. F. Hegel)¹³⁵⁸

Para Hegel, a obscuridade e incompletude da Ideia terminam graças à própria necessidade de seu autodesenvolvimento e progressiva revelação. Somente no crepúsculo da história, quando a forma do mundo envelheceu, é que a velha *coruja de Minerva* levanta seu voo: fornece o saber capaz de rejuvenescer a ordem, ensinando o caminho para encontrar a *Dourada Árvore da Vida* em meio às cinzas que precedem a ressurreição da Fênix.

A Grande Obra está, enfim, concluída: “o fim da opus era ‘liberar’ essa matéria, ‘salvá-la’, obter, em uma palavra, a Pedra Filosofal, quer dizer, o ‘corpo glorioso’, o ‘corpus glorificationis’”¹³⁵⁹ Misticamente, a evocação de ordem reconciliou idealmente as partes do deus desmembrado na fundação do mundo, *verdade obtida no delírio báquico*. O *mais antigo das antigas coisas* está, enfim, restaurado. Das profundezas ressurgiu para reivindicar o seu reino, para produzir o seu corpo. A Pedra Filosofal, o remédio para falta de mediação, é a cópia terrestre da harmonia eterna que o conceito revela ao penetrar nas profundezas do que “é”. Hegel acreditava, assim procedendo, haver descoberto a ideia: o coração e o enigmada ordem.

Tratava-se, o tempo todo, da vítima assassinada desde a fundação do mundo.

Como demonstrou-se ao longo desta tese, o que Hegel considerava o puramente abstrato (o conceito), de fato tinha seu corresponde real, ainda que não conhecido: a vítima expiatória desde a qual o mundo da vida se origina e se organiza. Portanto, se a *Lógica* é, como acreditava Hegel, a exposição de Deus na eternidade, ou seja, antes da criação do mundo, então o que este tese demonstrou é a correspondência entre o conceito abstrato, Deus enquanto Pai, com sua forma imanente, Deus enquanto Filho.

Desse modo, dado que a produção da ideia do Direito ocorre por meio do conceito (lógico), então, no fundo, a eticidade concebida por Hegel, como demonstrou-se ao longo

¹³⁵⁷Tábua Esmeralda, in: AGRIPPA, Cornelius, *Três Livros de Filosofia Oculta*, p. 904.

¹³⁵⁸ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*: Parte I: Introducción y concepto de Religión, p. 101.

¹³⁵⁹ ELIADE, Mircea. *Ferreiros e Alquimistas*, p. 163.

desta investigação, é mais um dentre tantos deslocamentos do evento fundador. O próprio conceito de Hegel, por ser a forma aperfeiçoada do esquema alquímico da identidade, oposição e reconciliação, resulta de uma abstração dessa origem.

Como ciência tradicional, a alquimia busca reproduzir o processo originário para, ao fim e ao cabo, produzir, na “atualidade”, os efeitos reconciliatórios produzidos pela vítima expiatória. O fim da Grande Obra é libertador na medida em que esse trabalho de libertação é a continuação da libertação do estado de natureza. E, de fato, a crise mimética é “contida”, como se viu ao longo dessa investigação, pelo conjunto de instituições éticas. Sob elas oculta-se uma antiga “ideia”, que jaz como o corpo do deus desmembrado que o conceito penetra para, reunindo suas partes, ressuscitá-lo. Por isso, se a Tábua Esmeraldina informa que a Pedra Filosofal “contém” o negativo, talvez isso signifique que a Pedra Filosofal nada seja do que a forma aperfeiçoada da mais antiga das antigas pedras, a pedra da imolação que surgiu da reunião das pedras de lapidação.

Da mesma forma como, na alquimia, a *pedra branca* produz a Pedra Filosofal, ao desenvolver a ideia a partir do conceito, Hegel buscava reproduzir, no fundo, a reconciliação que a vítima expiatória realizou no princípio. Se cultura é sinônimo de refinamento, como pensava o alquimista da ordem, então é ainda os efeitos dessa purificação primordial que a evocação de ordem procura repetir. Se o rito sacrificial é o laboratório da humanidade, a lógica do evento fundador é o saber da reconciliação. Basta aprender a proferir o *Verbum*, a aprender a dizer *as palavras mágicas* que evocam a forma do Absoluto:

Há um conhecimento para simultaneamente absorver e se elevar acima da energia total do sofrimento e da antítese, que dominou o mundo e todas as formas do seu desenvolvimento por milhares de anos; esse conhecimento pode ser obtido somente na filosofia¹³⁶⁰.

Que a história possua um sentido de progresso, como pensava Hegel, isso também resulta de uma concepção propriamente alquímica do tempo, no qual o “retorno” à origem produz algo extraordinário. Assim como a Pedra Filosofal é (re)produzida desde a *massa confusa*, também a forma final do *Spiritus mvndi*, não por acaso, se revelará após o apocalipse das guerras interestatais. Apesar de clichê, a ideia de que *não há progresso sem sacrifício* é muito mais profunda do que aparenta ser.

Hegel tinha, de fato, uma grande intuição; apenas faltava-lhe o conteúdo antropológico de seu sistema. Se tivesse investigado melhor a origem do processo alquímico, poderia ter visto que o conceito traduz a unidade do processo fundador, tendo na vítima expiatória a mediadora concreta dos momentos da eticidade. Os alquimistas cristãos, como Basile

¹³⁶⁰HEGEL, *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit* (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4), Apêndice, p. 186.

Valentin (cuja Trindade hermética é idêntica ao círculo sobre círculos do sistema de Hegel), identificam a Pedra Filosofal com o Cristo, e associavam a Trindade ao processo alquímico. Se Hegel tivesse investigado desse ângulo, priorizando o mundo judaico-cristão ao helênico, poderia haver descoberto o que realmente jaz sobre a espada dos fundadores. Não é o herói que realiza a rosa no mundo, pois o mundo não pertence aos heróis, mas à rosa crucificada na fundação mundo. A Pedra Oculta que todo alquimista busca encontrar esteve bem diante dos olhos de Hegel, que falava sempre dela em sua lógica e em suas metáforas. Mas ela mantinha-se ofuscada pela *libido dominandi* que acompanhou o filósofo desde a juventude. Se o conceito é a tradução da Idea, e a Idea é Deus, e Deus é o mais concreto, e se o mais concreto é a fonte de onde tudo *concreta*, de onde tudo *crece junto*, então é para o Deus-vítima que se deve olhar, e não para o deus do sacrifício, o herói mítico fundador que é apenas mais uma abstração da voz concreta do real. Oculta sobre a lápide originária, a razão da vítima é evocada, mas ainda encoberta nas mistificações que, na verdade, nada mais são do que os próprios desdobramentos do processo fundador, o véu do templo que impede que a *rosa* forneça a reconciliação no presente.

Por trás do herói mítico, da realeza sagrada, dos Penates, do teatro grego, do Direito penal, dos deuses da agricultura e da vegetação, do comércio de animais sacrificiais nos templos, do simbolismo alquímico e hermético, das representações religiosas do absoluto – na Trindade, na Grande Tríade Sagrada dos pitagóricos e no Trimurti hindu – por trás de tudo isso está o *Logos*, a palavra criadora, o mais antigo das antigas coisas que na religião é representação, na arte é expressão, na filosofia é saber e na ciência é conhecimento efetivo. Eterna, essa ideia não morre. Vive para sempre no espírito da comunidade, no corpo místico que produziu: nele morre e ressuscita todos os dias. Seu coração permanece pulsando, gerando vida em meio a tudo o que veio a ser a partir de seu sacrifício, e, no fim do dia, é ainda esse sacrifício que salva o homem de sua auto-destruição.

Se a filosofia é como um círculo que retorna sempre a si mesma, então, na busca da verdade, o filósofo do *fim da história* e o teórico da gênese da cultura encontram-se, pois, no Gólgota. À luz da teoria mimética de Girard, a obscuridade originária do sistema de Hegel está, enfim, preenchida: o conceito abstrato, Deus Pai, realiza-se mediante o Filho, o mediador concreto. Nesse círculo infinito que é o conhecimento, por onde quer se comece e para onde quer que se vá, nunca se escapa do caminho que leva à unidade fundamental, pois esse caminho está em tudo. Ele é a palavra de ordem evocada, a sabedoria que ecoa desde o princípio até o fim:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.
Ele estava no princípio com Deus.

Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez.
(João 1:1-3)

CONCLUSÃO

A partir da teoria mimética (objeto formal), tomando como objeto material a filosofia juspolítica de Hegel, buscou-se provar a hipótese (geral) desta tese: *a evocação de ordem é a tentativa de criação de um abrigo contra a crise mimética por meio da atualização do sagrado e racionalização da violência.*

Para tanto, apresentou-se inicialmente a teoria de base (objeto formal) desde a qual se interpretou a filosofia de Hegel como uma evocação de ordem. Expôs-se a hipótese mimética da cultura e comportamento humano, assim como os conceitos fundamentais da teoria de René Girard – como o desejo mimético, o mecanismo do bode expiatório e a violência sagrada. Porém, devido à natureza do objeto material (a ideia de ordem em Hegel), demonstrou-se a necessidade de ampliação do horizonte de compreensão do objeto formal, que deveria estabelecer a relação entre razão, religião e violência. Para esse propósito, tomou-se como material corroborante a interpretação de Martin Heidegger acerca da origem do Logos no pensamento dos pré-socráticos, concluindo que os primeiros filósofos *teorizam* sobre o evento fundador e dele extraem a sua *lógica* (enquanto unidade de seus momentos). Refletem, pois, o sagrado: o vir a ser da ordem desde a própria desordem. Como esse movimento é a representação da conversão da *violência de todos contra todos* em *violência de todos contra um*, que está na base da cultura, explicou-se por que a simbolização arcaica apresenta inúmeros paradoxos. Eles decorrem, fundamentalmente, da ambiguidade da violência sagrada, pois acompanham o esquema de uma força ambivalente que é tanto um princípio de desestruturação quanto de reestruturação das sociedades do mundo antigo.

Da teoria do evento fundador à filosofia pré-socrática, o objeto formal ampliou-se mais uma vez, alcançando o processo de criação das ideias políticas. Para esse fim, evidenciou-se como uma ideia de ordem pressupõe o emprego racional da violência, o que permitiu compreender a evocação de ordem como atualização do sagrado. Seguiu-se, neste ponto, a tese de Eric Voegelin, que identificou a permanência, ao longo da história, de uma mesma estrutura e *função de abrigo* (contra a violência) que essas ideias políticas estão destinadas a racionalizar: a evocação de ordem é um chamamento à existência da sociedade política como um *cosmion*, isto é, como uma analogia cósmica. Daí porque a ideia política só é em alguma medida descritiva ante a realidade. Sua função não é tão cognitiva quanto formativa: não é um instrumento de descrição de uma unidade política, mas de sua criação (Eric Voegelin). Diferentemente de uma mera teorização da realidade, as evocações guardam semelhança funcional com modelo cosmogônico, já que pretendem recriar a ordem da sociedade emulando a operação de passagem do caos à harmonia. Dado que as cosmogonias

retratam o evento fundador, partiu-se do pressuposto, explorado ao longo da tese, de que a *reconciliação* herdada do assassinato fundador é o *cosmion originário*, unidade primordial que as ideias políticas procuram recriar, de um modo ou de outro. Uma vez constituído, o *cosmion* de ordem passa a ser objeto de investigação (ciência política), embora também sofra transformações na medida em que, em períodos de crise, novas evocações surgem para substituir o antigo *cosmion* que perdeu sua capacidade de ordenação. Por isso, novas ideias são chamadas a racionalizar a *função de abrigo* do *cosmion* por meio daquilo que é comumente denominado de *ideias políticas*.

Dessa aproximação entre a teoria de Girard e a teoria das ideias políticas de Eric Voegelin, construiu-se a base que possibilitou interpretar o objeto material. Estabeleceu-se que as evocações de ordem, no esquema geral da teoria mimética, atuam como forças participantes do processo de contenção de crises miméticas. Incluem-se, assim, na unidade fundamental da cultura, como desdobramento da *função de abrigo* instituída pela primeira reconciliação, unidade que se sucedeu do assassinato (fundador) de uma vítima expiatória. Desse modo, formaram-se as seguintes premissas que constituem o objeto formal: a) a evocação de ordem tem por função constituir ou reconstituir um *cosmion*, isto é, um abrigo contra a crise mimética; b) a criação de um *cosmion* ordenado requer o emprego racional da violência; c) a evocação de ordem é similar à *magia primitiva*, pois pretende constituir a ordem mundana em analogia à ao drama cosmogônico da passagem da multiplicidade amorfa à unidade harmônica.

Do objeto formal passou-se à exposição do objeto material. Primeiramente, demonstrou-se a adequação da filosofia juspolítica de Hegel enquanto objeto material apto ao desenvolvimento da teoria mimética (objeto formal) no campo das ideias político-jurídicas. A obra hegeliana é fundamental para esse objetivo não apenas porque diagnostica a crise (mimética) de seu tempo, mas também porque evoca, em razão dela, a *forma do Absoluto* como meio para superá-la. Em seguida, apresentou-se de um modo geral a ideia de ordem na filosofia de Hegel: a evocação hegeliana, realizada mediante o conceito-lógico, tem por finalidade desenvolver a Ideia (de ordem) na forma de um Estado que é a imagem da razão (divina).

Concluída a introdução aos fundamentos da tese, passou-se ao exame detido do objeto material em sua compreensão junto à hipótese geral. Para este fim, dividiu-se a tese em três capítulos, que correspondem aos três eixos de análise. No capítulo primeiro, que compreende o *eixo da experiência*, definiu-se, com base nas teses de Eric Voegelin, a natureza mística do projeto filosófico de Hegel, evidenciando como o filósofo busca solucionar a crise moderna mediante o processo de evocação da forma do Absoluto. Investigaram-se alguns fatos da vida

pessoal e alguns manuscritos de juventude a partir dos quais foi possível reconstruir a experiência filosófica de Hegel, constatando-se como a própria crise mimética gerou, no filósofo, a busca pela ordem na consciência e na sociedade. Nesse nível imediato da experiência, a busca da ordem na consciência envolve a superação da divisão do Eu pela aquisição da Teosofia, o saber do Absoluto que é a fonte da autoconsciência.

As evidências colhidas permitiram concluir que Hegel era, de fato, consciente dos efeitos psicológicos gerados pelo rompimento do antigo padrão das sociedades tradicionais, sendo a *Fenomenologia do Espírito* uma análise da condição crítica do homem moderno. O conteúdo antropológico do diagnóstico hegeliano foi desenvolvido à luz da teoria da *mediação interna* (do desejo) e da relativa autonomia do *self*, de René Girard. Do mesmo modo, mas tendo como chave hermenêutica a teoria girardiana da *mediação externa*, interpretou-se o remédio para o sofrimento existencial e alienação oferecido por Hegel. A *Fenomenologia do Espírito*, formulada por Hegel como projeto de purificação espiritual, visa preparar a consciência para a aquisição do saber Absoluto alcançado pela atividade especulativa, capacitando os indivíduos à ação universal.

Para o desenvolvimento interno da hipótese voegeliniana, que concebe Hegel como filósofo-místico, acrescentou-se as recentes investigações de Glenn Alexander Magee, que insere a filosofia de Hegel no quadro da tradição da hermética. Esse estudo revelou-se necessário na medida em que a hipótese da evocação de um cosmion de ordem, em Hegel, só pode ser provada se a filosofia hegeliana (o objeto material) for compreendida como projeto de transformação da realidade. Apresentaram-se, por isso, os aspectos gerais da teosofia hermética e sua relação com a filosofia de Hegel, especialmente a concepção de que a salvação para a desordem na consciência e na sociedade ocorre mediante a *gnose*. Ainda com base nas investigações de Magee acerca da relação entre a filosofia de Hegel e a tradição hermética, assumiu-se o pressuposto de que o projeto da *Fenomenologia do Espírito* é uma obra de iniciação hermética cujo objetivo é aquisição da Sophia, o saber do Absoluto desenvolvido e exposto na *Ciência da Lógica*. Desde esse pressuposto, verificou-se o simbolismo hermético utilizado por Hegel ao longo da *Fenomenologia do Espírito*, especialmente as alusões às antigas religiões de mistérios. Concluiu-se que elas indicam o processo de morte e ressurreição do Ego, processo também operado na própria *Fenomenologia do Espírito*, que retrata o drama da morte da ignorância e consequente renascimento graças à ascese noética ao saber do Absoluto. Em razão disso, a hipótese da natureza ritual da *Fenomenologia do Espírito*, de Glenn Magee, foi trabalhada no quadro da teoria da unidade fundamental de todos os ritos, de René Girard. Dessa forma, provou-se, ainda em nível básico, a conexão entre o evento fundador da cultura e a natureza do

empreendimento místico-filosófico de Hegel. Por serem mais antigos, os ritos sacrificiais retratam mais ou menos fidedignamente o evento fundador (crise mimética e a reconciliação no assassinato do bode expiatório). Já os ritos de iniciação mística, por serem derivados do rito matriz (sacrifício), guardam semelhanças funcionais com este, retratando a morte simbólica do Eu e sua ressurreição em um novo estatuto. Por sua vez, a *Fenomenologia do Espírito*, entendida no quadro dos ritos de iniciação, executa função análoga. Provavelmente inspirada na ritualística maçônica, apresenta a *via crucis* da autoconsciência, processo que compreende a passagem da crise (a consciência alienada) à unidade especulativa entre o humano e o divino (razão).

Para compreender a evocação de ordem no quadro da unidade do processo cultural, investigou-se o edifício lógico conceitual de Hegel, que é a forma do Absoluto evocada para superar a antítese e o sofrimento da crise (mimética) da modernidade. Verificou-se que o conceito hegeliano, entendido como a forma científica da religião, é a *pedra de toque* para efetivar a Ideia filosófica. Esta, por sua vez, se desdobra em ideia política, cujo objetivo é a produção, na realidade, da reconciliação (conteúdo da religião). Buscou-se compreender, assim, como ocorre a transformação da religião em evocação de ordem. A investigação desdobrou-se, para isso, até o *eixo Onto-Teo-Lógico* da filosofia hegeliana.

Nessa dimensão de análise, investigaram-se as simbolizações do evento fundador consideradas por Hegel como manifestações do Absoluto, pesquisa necessária na medida em que a ideia de ordem hegeliana é um desdobramento de sua definição do Absoluto. Aproveitando-se das investigações de Glenn Magee, evidenciou-se como a filosofia de Hegel pode ser entendida como a apropriação científica do simbolismo hermético e religioso universal, tendo como finalidade fornecer a forma científica da *razão perene* manifestada na religião, nos mistérios, na mitologia e na poesia trágica. Compreendeu-se, portanto, por que Hegel se volta às representações do sagrado (como o triângulo divino, a Grande Tríade pitagórica, o Trimurti hindu, a Trindade, a Cabala, a *ouroboros*, a mitologia universal) concebidas por diversas culturas, vendo nelas a forma imperfeita de uma antiga sabedoria que seria plenamente revelada em seu sistema de ciência, forma final ou acabada da *filosofia perene*.

Dado que para Hegel o simbolismo hermético e religioso expressa o conceito filosófico, o qual, por sua vez, é o instrumento com o qual Hegel evoca a ordem, a tese então avançou até o estudo das fontes da tradição hermética no sagrado sacrificial. Seguindo a hipótese girardiana da gênese da religião arcaica, realizou-se o estudo genealógico das representações pré-reflexivas do Absoluto (de Hegel), o que permitiu concluir que, mais do que a apropriação do simbolismo hermético e religioso, o sistema de Hegel é na verdade a

própria instrumentalização da religião. Trata-se de uma ciência sagrada cujo fim é realizar, num nível sem dúvida complexo, o conteúdo que a religião representa, atualizando a reconciliação que está na base da cultura, e, por conseguinte, na base do simbolismo hermético e religioso.

Na medida em que o fim da evocação de ordem é a criação de um *abrigo contra a violência*, a tese desdobrou-se até o *eixo ético* de análise do objeto material, que consiste do diagnóstico e solução da crise. Examinou-se, assim, a descrição hegeliana da crise ética da modernidade, desenvolvendo, com as ferramentas conceituais da teoria mimética, seu conteúdo antropológico. Apresentando o processo mimético subjacente ao conflito político teorizado na *Fenomenologia do Espírito*, o capítulo demonstrou que a descrição hegeliana do paroxismo da dialética do senhor e do escravo (*i.e.*, a dissolução da ordem que ganhou a forma do terror da Revolução Francesa) constitui o diagnóstico de uma *crise mimética*.

A solução da crise, na forma da atualização do sagrado, é analisada na última parte do *eixo ético*. Tendo como objeto a *Filosofia do Direito* de Hegel, primeiramente estabeleceu-se o sentido das metáforas alquímico-herméticas empregadas no prefácio da obra, especialmente acerca da Pedra Filosofal e da Rosa na cruz. Com base na investigação acerca dos simbolismo hermético do Século XVII, descobriu-se que a alquimia opera *simbolicamente*, pois seu trabalho compreende as três fases que constituem o Símbolo, quais sejam: 1) a realidade primeira, única e completa; 2) a ruptura da unidade em duas ou várias partes; 3) a reunião das partes e o retorno à unidade. Devido às semelhanças entre o procedimento simbólico-alquímico e o método hegeliano de desenvolvimento, pelo conceito, da Ideia ética, postulou-se que as metáforas herméticas no prefácio, mais do que uma evidência da filiação de Hegel à tradição hermética e de sua possível participação em sociedades secretas do período, corroboram a hipótese de que o autor pretendia indicar que sua *obra* deveria ser interpretada como um trabalho de alquimia (ético-política). Isso possibilitou compreendê-la como a execução de um trabalho análogo ao de fabricação da *Pedra Filosofal*. Para a comprovação da hipótese da natureza hermético-alquímica da *Filosofia do Direito*, a tese demonstrou que, no projeto hegeliano, a progressiva realização da ideia ética corresponde, formalmente, às três fases simbólicas da *Ars Regia* (unidade, separação e reconciliação como retorno à unidade primordial). No *opus* de Hegel, a criação do *cosmion* de ordem envolve os esses três momentos do conceito-lógico (unidade, divisão e reconciliação) que se tornam reais, materializando-se na forma das instâncias éticas da família (unidade espiritual imediata), da sociedade-civil (unidade dividida, oposição de interesses) e do Estado (unidade reconciliada, vontade universal).

Desse modo, a filiação de Hegel à tradição hermética e o sentido alquímico de sua obra permitiram provar a hipótese da atualização do sagrado. Para isso, verificou-se, com base nas investigações de Mircea Eliade (*Ferreiros e Alquimistas*), que a alquimia nasce dos ritos de sacrifício. Estes, por sua vez, são tentativas de repetir o evento fundador (René Girard). Daí a origem da alquimia no sagrado. Dado que o sacrifício ensina a transformar crise em reconciliação, o alquimista busca, de modo análogo, transformar a realidade, seja ela natural, espiritual ou política. O objeto a ser transmutado pode variar, mas o sentido transformador da obra alquímica permanece, invariavelmente, o mesmo. A própria escatologia da ideologia progressista moderna, que tem em Hegel o mais notável representante, recebe forte influência da mitologia alquímica. O mito alquímico, por guardar correspondência com tecnologia ritual que a vítima expiatória propiciou, apresenta a reconciliação o resultado de um processo. Dessa forma, a reconciliação narrada nos mitos e repetida nos mais variados ritos desloca-se, graças à metástase do simbolismo alquímico, para a teoria da história e ideias políticas.

Logo, na medida em que a *Filosofia do Direito* é concebida como trabalho alquímico, a tese provou a hipótese de que a evocação de ordem, cuja finalidade é transformar crise em reconciliação, é um desdobramento do evento fundador, guardando com ele uma analogia funcional. Do mesmo modo, dado que o *Conceito* hegeliano é o instrumento para o desenvolvimento da Ideia ética, e dado que o mesmo é concebido como a forma científica da religião, então a tese demonstrou que a reconciliação, ocorrida no evento fundador, desloca-se em lógica e, depois, em ideia política destinada à recriação de um *cosmion* – um abrigo contra a violência feito à imagem e semelhança do Absoluto.

Quanto à hipótese específica de que a evocação tem o fim de constituir uma unidade política, verificou-se que o projeto político de Hegel tem por finalidade fornecer a base teórica para a formação do *Império Dominante da história*, composto por uma comunidade espiritual que, reunida em um Estado, corporifica a ordem racional (a evocação realizada).

Quanto à hipótese específica de que o *cosmion* fornece um abrigo contra a violência, provou-se como o Estado hegeliano é constituído por uma série de mecanismos (instâncias de mediação) que contém a crise mimética. Para esse propósito, examinou-se o funcionamento das instituições que compõem a *totalidade ética* idealizada por Hegel, constatando-se: que o funcionamento da sociedade requer a formação e consolidação de modelos éticos de vontade; que a ideia de Bem, que informa o sentido da conduta moral, precisa ser concretizada em instituições (sociais, políticas e ético-jurídicas) para fornecer mediação (concreta) à vontade individual; que a ordem na sociedade demanda uma *economia* (no sentido de administração racional) de violência, fornecida pelo sistema judiciário, especialmente o criminal; e que a unidade soberana do Estado envolve a formação de uma aliança guerreira.

Com propósito interpretativo, para cada uma dessas teses desenvolveu-se o conteúdo antropológico proporcionado pelo objeto formal. Verificou-se que, em resposta à desordem noética causada pelo subjetivismo autotélico predominante na modernidade, Hegel procura restaurar, com ligeira modificação, a noção de mediação (mim)ética característica do mundo antigo, adaptando-a às exigências de universalidade próprias do período moderno.

Concebendo um sistema ético no qual a vontade universal concretiza-se institucionalmente, Hegel oferece um modelo de medição que elimina a contradição essencial entre vontade universal e particular, ou entre autonomia e heteronomia, resolvendo, assim, o problema da imediaticidade da vontade, diagnosticado como um dos principais fatores desencadeadores da crise (mimética) moderna. Para completar a tese de Hegel sobre a *eticidade* enquanto mediação concreta da vontade, introduziu-se a categoria da *mímesis*, compreendendo-a pelo conceito de *mimeticidade*, entendido como a unidade concreta entre o ético e o mimético.

Quanto à hipótese de que o *cosmion* contém a violência, examinou-se cada uma das instituições éticas teorizadas por Hegel. Iniciou-se pela família, instituição basilar que eleva a individualidade à vivência da união amorosa. Da natureza imediata à afetividade dos laços familiares, a família é o vínculo espiritual que transforma um “eu” em um “nós”. Enquanto membro de família, à medida em que passa a desempenhar os papéis (familiares) que lhe são exigidos pela *mimeticidade* da instituição (como cônjuge, progenitor, filho, irmão, etc.), o sujeito assume, em relação à sua condição natural (primeira natureza desprovida de mediação ética), uma *segunda natureza*, eticamente constituída. Trata-se, pois, de uma instituição que liberta das vicissitudes do estado de natureza.

Mediante o trabalho em prol da subsistência da família, o egoísmo (do desejo natural) converte-se, enquanto aquisição de bens para *um outro*, em obra moral. O casamento, por sua vez, tende a transformar a vitalidade natural em amor autoconsciente e cuidado recíproco. Já os filhos têm no abrigo afetivo familiar a oportunidade de vivenciar a eticidade como seu sentimento mais íntimo. Tendo nos pais o modelo comportamental imediato, as crianças superam a incompletude do mundo infantil por meio do processo pedagógico que, ao propiciar a assimilação do ético (modelo mediato), forma nelas uma personalidade voltada naturalmente ao mundo da substância moral. Por fim, a dissolução da família pela morte dos pais apresenta-se como momento propício à desestabilização do ético, pois o *bem de família* tende a tornar-se objeto de disputa entre os herdeiros do *de cuius*. Mas a potencial crise é contida pelo Direito (de família), mecanismo que regula a sucessão patrimonial, momento dialético no qual o patrimônio comum da unidade familiar passa à esfera dos particulares.

Para cumprir o fim de conferir unidade ao processo cultural, desenvolveu-se antropológicamente as teses de Hegel acerca unidade ético-religiosa da família, que o filósofo identifica nos Penates e Lares romanos, e de sua origem no rito matrimonial introduzido pelo herói mítico fundador (fundação mítica da instituição familiar). Relacionou-se, pois, a fórmula do conceito hegeliano (identidade, oposição e reconciliação) com a lógica do processo fundador, fonte desde a qual emergem todas as formas rituais, segundo explica René Girard. Investigando-se a natureza dos heróis míticos e pais fundadores, dos sacrifícios às divindades dos lares praticada entre as famílias romanas e dos antigos ritos matrimoniais dos hindus, inseriu-se a eticidade da família no âmbito da unidade de todos os ritos, evidenciando como ela emerge do deslocamento do rito de sacrifício.

Da instituição familiar, passou-se ao exame dos aspectos de ordem e desordem que compõem a instância ética da sociedade civil. Verificou-se como o potencial destrutivo da sociedade moderna decorre da intensificação dos efeitos negativos do desejo mimético. Esse universo de arbítrios – a particularidade em oposição ao universal – faz da sociedade civil o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos. Por outro lado, a própria sociedade organiza meios para lidar com o aspecto negativo. O *sistema de produção e satisfação de carências* (o mercado) estimula o desejo mas, ao mesmo tempo, multiplica os objetos e fornece condições para a obtenção não conflituosa dos mesmos. Cumpre, assim, a função de *Katechon*. Circunscrevendo o arbítrio natural, “contém” a rivalidade porque faz dela um mecanismo para a multiplicação de bens, impedindo que descambe para o conflito aberto.

O aspecto ético da sociedade reside no próprio reconhecimento da universalidade dos desejos e carências. O mercado contém em si, portanto, tanto a universalidade dos desejos quanto o reconhecimento implícito de que os indivíduos precisam um dos outros para satisfazer suas carências ou necessidades. Por isso, o sistema econômico apresenta uma multiplicidade de modelos profissionais que podem ser imitados com o fim de propiciar a interação colaborativa de seus membros agentes. Nesse sentido, o aprendiz aprende por imitação ao mestre de ofício, assimilando seus conhecimentos técnicos. Embora a rivalidade seja um efeito negativo que pode surgir dessa relação, a dialética profissional produz, de um modo geral, o *refinamento* dos indivíduos e da sociedade como um todo, convertendo a competição em multiplicação de habilidades e de bens para toda a comunidade.

A fim de conferir unidade ao processo cultural, desenvolveu-se o conteúdo antropológico da tese de Hegel acerca da passagem do puro arbítrio (da satisfação imediata dos desejos) à mediação do mercado, sistema que possibilita a satisfação não violenta dos desejos. Para tanto, investigou-se o surgimento do *sistema de produção e carências* segundo a

hipótese (girardiana) da vítima expiatória enquanto origem das trocas rituais. Ao oferecer aos vingadores um bode expiatório para ser assassinado no lugar daquele que deveria pagar pelo crime, o sacrifício não apenas rompe o encadeamento da violência recíproca como também instaura uma contraprestação positiva futura, fundando o *modelo do dom* que é a origem das trocas comerciais.

A contenção da crise por meio da racionalização da violência foi analisada na teoria hegeliana do Direito Penal. A crise confunde-se com a perda de referência ao Bem, sendo o crime (violência) uma coação contra o ser-aí da liberdade (negação do Bem positivado em Lei). Autocontraditória, a violência leva à destruição da totalidade ética; sua contenção cabe à violência estatal, na forma da pena. Entendida como *violência que suprime violência*, a teoria hegeliana da pena possui característica conglobante. A punição é *justa* enquanto retribui e *efetiva* enquanto elimina o comportamento que se determinou contra o Direito, pois, ao suprimir o crime – que de outro modo apresentar-se-ia como válido –, a pena é a própria restauração do Direito. Por sua vez, a prevenção do crime, enquanto *modo* da pena, é apenas um aspecto ou característica contingente que, embora possa determinar a substância (conferindo um fim à pena), não lhe pertence necessariamente. Que a pena previna (por intimidação geral ou especial), isso é uma *possibilidade* que pode ou não se realizar. Contra tais fins contingentes, Hegel busca aprender antes a *substância* fenômeno punitivo, sua lógica intrínseca. Ele a identifica na *necessidade* de anular a objetividade do mal (o crime). Por isso, apesar das diferentes modalidades da pena, a *retribuição* permanece a substância do objeto, pois só ela resolve a questão primeira (ou substancial) que está pressuposta nas variadas finalidades contingentes: saber se a pena é *justa em si e para si*. Dessa justificação da pena sucede que, enquanto ser racional que livremente se determinou contra o ser-aí da liberdade (o Direito), o autor do crime deve aceitar a justiça de sua punição, por ser ela o resultado de sua própria vontade livre e racional.

Sendo a restauração do Direito uma necessidade, a pena – enquanto violência (retributiva) que suprime a violência (crime) – restabelece a vigência da ordem jurídica (vontade universal) sobre a conduta que a negou (vontade particular contrária ao *Universal Concreto* – o Estado). Enquanto efeitos, subordinam-se à razão substantiva da pena, portanto, as seguintes funções: a anulação do comportamento desviante enquanto possível modelo ou referência comportamental para terceiros; a restauração fenomenológica da eticidade e o reforço dos valores fundamentais da comunidade; a contenção da retaliação imediata (vingança), na medida em que a violência estatal a substitui; o fortalecimento dos laços de solidariedade social e a produção da experiência de alteridade.

Para além de explicar a função de contenção da crise desempenhada pelo Direito Penal, a tese completou a hipótese hegeliana do surgimento da ordem jurídica a partir do “Direito de herói”, desenvolvendo seu conteúdo antropológico. Para Hegel, o Direito surge dialeticamente da violência do estado de natureza; e, uma vez constituído, volta-se contra a crise que está na base de seu surgimento. Por isso, a violência exercida pelos fundadores é legítima na medida em que coloca fim ao estado de natureza, sendo seu Direito (de violência) ao mesmo tempo *ante-jurídico* e *meta-jurídico*, ou seja, anterior ao Estado de Direito e conformado à ideia de liberdade. Desse modo, a violência fundadora não é o princípio do Direito que ela factualmente positivou, mas o umbral entre a anomia da natureza e a ordem do Direito: o direito heroico é negação do não-direito, e, como tal, permanece em seu passado de natureza.

Mas uma vez encarnada no Direito, a violência fundadora torna-se conservadora da ordem positivada pela razão. Por meio da *obediência* à vontade do tirano, a violência de *um* torna-se violência de *todos*, fixando a universalidade num corpo *sólido*, numa *solidariedade* ética em que a lei mesma, em vez de ser violência alheia, passa a ser a vontade geral consciente. Obtém-se, assim, a passagem de um estado de contradição entre violência e razão para o de uma unidade reconciliada destes aspectos: uma ordem jurídica universal.

Na medida em que Hegel tem em Teseu o paradigma de herói mítico, a tese revelou, à luz da teoria de Girard do mitos fundadores, a verdadeira natureza do pai fundador da cidade de Atenas. O herói, antes de ser aquele que exerce a violência e depois a sofre, é a própria vítima expiatória que, na origem cultura, padeceu a violência. Divinizada por haver reconciliado a comunidade, atribui-se à vítima assassinada coletivamente a fundação do sistema de exercício da violência que a vitimou. Não por outra razão, Teseu, a exemplo da ambiguidade que apresenta tantos outros fundadores, exerce a violência mas sofre um assassinato cujo método, a precipitação em desfiladeiro, era próprio de execuções coletivas proto-penais.

Fornecendo uma explicação orgânica para a teoria hegeliana da fundação mítica do Direito, a tese demonstrou que a violência sagrada não só funda e conserva a ordem jurídico-penal, como é também a componente central da *ideia* de Estado. Emergindo desde a ritualização do evento fundador, o Direito Penal efetiva-se como exercício da violência fundadora. No interior do Estado, essa violência assume a forma de Direito abstrato, que é o direito de coação (violência), e Direito de punir, exercício de violência que anula a violência do crime e restabelece o Direito em sua positiva efetividade.

Para provar que a punição atualiza a violência fundadora, demonstrou-se que a racionalização da violência em sistema judiciário requer um estágio de domínio efetivo sobre

o fenômeno destrutivo da vingança. Trata-se do sacrifício, estrutura primária desde a qual o poder punitivo emerge concretamente como violência que *anula outra violência*. Ao permitir a inclusão do princípio da culpabilidade no marco do sistema ritual, o sacrifício propicia a própria transformação do rito matricial em rito judiciário. Uma vez domesticada ritualmente, a violência pode ser operada “à distância”, destinada às partes em conflito. Desse modo, o sacrifício desloca-se em pena à medida em que a violência passa a ser aplicada, instrumentalmente, como *justa medida* – obedecendo, portanto, a critérios racionais de igualdade de valor.

Por fim, examinou-se a formação do Estado hegeliano, última instância ética da *Filosofia do Direito*, desenvolvendo seu conteúdo antropológico. Na forma da Monarquia Constitucional, o Estado racional de Hegel pretende ser o resultado de um processo de corporificação da ideia política, desenvolvida ao longo da história. Conceitualmente, apresenta-se portanto como a unidade das três formas de governo: monarquia antiga, aristocracia e democracia. A forma final de Estado, a Monarquia Constitucional, contém as formas unilaterais de governo. No *conceito*, Hegel as organiza de tal modo que suas características não se excluem, senão que se mantêm coerentemente integradas: no Poder legislativo intervêm *muitos* (democracia), no Poder executivo intervêm *alguns* (aristocracia) e no Poder do príncipe intervém, como última decisão, apenas *um* (monarquia antiga).

Na teoria hegeliana da soberania, a subjetivação do Estado na pessoa do monarca, enquanto nascimento da unidade política, é um momento necessário ao desenvolvimento do todo ético (o Estado desenvolvido). O monarca hegeliano funciona como o grande articulador da totalidade ética: graças a ele, a ideia de ordem realiza-se. Seu direito (de monarca) tem como fundamento a própria fundação da ordem, pois é sempre a partir de um líder que a unidade ético-política de um povo desenvolve-se, imediata e mediata, em todos os seus desdobramentos. A tarefa do príncipe hegeliano, nesse sentido, é concluir a história da busca da ordem, realizando a ideia política na forma do Estado racional.

A constituição desse Estado, por sua vez, envolve uma etapa prévia de consolidação da soberania mediante a formação da aliança guerreira em torno do príncipe. A idealidade da guerra é face externa da idealidade interna, pois a oposição ao inimigo externo cria, no povo, a identidade nacional que está na base da unidade política. Dissolvente universal, a guerra abole a fixidez das soberanias locais, etapa necessária à passagem, no interior dos povos, da diferença opositiva à diferença articulada do conceito. De modo similar ao que o mecanismo do assassinato fundador realiza num nível básico (entre indivíduos e grupos rivais), a guerra o faz em um nível mais “complexo”, entre povos ou totalidades éticas. O amontado de soberanias locais torna-se Estado soberano, com poder central, em face à ameaça, real ou

potencial, de um inimigo estrangeiro. Dado que a eticidade da guerra confunde-se com o sacrifício do interesse privado em prol da consolidação do interesse universal, o mecanismo do bode expiatório aparece, na teoria hegeliana, na formação da soberania do Estado: a rivalidade política no interior de um povo é superada graças ao desvio do conflito interno para um alvo externo.

Para cumprir o fim de desenvolver o conteúdo antropológico da teoria política de Hegel, completou-se a lacuna da origem do poder central (da monarquia), obscura na teoria hegeliana. Com base nos estudos de René Girard acerca dos ritos de entronização, explicou-se de que modo a monarquia nasce de um deslocamento do sacrifício. Devido ao fato de que, antes de ser sacrificada, a vítima ritual é divina, então por um breve momento ela aparece como o *centro* das atenções, o centro da realidade, a realidade encarnada ou, simplesmente, a realeza. A razão disso se deve ao fato de que o indivíduo entronizado é chamado a substituir, ritualmente, a vítima expiatória, encarnando os poderes conciliatórios a ela atribuída. No início, o rei é apenas uma vítima em *sursis* de imolação, razão pela qual as regras de entronização real são as mesmas do sacrifício: visam tornar o rei uma vítima capaz de canalizar o antagonismo mimético. Sobre a vítima recaem, portanto, duas transferências que constituem as duas faces do sagrado (crise e reconciliação). Por isso, o poder central emerge do mecanismo reconciliador, e somente depois, enquanto efeito e representação, como vontade real, transcendente às vontades individuais. Num primeiro momento, a vítima é “efetivamente” divina. Apresenta-se imediatamente como a identidade do interior e do exterior. A separação entre a divindade e o monarca ocorre no intervalo entre a primeira vítima e a vítima “atual”, que substitui a primeira e a representa, reunindo misteriosamente os aspectos da transcendência e da imanência que constituem o poder “real”. A abstração dos momentos, por sua vez, opera no interior desse processo, estabelecendo a diferença entre um aspecto e outro da vítima expiatória. Na *monarquia*, acentua-se o período que compreende a eleição da vítima e sua imolação; enquanto ela é, portanto, uma vítima ainda não sacrificada. Na *divindade*, acentua-se o momento da vítima já sacrificada, o sagrado expulso (para “cima” ou para “baixo”) da comunidade, e que demanda, na condição de divindade, a oferta de sacrifícios.

A investigação antropológica permitiu compreender, portanto, a real natureza do herói mítico fundador. Para Hegel, esse líder originário levantou a *ideia* contra o estado de natureza, pois fundou o Estado e introduziu o matrimônio e a agricultura. Engendrou assim a eticidade que, na *Filosofia do Direito*, ganharia a forma final e racional como totalidade ética, composta pelas esferas (éticas) da família, da sociedade civil-comercial e do Estado (monárquico constitucional). Mas a efetividade desse Estado racional dependeria ainda da

ação heroica do príncipe, cuja missão seria a de completar o processo iniciado pelos heróis míticos, fundando o Império Germânico que seria a razão realizada.

Portanto, a evocação de ordem de Hegel termina, na verdade, o processo iniciado pela vítima assassinada na fundação da cultura. Como a tese demonstrou, por trás do herói mítico fundador, da realeza sagrada, dos Penates, do teatro e mitologia grega, do Direito penal, do comércio de animais sacrificiais nos templos, do simbolismo alquímico e hermético, das representações religiosas do Absoluto, por trás de tudo isso esconde-se o *logos*, a palavra criadora que na religião é *representação*, na arte é *expressão*, na filosofia é *saber* e na ciência é conhecimento *efetivo*. Eterna, essa ideia não morre. Ela vive no espírito da comunidade, no corpo místico que produziu: nele morre e ressuscita todos os dias. Seu coração permanece pulsando, gerando vida em meio a tudo o que veio a ser a partir de seu sacrifício, e, no fim do dia, é ainda esse sacrifício que salva o homem de sua própria destruição.

Sendo a vítima expiatória que reconciliou pela primeira vez, é ela que fornece o modelo científico, o “conceito” que permite repetir a operação reconciliatória, como pretendia Hegel. A primeira reconciliação, fundadora da ordem cultural, atualiza-se na filosofia hegeliana como um sistema ético – família, sociedade-civil e Estado. Início e fim da ordem cultural humana, a vítima expiatória é o fundamento da Ideia moral, cuja presença não é apenas lógica e conceitual, mas concreta nas instituições que compõem a ordem da sociedade.

REFERÊNCIAS

Obras Éticas de Hegel:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen W. Wood; trad. H. B. Nisbet. Cambridge University Press, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía Real*. Trad. José María Ripalda 2. Ed. Madrid: Fondo de cultura económica de España, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1833. Disponível em: [http://hegel.net/hegelwerke/Hegel Werke Bd08-Grundlinien der Philosophie des Rechts 1833.pdf](http://hegel.net/hegelwerke/Hegel%20Werke%20Bd08-Grundlinien%20der%20Philosophie%20des%20Rechts%201833.pdf). Acesso em 28 de maio de 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's philosophy of right*: Translated with notes by T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses ... [et al.] São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. e prólogo de Juan Luis Vermal. 2ª Ed. Barcelona: Edhasa, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho: o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Traducción directa del alemán: Eduardo Vásquez. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Trad. e apresentação, Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4)*. Edited and translated by H. S. Harris and T. M. Knox. State University of New York Press: Albany, 1979.

Demais obras de Hegel citadas:

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar S. A., 4ª Ed, 1976.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética, volume III*. Editora Universidade de São Paulo, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética, volume IV*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. Volume I: A Ciência da Lógica. Texto completo, com os Adendos orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Faith & Knowledge*. Trad. Walter Cerf e H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, (Parte I). 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, II. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 1992

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia de la historia*. 2 ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Heráclito de Éfeso: C- Crítica Moderna. In: Os Pré-socráticos. Tradução de *Preleções sobre a História da Filosofia* (pp. 319-343) por Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores). pp 102- 116.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História Da Filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on Logic* (1831). Transcribed by Karl Hegel; translated by Clark Butler. Indiana: University Press, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Trad. Wenceslau Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la religión: Parte I: Introducción y concepto de Religión*. Madrid: Alianza Editorial, S.A. – 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre Filosofía de la Religión 3 - La Religion Consumada* Alianza, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume I: Introduction and the Concept of Religion*. Ed. Peter Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H.S. Harris Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of Religion Volume III: The Consummate Religion* (Berlin 1821 1831) Ed. Peter Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H.S. Harris Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Monoteísmo da Razão – Politeísmo da Arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*. Tradutor: Artur Morão; Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2009, Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/hegel_programa_do_idealismo_alemao.pdf> Acesso em 28 de maio de 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy Of Mind: Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. Trad. William Wallace, Oxford: At the clarendon press, 1894

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Textos Dialéticos*. Seleccionados e traduzidos por Djacir Menezes. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1969.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Difference Between Fichte' s and Schelling's System of Philosophy*. Trad. H. S. Harris e Walter Cerf. New York: State University of New York Press: 1977, p. 172.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel: the Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy Of Nature: Volume II*. London: George Allen And Unwin Ltd. New York. Humanities Press, Inc. Edited And Translated With An Introduction And Explanatory Notes By M. J. Petry M.A., D.Phil.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke: Wissenschaft der Logik: Theil 1, Die objektive Logik; Abthlg. 2, Die Lehre vom Wesen, Volume 4*. Berlim: Duncker und Humboldt, 1841.

BILIOGRAFIA GERAL

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2008.

ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. São Paulo: É realizações, 2011.

ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*. São Paulo: É realizações, 2011.

ANSPACH, Mark. *Anatomia da vingança: figuras elementares da reciprocidade*. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2012 (Biblioteca René Girard).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética / Aristóteles*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores; v. 2) Ética a Nicômaco: tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross; Poética : tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

AROLA, Raimon. *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.

BANDEIRA DE MELLO, Lydio Machado. *O Direito Penal hispano-luso medievo*. Belo Horizonte: UFMG, 1960.

BARBOSA, Milton Gustavo Vasconcellos. Deslocamentos Semânticos: acusação e Inquisição. *Revista Duc In Altum Caderno de Direito*, vol. 6, nº10, jul.-dez. 2014, p.159-193.

BARZOTTO, Luis Fernando. O Conceito de Fraternidade. In: Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.). (Org.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. 1 ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 151-170.

BATAILLE, Georges. *Hegel, a morte e o sacrifício*. ALEA, vol. 15/2, p. 389-413, jul-dez 2013, Rio de Janeiro.

BEEKES, Robert Stephen Paul; BEEK, Lucien van. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden Indo-European etymological dictionary series. Leiden & Boston: Brill, 2010.

BIELIK-ROBSON, Agata. The God of Luria, Hegel and Schelling: The divine contraction and the modern metaphysics of finitude. in: *Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God*. Editado por David Lewin, Simon D. Podmore, Duane Williams. New York: routledge, 2017.

BRANDÃO, Junito de Souza, *Mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*: Vol. III. Petrópolis: Vozes, 1987.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BUCKHARDT, Titus. *Alquimia: significado e imagen del mundo*. 3ª ed Espanha: Plaza & Janes, 1975.

BATES, Jennifer Ann. *Hegel and Shakespeare on Moral Imagination*. Nova York: SUNY Press, 2011.

CASANOVA GUERRA, Carlos Augusto. *Verdad escatológica y acción intramundana*. La teoria política de Eric Voegelin. Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, 1997.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2010.

CICERO, Marcus Tullius. *Cicero's tusculan disputations; also, treatises on the nature of the gods, and on the commonwealth*. Tradução C. D. Yonge. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1877. (Versão on-line disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/14988/14988-h/14988-h.htm>>). Acesso em 28 de maio de 2018.

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Trad. Frederico Carotti. 2 ed. Campinas: Editora da UNICAMPI, 1992.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret. 2002.

D'AVILA, Fabio Roberto; SAAVEDRA, Giovani Agostini. Legal Good and Recognition: A Study of Axel Honneth's Social Theory. *Droit et société* 2011/2 (nº 78), p. 325-337. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/11276/2/Legal_Good_and_Recognition_A_Study_of_Axel_Honneth_s_Social_Theory.pdf>. Acesso em 29 de junho de 2018.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: O fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

D'HONDT, Jacques. *Hegel secreto*. Trad. Vícto Fishman. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1976.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*. Trad. e Ed. Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica; Centro de Estudos Clássicos das Universidades de Lisboa, 1986.

DUPUY, Jean-Pierre. *The Mark of the Sacred*. California: Stanford University Press, 2013.

DUPUY, Jean-Pierre; VARELA, Francisco J. Understanding Origins: an introduction. In: VARELA, Francisco J; DUPUY, Jean-Pierre (org). *Understanding Origins: contemporary views on the origins of life, mind and society*. Boston studies in the philosophy of Science, Vol. 130, 1992.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECKHART (Mestre). *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, 3. Ed. Petrópolis, Vozes, 1994.

ELIADE, Mircea. *Ferreiros e Alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo : Mercuryo, 1992b.

ELIADE, Mircea. *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiática*. Trad. e notas integrativas Guido Brivio. Torino: Bollati Boringhien editore, 2001.

ENGLER, Reus M. *A Experiência Pré-Platônica da Teoria*, PERI Revista de Filosofia, v. 05, n. 02, 2013, p. 123-145.

ERVING, George. René Girard and the Legacy of Alexandre Kojève. In: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2003, Vol.10(1), pp.111-125.

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

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

ÉSQUILO, *Oresteia*. Tradução: Manuel de Oliveira Pulquério Lisboa: Edições 70, 1992.

EVOLA, Julius. *A tradição hermética: Nos Seus símbolos, Na Sua Doutrina e Na Sua Arte régia*. Lisboa: Edições 70, 1979.

FANNING, Philip Ashley. *Isaac Newton e a Transmutação da Alquimia: uma visão alternativa da revolução científica*. Danúbio Editora, 2017.

FEDERICI, Michael P. *Eric Voegelin: a restauração da ordem*. Tradução Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É realizações, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. 4ed. Martins Fontes: São Paulo. 1999.

FRANCK JUNIOR, Wilson; BARBOSA, Milton Gustavo Vasconcelos. *Satanás e a fundação do mundo: Sobre a antropologia bíblica de René Girard*. Sistema Penal & Violência, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 232-240, jul./dez. 2012.

FRANCK, Wilson. A Imagem do Absoluto: Hegel e a tragédia da vida ética em *Eumênides*, de Ésquilo. In: Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.). (Org.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. 1 ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, v. , p. 171-206.

FURTADO, Letícia de Souza; FRANCK, Wilson. O linchamento de Guarujá e a violência mimética de René Girard. *Iurisprudencia: Revista da Faculdade de Direito da Ajes*, v. 3, p. 107-134, 2014.

GABRIEL, Markus. *A ideia de Deus em Hegel*. Revista de filosofia aurora, doi:10.7213/rfa.v23i33.1603, vol. 23, no. 33, p. 525-537, jul./dez, 2011.

GAUER, Ruth Maria Chittó. *A fundação da norma: para além da racionalidade histórica*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2009.

GARRELS, Scott R. Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation. In: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 12-13. Ano:2005-2006, p. 47-86;

GALLESE, Vittorio The Two Sides of Mimesis Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 2011.

GERMINO, Dante. Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence, in *Eric-Voegelin-Archiv an Der Ludwig-Maximilian-Univ*, vol. VII, Munique: Occasional Papers, 1998

GUÉNON, René. *A Crise Do Mundo Moderno*. Lisboa: Vega, 1977.

GUÉNON, René. *Símbolos fundamentais de la ciencia sagrada*. Barcelona: Paidós, 1995.

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

GIRARD, René, et al. *From Ritual to Science*. Configurations, (Doi:10.1353/con.2000.0014), vol. 8, no. 2, 2000, pp. 171-185.

GIRARD, René. *Vejo a Satanás cair como el relámpago*. Tradução de Francisco Díez del Corral. 1. ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.

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

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Traduzido por Martha Conceição Gambini . 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008a.

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

GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução Lila Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2009a.

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

GIRARD, René. *Shakespeare: teatro da inveja*. Tradução Pedro Sette-Câmara, São Paulo: É Realizações, 2010a.

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo: verdade ou fé frágil*. Tradução Antônio Bicarato. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010b.

GIRARD, René. *A conversão da arte*. Trad. Lilian Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2011a.

GIRARD, René; SERRES, Michel. *O Trágico e a Piedade: Discurso de posse de René Girard na Academia Francesa e discurso de recepção de Michel Serres*. São Paulo: É Realizações editora, 2011b.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Evolução e conversão*. São Paulo: É Realizações editora, 2011c.

GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 2011d.

GIRARD, René. *Aquele por quem o escândalo vem*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011e.

GIRARD, René. *Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer*. Tradução Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2011f.

GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011g.

GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da Guerra. Diálogos com Benoît Chantre*. São Paulo: É realizações, 2011h.

GRAY, Ronald D. *Goethe the Alchemist: a Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Works*. Cambridge University Press, 2010.

HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*. Tradução Maurício G. Righi – São Paulo: É realizações, 2012.

HARMAN, William P. *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*. Indiana University Press, 1989. Reimp. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Que é Isso – A Filosofia?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa. Tradução: Angela Ackermann Pilári, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Foge, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8 ed Petrópolis: Vozes, 2012

HEINDEL, Max. *Freemasonry and Catholicism*. Part. VII. Disponível em: <http://www.rosicrucian.com/frc/frceng02.htm#Part_VII>. Acesso em 28 de maio de 2018.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. 2ª re. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HILL, Christopher. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic by Thomas Hobbes, 1640*. Disponível em: <<http://intersci.ss.uci.edu/wiki/eBooks/BOOKS/Hobbes/Elements%20of%20Law%20Hobbes.pdf>>. Acesso em 28 de maio de 2018.

HOBBS, Thomas. *The Elements Of Law Natural And Politic: Human Nature: De Corpore Politico*. Oxford university press, 1999.

HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político*. Tradução e notas Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002 (coleção fundamentos do Direito).

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins fontes, 2003.

HOMERO (h.Hom. 2: A Deméter, v. 480-483), in: RIBEIRO JUNIOR, Wilson A. (org.). *Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Editora da Universidade de S. Paulo, Editora Perspectiva, 1971

HUTIN, Serge. *História geral da alquimia: A tradição secreta do Ocidente, a Pedra Filosofal e o Elixir da Vida Eterna*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Ed. Pensamento, 2010.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002.

ISOCRATES. *Busiris*. In: ISOCRATES. vol. 3, Larue van Hook (tr.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945.

JÁMBLICO, *Vida pitagórica*. Protréptico, trad. M. Periago Lorente, Gredos, Madrid, 1998

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia*. Trad. Maria Luiza Appy, Margaret Makray, Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

JUNG, Carl Gustav. *O Símbolo da Transformação na Missa (11/3)*: Petrópolis: Vozes, 2011 (Coleção Obras Completas de C. G. Jung).

KEELEY, Lawrence H. *Guerra antes da Civilização: o mito do bom selvagem*. 1ª ed. É Realizações: São Paulo, 2011.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. Barueri, São Paulo: Manole, 2016.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000 [1969].

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto (EDUERJ), 2002.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. E. Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991.

LAMEIRA, Allan Pablo; GAWRYSZEWski, Luiz de Gonzaga; PEREIRA JR, Antônio. Neurônios espelho. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 17, n. 4, p. 123-133, 2006.

LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas Dos filósofos Ilustres*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade De Brasília, 2008.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LINDSTRÖM, B; PETTERSSON, L. J. *A Brief History of Catalysis*, CATTECH, august 2003, Volume 7, Issue 4, p.130–138, agosto 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1023/A:1025001809516>. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1025001809516>

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=katalu/w> Acesso em 22 de maio de 2018.

- LÖWITZ, Karl. *O Sentido da História*. Edições 70, 1991.
- REEVES, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A study in Joachimism*. Oxford University press: reimpr. 2000.
- MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the hermetic tradition*. Itacha e Londres: Cornell University Press, 2001.
- MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010a.
- MAGEE, Glenn Alexander. Quietism in German mysticism and philosophy. In: *Symposium: Apology for Quietism, Part 6 - Common Knowledge* 16:3 - DOI 10.1215/0961754X-2010-006 - 2010b - Duke University Press, p.457-473.
- MANUSMRITI. *The Laws of Manu* (1500 BC). Trad. G. Buhler. Oxford: at the Clarendon Press, 1886, p. 79-81. Disponível em: <<https://archive.org/stream/Buhlertrad.LawsOfManu/Buhler%20%28trad.%29%2C%20Laws%20of%20manu#page/n11/mode/2up>>. Acesso em 28 de maio de 2018.
- MARION, Jean-Luc. *Genealogía de la “muerte de dios”*: Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche. Vol. 19, N. 42 / pp. 161-189. Enero-junio 2011 / ISSN 0120 – 1263. Colombia: Medellín.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 1843. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas Marcelo Backes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MCKENNA, Andrew J. *The ends of violence. Girard and Derrida, Lebenswelt*, 2011, n. 1, 2011, p.112-126. 4 fev. 2012.
- MEIRA, Sílvio A. B. *A Lei das XII Tábuas: fonte do direito público e privado*. Rio de Janeiro: Forense, 3 ed. rev. e aum. 1972
- MILHOU, Alain. *Notas sobre o messianismo de Cristóvão Colombo*. In: *Novos Estudos, CEBRAP* N° 32, março 1992 pp. 85-98.
- MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*. Trad. P. Dorado. Bogotá: Temis, 1991
- MORFINO, Vittorio. A sintaxe da violência entre Hegel e Marx. *Trans/Form/Ação*: vol.31, n.2, Marília, 2008. Versão online disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n2/02.pdf>>. Acesso em 28 de maio de 2018.
- NAG HAMMADI CODEX II,2-7 Together with XIII,2*, *Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. I, 654, 655*. Brill, 1989.
- NEUMANN, Erich. *História da origem da consciência*. Ed. Cultrix, 1995.
- ORÍGENES. *Contra Celso*, VI, 12. In: *Os Pré-Socráticos*. 2ª ed. São Paulo: abril cultural, 1978.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

OVÍDIO, *Metamorfoses*. Livro 6. In: PREDEBON, A.A. Edição do manuscrito e estudo das *Metamorfoses de Ovídio* traduzidas por Francisco José Freire

PALAUER, Wolfgang. Hobbes and the Katéchon: the secularization of sacrificial Christianity. *Contagion*. Innsbruck, vol. 02, Primavera – 1994. Disponível em <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf>. Acesso em 28 de maio de 2018.

PERTILLE, José Pinheiro. O Estado racional hegeliano. *Veritas*: Porto Alegre, v. 56, n. 3, set./dez, 2011, p. 9-25. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/9782/7311>>. Acesso em 28 de maio de 2018.

PLATÃO. *A república*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. 3 ed. Coleção Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Polar: Editorial & Comercial, 2000

PLUTARCO. *Vidas paralelas* (VI): Alejandro, Cesar, Agesilao, Pompeyo, Sertorio, Eumenes. Introd., Trad. e Notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo e Juan Manuel Guzman Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2007. (Biblioteca Clasica Gredos, 363).

POKORNY, Julius. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary: A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Version 1.2, November 2002. Disponível em: <<https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/index.htm>>. Acesso em 28 de maio de 2018.

PINKARD, Terry. *Hegel: una biografía*. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. 2ªed. Madrid: Acento, 2002.

REGO, Antonio da Silva. Do Conceito da Trindade no Hinduismo. In *Estudos Ultramarinos*, Volumes 4-7, p. 77-176.

RIEDL, Matthias. A Collective Messiah: Joachim of Fiore's Constitution of Future Society. In: ROSSATTO, Noeli Dutra (org.). *Mirabilia 14: Mística e Milenarismo na Idade Média*. Jan-Jun 2012/ISSN 1676-5818.

RIJCKENBORGH, van Rijckenborgh. *O Nuctemeron de Apolônio de Tiana*. comentado por J. van. Rijckenborgh ed. Jarinu, São Paulo: Lectorium Rosicrucianum, 2011.

RITACCO de GAYOSO, Graciela “Igualdad geométrica y Justicia. PROCLO, *In Alcibiadem*”, *Anuario Philosophia*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1997.

RITACCO de GAYOSO, Graciela. *La Sacralidad de la Tríada: Damascio, De Principiis*. *Nuevo Pensamiento*, Volume I, Ano 1, 2011.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori: Trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Tratado de simbólica*. São Paulo: É realizações, 2007.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Pitágoras e o tema do número*. São Paulo: Ibrasa, 2000.
- SCHURÉ, Édouard. *The great initiates: A Study of the secret history of religions*. Translated from the French by Gloria Rasberry. Introduction by Paul M. Allen. New York: Harper & Row, 1961.
- SCHUTJER, Karin. Goethe's Kabbalistic Cosmology. *Colloquia Germanica*, Vol. 39, Nº 1, Themenheft: Goethe (2006),
- SERRES, Michel, et al. *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Edited by Josue V. Harari & David F. Bell Baltimore & London. Johns Hopkins University Press, 1983.
- SERRES, Michel. *Atlas*. Éditions Julliard, 1994. Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, 1995, Tradução: Alicia Martorell.
- SERRES, Michel; BURKS, Randolph. *Geometry: the Third Book of Foundations*. Bloomsbury Academic, 2017.
- SINGH, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India: from the stone age to the 12th century*. Nova Deli, Índia: Pearson Education, 2008.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SOLSONA, Gonçal Mayos. A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 104, pp. 13-52, jan./jun, 2012
- SOUSA, José Cavalcante de (org. e trad.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)
- SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats?: Violence and Redemption in the Bible*. Nova York: Gracewing, 2000.
- TARDE, Gabriel de. *Les lois de l'imitation*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/lois_imitation/lois_imitation.html>. Acesso em 28 de maio de 2018.
- TAYLOR, Charles. Hegel: Sistema, Método e Estrutura. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É realizações, 2014.
- TITO LIVIO. *Historia de roma desde su fundación: Libros I-III*. Introd. de Angel Sierra; trad. e Notas de Jose Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1ª. Ed., 1990, (Biblioteca Clásica Gredos, 144).
- TYSON, Donald. *Três livros de filosofia oculta*. Escritos por Henrique Cornélio Agrippa de Nettesheim; compilação e comentários de Donald Tyson. São Paulo: Madras, 2016.
- THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. São Paulo: É realizações, 2015, Trad. Agemir Bavaresco Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa.

VINOLO, Stéphane. *René Girard: do Mimetismo à Hominização*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

VOEGELIN, Eric. *A nova Ciência da Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

VOEGELIN, Eric. On Hegel: A Study in Sorcery“, in: *Published Essays 1966-1985. The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

VOEGELIN, Eric. History of political ideas volume VII: The new order and last orientation. In: *The Collected Works Of Eric Voegelin (VOLUME 25)*: edited by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck. Columbia and London: University of Missouri Press, 1999.

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

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História: volume III: Platão e Aristóteles*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. 2 edição. São Paulo: Edições Loyola, 2009b.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História: volume V: em busca da ordem*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VOEGELIN, Eric. *Sobre Hegel: un estudio de brujería*. Foro Interno 2010, 10, 155-197 ISSN: 1578-4576, p. 163. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN1010110155A/7691>>. Acesso em 28 de maio de 2018.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas. Volume I: helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012a.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas: Volume II: Idade Média até Tomás de Aquino*. São Paulo: É realizações, 2012b.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas volume VI: Revolução e a nova ciência*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. 1ed. São Paulo: É Realizações, 2017.

WEBB, Thomas Smith. *The Freemason's Monitor; or illustrations of masonry: in two parts*. Boston, 1808.

WEBB, Eugene. *Filósofos da consciência: Polany, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. São Paulo: É Realizações, 2013.

WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 151.

WEBER, Thadeu. *Direito, Justiça e Liberdade em Hegel*. - Revistas da PUCRS. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/viewFile/16999/11751>>. Acesso em 28 de maio de 2018.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*, São Paulo: É Realizações, 2011

WILMES, Andreas. *Portrait of René Girard as a Post-Hegelian: Masters, Slaves, and Monstrous Doubles*. in “Philosophical Journal of Conflict and Violence”, (doi:10.22618/tp.pjcv.20171.1.95007), vol. 1, no. 1, 2017.

WOLF, William Clark. *Hegel’s State and the divinity of violence: a girardian reading of The Philosophy of Right*. Disponível em: http://www.academia.edu/8043037/Hegels_State_and_the_Divinity_of_Violence_A_Girardian_Reading_of_the_Philosophy_of_Right?. Acesso em 28 de maio de 2018.

WOLF, William Clark. *Violence, divinity, and the limits of rational community: Hegel’s Philosophy Of Right according to René Girard’s theory of the sacred*. A thesis submitted to the Department of Theology. University of Scranton, (5,07,2013).

YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad.Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995.

ZUBIRI, Xavier. *Natureza,história e Deus*. São Paulo: É realizações, 2010.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br