

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUERRA E COLISÃO TRÁGICA NA IDEIA DE PATRIOTISMO, EM HEGEL.

GONZALO TINAJEROS ARCE

Tese apresentada na banca final como requisito parcial para
a obtenção do grau de Doutor em Filosofia

PROF. DR. JOSÉ PINHEIRO PERTILLE

Orientador

PROF. DRA. KATHRIN ROSENFELD

Co-Orientadora

Porto Alegre — 2017

GONZALO TINAJEROS ARCE

GUERRA E COLISÃO TRÁGICA NA IDEIA DE PATRIOTISMO, EM HEGEL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: DR. JOSÉ PINHEIRO PERTILLE

Co-Orientadora: DRA. KATHRIN ROSENFELD HOLZERMYR

Tese

Porto Alegre — 2017

CIP - Catalogação na Publicação

Tinajeros Arce, Gonzalo Humberto
Guerra e colisão trágica na ideia de patriotismo,
em Hegel / Gonzalo Humberto Tinajeros Arce. -- 2017.
276 f.

Orientador: José Pinheiro Pertille.
Coorientadora: Kathrin Holzermayr Lerrer
Rosenfield.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Guerra. 2. Colisão trágica. 3. Patriotismo. 4.
Guerra justa. 5. Filosofia política hegeliana. I.
Pertille, José Pinheiro, orient. II. Rosenfield,
Kathrin Holzermayr Lerrer, coorient. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor José Pinheiro Pertille, orientador desta tese, sem ele seria impensável a realização deste trabalho, porque com sua verdadeira amizade e seu profissionalismo rigoroso, consegui mediante os seus conselhos definir a estratégia para a efetuar a exposição sistemática da tese aqui proposta.

À professora Kathrin Rosenfield Holzermyr, co-orientadora desta pesquisa, agradeço pela original sabedoria e amor pela filosofia que me transmitiu durante o doutorado. Assim mesmo, agradeço-lhe pela amizade e honestidade profunda que tem, um trato humano exemplar.

Ao professor Roberto Hofmeister Pich, pelas experiências filosóficas e humanas que compartilhamos desde 2014. Um professor admirável, extremamente preparado e uma pessoa excelente, um bom amigo que descobri nesta etapa no Brasil.

Ao professor Felipe Gonçalves Silva, pelas altas discussões filosóficas e pela parceria sincera nos momentos compartilhados. Assim também, agradeço-lhe pelas sugestões oportunas que fez no trabalho na banca de qualificação.

Ao professor Denis Rosenfield, pelas ensinanças agudas no pensamento especulativo hegeliano, um professor exemplar e amigo.

Ao professor Leonardo Alves Vieira, por ter-me acolhido com bondade no estágio de doutorado que realizei em 2015 na universidade UFMG, possibilitando-me pesquisar com amplitude nas bibliotecas da FAJE e da UFMG.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFRGS, por ter-me dado a oportunidade de formar-me nessa prestigiosa casa de estudos superiores.

Aos distinguidos professores da banca: Inácio Helfer, Roberto Hofmeister Pich, Denis Rosenfield, Felipe Gonçalves, José Pertille e Kathrin Rosenfield.

Ao CNPq, que com seu apoio financeiro, possibilitou a realização desta pesquisa.

A meu pai José; a minha mãe Marcela e as minhas irmãs Kerry e Erika, por todo o carinho e amor que sempre me transmitiram. Dedico-lhes este trabalho acadêmico com amor.

Aos meus amigos mais íntimos espalhados pelo mundo todo, com os quais compartilhei momentos muito especiais e inesquecíveis: Oriana De Alencar, Marcelo Câmara, Elias Grazziotin, Geancarlo Zanatta, Emiliano Rosenfield, Ernesto Calderón, Giovanni Salguero, Feratta, Chiturri, Enrique Mier, Gabi De Alencar, Rubén del Rey, David Lemee, Yago Quiñones, Guillaume Lusson, Marcelo Rocha, Frederic Servant, Rafael Kasper, Anita Stumpf, Javi kuku, Tylli, Ranas, Taila, Samuel, Claudia Samcam, Sebastian Morales, Ale Quiroga, Duveyza Arreaño, Antonio Arce, Raphael Zillig, Ricardo Alarcón, Miguel Zubieta, Alan Noronha, Ben Cairns, Blanca Crespo, Marcelo Curia, Gabriel Villarinho, Vital Silva, Eduardo Ruttke, Tomás Menk, Bárbara Maia.

À Chris Winkler, por ter me colaborado com as revisões em língua alemã. Ajuda paciente e precisa para o afinado do texto.

À Samuel Cibils, corretor diligente e filosoficamente apurado em língua portuguesa.

À Cândia, pela sua doçura espiritual e parceria especial.

*Toda la noche navegando hacia Rusia; casi sin dormir absolutamente nada.
Debemos entrar pronto en combate. El espíritu sea conmigo. Aquí en Wisloka.
Siento un frío gélido de dentro. Tengo este sentimiento concreto:
¡si al menos pudiera dormir una vez más antes de que comience toda esta historia!
Me encuentro mejor. Trabajando poco.
Todavía no acierto a cumplir con mi deber sólo porque es mi deber,
y a reservar mi persona entera sólo para la vida espiritual.
Puedo morir en una hora, puedo morir en dos, puedo morir en un mes
o sólo dentro de un par de años.
No puedo saberlo y no puedo hacer nada a favor ni en contra: Así es esta vida.
Ludwig Wittgenstein “Diarios secretos de guerra” 8-10-1914*

RESUMO

O que pensa Hegel sobre a guerra? Como esse apresenta as determinações conceituais que configuram o sentido racional do conflito armado entre potências éticas? De que maneira resolve o grande paradoxo do sacrifício da vida pela pátria e a conservação realmente efetiva das liberdades individuais na situação extraordinária de guerra?

Hegel possui uma refinada reflexão teórica sobre a guerra, que se inicia com estudos fenomenológicos, estéticos e políticos, sobre as guerras heroicas representadas nas tragédias gregas; passando por estudos sobre as guerras cavaleirescas ('guerras justas') até o interior das discussões sobre direito natural das gentes; e chegando a realizar filosoficamente investigações político-militares sobre as guerras modernas com a implementação tecnológica das armas de fogo, utilizadas por exércitos profissionalmente treinados e comandados por Senhores da guerra e da paz.

A teoria hegeliana da guerra apresenta, desde o início, dialética e especulativamente, o movimento de *potências éticas* que entram inevitavelmente em colisão trágica com os seus fundamentos éticos, sejam esses políticos, religiosos, jurídicos, sociais, etc. *Colisão infeliz e trágica* que nas guerras modernas não é exclusivamente compreendida como o conflito militar entre Estados modernos, senão, também, pode ser compreendida como guerra contra individualidades solitárias “*ἄπολις*” que encarnam para si de forma extrema uma potencialidade ética, tendo posições dogmáticas-radicais e carregadoras de armas letais, que põem em risco a segurança pública e privada das pessoas, assim como as liberdades políticas e civis conquistadas historicamente pela organização racional dos Estados modernos.

ZUSAMMENFASSUNG

Was denkt Hegel über den Krieg? Wie stellt er die begrifflichen Bestimmungen, die den rationalen Sinn des bewaffneten Konfliktes zwischen sittlichen Mächten gestalten, vor? Auf welche Weise löst er den großen Widerspruch ein Leben für die Heimat zu opfern und der wirklichen effektiven Erhaltung der individuellen Freiheit in der außergewöhnlichen Situation des Krieges?

Hegel besitzt eine raffinierte theoretische Reflexion über den Krieg, die ihren Anfang in phänomenologischen, ästhetischen und politischen Studien über Heldenkriege, dargestellt in griechischen Tragödien, nimmt; übergehend in Studien zu Herrenkriegen, den so genannten „Iustum bellum“, innerhalb der Debatte um das Völkerrecht; bis hin zur philosophischen Realisierung von politisch-militärischen Untersuchungen zu den modernen Kriegen mit der technologischen Implementierung von Feuerwaffen auf große Distanz, eingesetzt von professionell trainierten Armeen und kommandiert von Herrschern des Krieges und des Friedens.

Die hegelianische Theorie des Krieges stellt von Anfang an die Bewegung der *sittlichen Mächte*, dialektisch und spekulativ, dar, die unvermeidbar in ihren ethischen Fundamenten kollidieren, seien diese politisch, religiös, rechtlich, sozial etc.

Eine *unglückliche* und *tragische Kollision*, die in den modernen Kriegen nicht nur exklusiv als militärischer Konflikt zwischen modernen Staaten begriffen wird, sondern auch als *Krieg gegen Einzelpersonen* „*ἄπολις*“, die für sich in extremer Form eine *sittliche Macht verkörpern*, in dem sie dogmatische und radikale Positionen einnehmen und mit tödlichen Waffen, die die öffentliche und private Sicherheit von Personen, politischen und sozialen Freiheiten - historisch erobert von der rationalen denkenden Organisation der modernen Staaten - gefährden.

RESUMEN

¿Qué piensa Hegel sobre la guerra? ¿Cómo presenta las determinaciones conceptuales que configuran el sentido racional del conflicto armado entre potencias éticas? ¿De que manera resuelve la gran paradoja del sacrificio de la vida por la patria y la conservación realmente efectiva de las libertades individuales en la situación extraordinaria de guerra?

Hegel posee una refinada reflexión teórica sobre la guerra, que se inicia con estudios fenomenológicos “estéticos y políticos” sobre las guerras heroicas representadas en las tragedias griegas; atravesando por estudios sobre las guerras caballerescas “guerras justas” al interior de las discusiones del derecho natural de gentes; y llegando a realizar filosóficamente investigaciones político-militares sobre las guerras modernas con la implementación tecnológica de las armas de fuego, utilizadas por ejércitos profesionalmente entrenados y comandados por Señores de la guerra y la paz. La teoría hegeliana de la guerra presenta desde el inicio, dialéctica y especulativamente, el movimiento de las *potencias éticas* que entran inevitablemente en colisión trágica de sus fundamentos éticos, sean estos políticos, religiosos, jurídicos, sociales etc.

Colisión *desventurada* y *trágica* que en las guerras modernas no es exclusivamente comprendida como el conflicto militar entre estados modernos, sino también ella puede ser comprendida como guerra contra individualidades solitarias “*ἄπολις*” que encarnan para si de forma extrema una potencialidad ética, teniendo posiciones dogmáticas radicales y provistas de armas letales, que ponen en riesgo la seguridad pública y privada de las personas, así como las libertades políticas y civiles conquistadas históricamente por la organización racional de los estados modernos.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HEGEL

CA = Constituição da Alemanha 1800/1802

CL 1.1 = Ciência da lógica, a lógica objetiva, doutrina do ser, 1812

CL 1.2 = Ciência da lógica, a lógica objetiva, doutrina da essência, 1813

CL 2 = Ciência da lógica, a lógica subjetiva, doutrina do conceito, 1816

ECF (C) = Enciclopédia das ciências filosóficas, 1830

EJ = Escritos de juventude, 1795/1800

FD = Linhas fundamentais da Filosofia do direito, 1820/1821

FE = Fenomenologia do espírito, 1807

HW = Hegel Werke

LE = Lições sobre estética, 1818... 1829

LFH = Lições sobre filosofia da história, 1822... 1831

LHF = Lições sobre história da filosofia, 1819... 1828

RB= A propósito da reforma eleitoral na Inglaterra, 1831

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 CAPÍTULO PRIMEIRO: Oposição e Colisão Trágica dos momentos da consciência ética na Guerra. Uma abordagem hegeliana sobre o caráter paradoxal do patriotismo nos mitos trágicos.	18
2.1 Introdução.....	18
2. 2. Os Labdácidas e o mito trágico da Guerra de Tebas.	24
2. 2.1. A guerra dos Sete contra Tebas. Etéocles e Polínice, os príncipes da colisão trágica.	24
2. 2.2. Etéocles, o Príncipe Patriota.	26
2.2.3. Emblemas e Episemas da Guerra dos Sete contra Tebas.	32
2.2.4. Polínice, o príncipe sem Cidade – <i>Apolis</i>	48
2.2.5. Oposição e Colisão trágica de Antígona com Creonte. Singularidade e Universalidade no olho do furacão da Guerra.	53
2.2.6. O Sacrifício de Ifigênia e da família Real pela glória de Grécia na Guerra de Troia.....	80
2.2.7 Oresteia. O desenlace da Reconciliação na Tragédia.	92
2.2.7.1 A guisa de conclusão	104
ANEXOS - Capítulo Primeiro.....	108
3.0 CAPITULO SEGUNDO: Sobre o Direito de Guerra: Hegel pensador do direito natural das Gentes.	114
3.1 Introdução.....	114
3.2 Sobre o direito de guerra em Vitoria, Solórzano Pereira e Hegel	126
3.3 Estudo comparado sobre o direito de guerra na <i>De indis recenter inventis relectio posterior</i> – F. Vitoria-; no <i>De Indiarum iure</i> –J. Solórzano.P-; e na <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts. B. Das äußere Staatsrecht</i> –G.W.F. Hegel-	134
3.3.1 Considerações finais	148
ANEXOS - Capítulo Segundo.....	149
4 CAPÍTULO TERCEIRO: A guerra entre Estados modernos: questões hegelianas sobre soberania, patriotismo e colisão trágica.....	158
4.1 Introdução.....	158

4.2 Guerra e soberania: temáticas essências da teoria hegeliana das relações internacionais.....	168
4.2.1 A Constituição interna da soberania estatal.....	168
4.2.2 A ordem constitucional dos Estados soberanos e modernos.	176
4.2.3 A Lógica especulativa: “Momentos e Totalidade” conceitual da teoria constitucional da “Diferenciação dos Poderes do Estado.....	201
4.2.4 A Linguagem especulativa no Silogismo do Poder do Príncipe (U - S - P).....	221
4.2.5 O Silogismo da Soberania (U - S - P). Poder do Príncipe.....	228
ANEXOS - Capítulo Terceiro.....	244
5 CONCLUSÕES.....	249
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	260
OBRAS DE HEGEL.....	260
CAPÍTULO PRIMEIRO.....	263
CAPÍTULO SEGUNDO.....	266
CAPÍTULO TERCEIRO.....	269
BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA.....	274

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem o objetivo de apresentar de forma sistemática “dialética-especulativa” a teoria da *guerra* no pensamento de Hegel. Teoria que dialoga filosoficamente com os raciocínios políticos sobre a situação de guerra a partir das concepções de: Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás, Maquiavel, Vitória, Solórzano Pereira, Grotius, Kant, Humboldt e Clausewitz. Hegel propõe, como veremos, o desenvolvimento de uma teoria inovadora sobre o fenômeno político da guerra, fundamentado essencialmente no autodesenvolvimento dialético-especulativo do conceito de guerra. Conceito que, no seu movimento reflexivo, se relaciona de forma íntima com o sentido positivo de *patriotismo* e com o sentido negativo de *colisão trágica*.

Nas obras: *Sobre as maneiras Científicas de tratar o direito natural* e na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta, mediante o emprego de uma matriz dialético - especulativa, as linhas fundamentais e conceituais para compreender o que é *a guerra* e como esta relaciona-se com o *patriotismo guerreiro* e a *colisão trágica* no mundo grego antigo. Para isso, Hegel realizou estudos fenomenológicos, estéticos e jurídicos (direito natural) sobre a Tragédia grega nas obras: *Oresteia*, *Sete contra Tebas*, *Antígona*, *Ifigênia em Áulis*, *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*.

No primeiro capítulo exprimiremos a interpretação hegeliana das tragédias gregas. Hegel parte dos fundamentos ensinados minuciosamente por Aristóteles na *Poética*; isto é, parte da *necessidade do conflito* de ações e temperamentos entre os personagens envolvidos na intriga trágica. A colisão sobre as distintas posições ou olhares perante crimes cometidos contra singulares (Ex.Sacrifício de Ifigênia, Enterramento de Polínice) operam em favor de uma ordem objetiva: social, religiosa, política; e que são justificadas com extrema fortaleza pelos *heróis patriotas* e chefes de Estado (Agamenon, Creonte) exprimindo que estes sacrifícios que afetam a eticidade da família são necessários para o bem-estar e purificação da substância ética mais elevada, o Estado-grego. A colisão encontra seu outro olhar no extremo oposto com a defesa da substância familiar, manifestando (com gestos, palavras, e ações) a conservação da vida e da morte (ritual) aos membros amados da família. As personagens protetoras da Casa (Clitemnestra e Antígona) fazem o contraponto da colisão trágica com posturas firmes, decididas e extremas, arriscando, sem limites, suas vidas em defesa da sobrevivência imagética dos seus entes queridos, mortos nas *guerras* de Troia e de Tebas.

No primeiro capítulo se apresentarão dois olhares distintos, estéticos e políticos, para experimentar a compreensão hegeliana sobre o alcance do *dever do patriotismo na guerra heroica e a colisão com a moralidade subjetiva dos personagens*, que se produz nos mitos trágicos das famílias reais dos Labdácidas e dos Atridas.

Hegel interpretou desde um olhar filosófico os conflitos éticos que aparecem inscritos nos mitos trágicos gregos. A interpretação hegeliana produz entrecruzamentos fenomenológicos e estéticos que desvelam com sutileza filosófica as *oposições, colisões e resoluções trágicas* das consciências de si singulares com as substâncias éticas (família e Estado) na situação de guerra heroica.

No segundo capítulo, partiremos da forma de *reconciliação* apresentada na *Orestíada*, retomando, para isso, o *desenlace* dessa intriga trágica, *As Eumênides*. Nessa obra desdobra-se o juízo final de Orestes e determina-se eticamente, pela primeira vez, uma *sentença objetiva* através do tribunal de Aerópago beneficiando racionalmente ambas as partes em disputa.

A reconciliação dos momentos éticos, universalidade e singularidade (representados esteticamente pelas deusas Eumênides e por Orestes) encontra uma resolução através do *reconhecimento recíproco* e da *aceitação da sentença judicial*, a qual constitui, para Hegel, o fundamento da *eticidade absoluta* dentro da Polis grega, que em suas leis, seus costumes e instituições internas, geram os mecanismos cívicos para solucionar e reconciliar civilizada e pacificamente os interesses contrapostos dentro da sua sociedade política.

Contudo, essa forma *pacífica e institucional* de resolução de conflitos entre potências éticas internas que se contrapõem uma nos interesses da outra não será considerada por Hegel como a forma efetivamente racional para solucionar as colisões de *potências éticas externas (Estados soberanos)* os quais, nos fundamentos do *Direito Natural das Gentes*, têm o *direito* de fazer a *guerra - jus ad bellum-* na medida em que as formas pacíficas da Diplomacia e dos Tratados internacionais não conseguem sempre segurar a paz internacional entre eticidades independentes, pelo qual naturalmente dão prosseguimento a tipos de resoluções militares para os conflitos ético-políticos mais *dolorosos e trágicos* entre Estados soberanos.

Hegel, nos seus estudos sobre o *direito das gentes*, se distanciará do idealismo dos seus contemporâneos: Kant, Fries, Savigny, etc., e se *aproximará* de outras abordagens filosóficas com maior grau de sensibilidade empírica sobre o direito de guerra (*jus ad bellum*) dentro do *direito das gentes*. Direito internacional que outorga aos Estados soberanos o poder para *resolver* - em última instância e em situações limites e extraordinárias mediante o uso de *armas* - os conflitos internacionais. Hegel retomará os *estudos empíricos* sobre as relações internacionais trabalhadas por Hugo Grotius, assim também retomará, para sua teoria da guerra, as reflexões eruditas dos escolásticos de Salamanca que comentaram sobre o *direito natural das gentes* na *Summa theologiae IIaIIae* de Tomás de Aquino: Francisco de Vitoria e Juan Solórzano Pereira.

Nos argumentos filosóficos produzidos por Vitoria, Solórzano Pereira, e Hegel, notar-se-á o esforço para enquadrar a atividade da guerra dentro de uma concepção de direito internacional, onde os estados soberanos são repúblicas ou principados que declaram, de acordo com o *ius gentium*, guerra contra outros estados com os quais não encontraram mecanismos de resolução preventiva de conflitos. Nesse caso, a guerra é realizável apenas se é a única solução possível para reagir a injúrias manifestas por uma das partes, isto é, se esse conflito é *necessário como último recurso*?

No terceiro capítulo passaremos dos estudos de direito internacional aos estudos de política internacional. Analisaremos o tema central da soberania externa e o silogismo hegeliano do poder do príncipe – senhor legítimo da guerra-.

Hegel observa que no mundo moderno há uma nova configuração da guerra entre potências éticas, as quais realizam seus próprios movimentos políticos fundados no conceito de patriotismo extraordinário.

A guerra é, para Hegel, um assunto de extrema prioridade para a segurança de um Estado-nação moderno; nela os fundamentos da Liberdade Substancial: 1) Soberania “*Souveränität*”, 2) Independência “*Unabhängigkeit*”, 3) Autonomia “*Selbständigkeit*”; encontram-se em situação de risco iminente, pelo qual um Governo, conformado de acordo com os princípios de uma *constituição orgânica racional*, tem a obrigação de tomar decisões oportunas e pôr em marcha as estratégias políticas e militares concretas que sejam capazes de salvar com eficiência: a) A ordem constitucional, a qual contém dentro de si as leis e as instituições públicas; b) As liberdades (singulares) dos cidadãos que fazem parte do Estado. As

liberdades têm que ser diligentemente precauteladas, servindo-se os Estados para atingir esta finalidade dos fundamentos jurídicos do *Direito das Gentes* “*Völkerrecht*”; direito que estipula limites precisos ao uso da força dos Estados contra a vida privada de civis e suas famílias (não combatentes), e sobre as instituições privadas (hospitais, escolas, etc.), a fim de evitar que se cometam crimes de guerra e crimes contra a humanidade; c) O comando hierárquico militar, tem que operar prontamente com todas as condições logísticas. Ele tem no seu topo decisório o poder do Príncipe, autoridade que, para Hegel, deve definir sempre, em última instância, a guerra e a paz entre Estados soberanos.

Frente uma situação política de extrema necessidade – onde o Estado está em risco iminente de perder sua liberdade substancial, isto é; sua independência nacional com sua capacidade para decidir soberanamente nas relações internacionais. Nessa situação os cidadãos de um Estado encontram-se na necessidade de lutar pela conservação das suas liberdades individuais e substanciais *sem que haja possibilidade de ter uma vida ética livre* numa comunidade social e política. De fato, essa obrigação universal (*allgemeine Pflicht*) é essencialmente uma relação substancial de todos os indivíduos que integram um Estado livre que, para continuar mantendo às estruturas éticas da liberdade, é necessário a cada um dos membros participar ativamente do momento ético da guerra realizando, nos seus atos, grandes sacrifícios (*Aufopferung*), deixando para trás sua vida privada, seus bens, seu trabalho, sua opinião própria e seu raciocinar subjetivo (*Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens*), deixando, até mesmo, os seus direitos¹ que estavam consagrados na constituição política interna. Tudo isso ocorre, segundo Hegel, em razão de que há, em determinados momentos da vida dos Estados, **ameaças reais externas** que obrigam aos cidadãos arriscar suas vidas e erguer as armas dos exércitos para preservar os direitos mais universais da vida ética do seu povo na história mundial.

Existe nesse argumento um aspecto que outorga um poder absoluto² da substância ética em detrimento dos seus indivíduos, colocando-os simplesmente como seus acidentes³ e dentro do

¹ FD (§ 323) “ [...] die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, [...]”. Hegel Werke, 2000. (O sublinhado é nosso).

² FD (§ 323) “[...] - die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Dasein und Bewußtsein bringt”. Hegel Werke, 2000. (O sublinhado é nosso).

círculo da necessidade ética. Isso ocorre mesmo que uma das suas finalidades mais elevadas (a de conservar as liberdades individuais dos cidadãos) possam ficar temporalmente *suspensas* e serem internamente vigiadas pelo Poder da Polícia nos períodos de Guerra - que podem ser longos ou curtos, dependendo da situação.

Por outro lado, Hegel apresenta claramente na sua noção de guerra *o outro lado do paradoxo*; lado em que se desenvolvem argumentos da *consciência de si* subjetiva e da *consciência de si* objetiva ou substancial, e que implicam tanto o *processo de reconhecimento racional das consciências de si* sobre a necessária independência da vida ética do seu Estado frente a qualquer ataque externo, como, também, o processo de reconhecimento afetivo entre os cidadãos e o seu Estado, estimulado pelo *sentimento de patriotismo*⁴ que, enquanto disposição de espírito político, move os desejos e as convicções políticas de todos os membros de um povo.

³ FD (§ 145) “[...] la esfera de la necesidad cuyos momentos son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y en éstos, en cuanto accidentes suyos, tienen su representación, su figura fenoménica y su realidad efectiva”. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

⁴ Sentimento fortemente questionado pelos fundamentos filosóficos do *Cosmopolitismo contemporâneo*, o qual considera aos fundamentos políticos modernos do *nacionalismo* e do *patriotismo*, como fundamentos de risco iminente para a produção de guerras entre Estados e povos. Porém, autores como Michael Waltzer e Gertrude Himmelfarb, questionam da mesma maneira aos fundamentos políticos do Cosmopolitismo, por serem estes irrealizáveis, abstratos e perigosos. Himmelfarb com lucidez afirma: “Otorgar nuestra “lealtad fundamental” al cosmopolitismo es intentar trascender no sólo la nacionalidad, sino todas las verdades, particularidades y realidades de la vida que constituyen la propia identidad natural. El cosmopolitismo tiene una aureola de bondad y altruismo, pero es una ilusión, y es también, como todas las ilusiones, peligroso”. Por sua parte, Waltzer, num tom mais cético, desconfia da efetividade política dos fundamentos do cosmopolitismo: “Ni siquiera tengo conciencia de que haya un mundo del que uno pueda ser ciudadano. Nadie me ha ofrecido nunca esa ciudadanía, ni me ha descrito el proceso de naturalización, o me ha inscrito en las estructuras institucionales de ese mundo, ni me ha explicado sus procedimientos de toma de decisiones (espero que sean democráticos), me ha ofrecido una lista de los derechos y deberes de esa ciudadanía, o me ha mostrado su calendario y las festividades y celebraciones comunes de sus ciudadanos. Desconozco todo eso por completo y, aunque una educación cosmopolita seria muy bueno [...]” *Los límites del Patriotismo*. Martha Nussbaum (org). Editora Paidós, Barcelona, 1999. Pp 96 e 153.

O que pensa Hegel sobre a guerra? Como enxerga este filósofo a colisão trágica da consciência de si no paradoxo do *patriotismo extraordinário* com o sacrifício da vida na luta armada pela sobrevivência e bem-estar da substância ética?

No entanto a teoria hegeliana da guerra contém uma tensão paradoxal para a consciência humana, mas ela mesma não é um pensamento belicista e apologético da guerra. Pois, antes de nada, ela estabelece uma profunda reflexão filosófica da política nas relações internacionais, onde a *guerra* e a *paz* se tornam presentes em diferentes momentos da história mundial; e Hegel, como pensador sistemático, tem consciência plena da existência da situação de guerra e da necessidade de conhecê-la sem tabus, a partir de distintos planos da reflexão filosófica: ética, estética, fenomenológica, jurídica, religiosa e política.

Finalmente, nesta introdução, cabe assinalar que, em relação às citações empregadas na presente pesquisa, as passagens da *Filosofia do Direito* de Hegel são apresentadas no texto principal seguindo prioritariamente a tradução de M^a del Carmen Paredes Martín, da editora Gredos, 2010. Essa tradução espanhola contém internalizada o linguajar dialético especulativo hegeliano e expressa, com muita sutileza política, as questões centrais da diplomacia e da guerra internacional entre Estados.

Em relação aos adendos da *Filosofia do Direito*, ordenados e relatados pelos alunos de Hegel, seguimos a versão espanhola de Juan Luis Vermal, da editora Sudamericana, 2004. As versões brasileiras de Paulo Meneses e Marcos Lutz Müller versões da *Filosofia do Direito* ampararam a pesquisa com a riqueza linguística do português hegeliano. Da mesma maneira, foi consultada a versão espanhola de Carlos Díaz; versão traduzida da edição de K.H. Ilting, que conta com as anotações feitas pelo mesmo Hegel (*handschriftliche Bemerkungen*) possivelmente para uma segunda edição da FD.

Os textos hegelianos originais em alemão encontram-se presentes, pela sua centralidade, tanto no texto central como nas notas de rodapé, mencionados de acordo com a lista de “Abreviaturas das Obras de Hegel”. No texto principal, os termos e frases mais importantes para argumentação foram grifados. Para cada capítulo anexou-se imagens históricas e artísticas relevantes para representar os conteúdos políticos conceituais da guerra, da colisão trágica e do patriotismo. Temáticas amplamente tratadas por Hegel nas suas noções de guerra heroica, cavalheiresca, e de exércitos profissionais modernos.

Textos em outras linguás, como grego, latim, italiano e francês, se encontram presentes na pesquisa e contam com sua correspondente interpretação em língua portuguesa.

2 CAPÍTULO PRIMEIRO

2.1 INTRODUÇÃO

Oposição e Colisão Trágica dos momentos da consciência ética na Guerra. Uma abordagem Hegeliana estético-política sobre o caráter paradoxal do Patriotismo nos mitos trágicos dos Labdácidas e dos Atridas.

A piedade torna-se, por isso, numa de suas mais eminentes representações; a *Antígona de Sófocles* é enunciada como a lei da mulher e enquanto a lei da substancialidade subjetiva sensitiva, a interioridade que ainda não alcançou sua realização perfeita, enquanto a lei dos antigos deuses, do subterrâneo, enquanto lei eterna da qual nada sabe quando aparece e representa na oposição contra a lei manifesta, a lei do Estado; - uma oposição ética mais elevada e, por conseguinte, a oposição trágica mais elevada, e nela a feminilidade e a masculinidade são individualizadas⁵.

Hegel, através de seus estudos sobre arte e ética na antiguidade arcaica, especialmente nas suas observações estético-políticas, apresenta-nos os conflitos que as *consciências de si* experimentam nas esferas da substancialidade ética antiga. Conflitos magistralmente representados nas obras da tragédia grega e que são desdobrados sutilmente na oposição trágica, onde a consciência individual se manifesta subjetivamente no mundo através de suas ações singulares. Essa consciência, em situações conflitivas e paradoxais, defende suas próprias convicções, frente à objetividade universal.

A lei geral e o mandato universal representam a ordem ética da comunidade e, ao mesmo tempo, o poder público efetivo, manifestando o caráter objetivo da consciência ética que ultrapassa as subjetividades. Esse poder público, através do uso da violência e da exigência do sacrifício individual, determina situações de conflito como a guerra e o

⁵ *Filosofia do Direito* (§ 166). Tradução de: Paulo Meneses [...]. Editora Unisinos, São Leopoldo – Brasil, 2010.

patriotismo sacrificial. Essa consciência singular deve ser sacrificada em vista do bem público, efeito de conservação e purificação do estado. Hegel retomou na *Fenomenologia do Espírito* e nos *Cursos de Estética* os conflitos éticos apresentados pelos tragediógrafos Sófocles, Esquilo, e Eurípides, reelaborando um estudo fenomenológico e estético sobre a Colisão Trágica na Guerra heroica da vida ética antiga.

Os entrecruzamentos fenomenológicos e estéticos visam desvelar com sutileza filosófica, as oposições, as colisões e as resoluções trágicas das singularidades nas substâncias éticas da família e do estado. As consciências de si, personificadas em heróis e heroínas, representam estética e eticamente “as leis divinas e as leis humanas”. Consciências singulares definidas em extremos das relações éticas que entoam discursos, gestos, e ações, contrapondo-se, uma na outra, seus fundamentos éticos essenciais.

Nas reflexões *dialéticas* da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, se expõem, desdobram, e apresentam em movimento, as oposições, tensões, colisões e reconhecimentos, de autoconhecimento fenomênico da consciência de si, e da autoconfiguração do conceito especulativo “Espírito verdadeiro – a Eticidade”⁶, tanto como aparecem retratadas nas obras de arte⁷ (abstrata, vivificada, espiritual) como as que aparecem produzidas cotidianamente nas

⁶ “A. DER WHARE GEIST, DIE SITTlichkeit”. Primeiro subtítulo da figura “VI” Espírito, da *Fenomenologia do Espírito*. Página 382 e ss. da primeira edição alemã *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, de 1807, e que corresponde à edição bilíngue de Antonio Gomez Ramos (Universidad Autónoma de Madrid – ABADA editores 2010), edição utilizada na presente pesquisa.

⁷ Classificação dada por Hegel para os distintos tipos de obras de arte na *Fenomenologia do Espírito* – CAP VII -A Religião, B. A Religião da Arte. O autor chama de obra de arte abstrata às artes antigas da arquitetura, da escultura, da música; chama de obra de arte vivificada à poesia épica, e a obra de arte espiritual à poesia trágica. Veja-se a *Fenomenologia do Espírito*, pp. 803 e ss. (Edição bilíngue de Antônio Gómez Ramos. Abada editores, Madrid 2010). Um esclarecedor estudo interpretativo sobre a sistematização hegeliana da Arte na *Fenomenologia do Espírito* e as suas relações com os *Cursos de Estética*, se encontra apresentado no artigo de Márcia C.F. Gonçalves “A Religião da Arte”, no livro *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo, 2014. Páginas 249 e ss.

obras da eticidade⁸ (família, sociedade civil e Estado); estas últimas, chamadas por Hegel de *momentos* substanciais dentro de uma *totalidade* conceitual, nomeada por ele como sendo a Substância Ética.

Dentro das representações artísticas com conteúdos éticos profundos, vibrantes e paradoxalmente polêmicos na antiguidade arcaica e clássica, destacam-se as Tragédias gregas nos estudos hegelianos sobre teatro e literatura. Hegel encontrou nas formas de expressão da linguagem trágica o *logos* mais elevado⁹ da arte antiga, fornecido de um altíssimo valor conceitual nos diálogos contrapostos (*entgegengesetzten*) dos personagens expressos nos seus gestos e principalmente nas suas ações com conteúdos estéticos, éticos, políticos e filosóficos; ao mesmo tempo, conteúdos claros e obscuros¹⁰, decifrados e sofridos nos acertos e nos enganos pelos heróis trágicos. Formas da *linguagem oracular* que só se desvelam sutilmente para a *consciência reflexiva* do herói na interpretação intuitiva, depurada e fina, que ele faz da realidade que vive - assustadoramente, cruelmente e intempestivamente - com suas

⁸ Vejam-se os momentos do conceito de Eticidade na figura VI. (BB) *Der Geist* na obra *Fenomenologia do Espirito* (S. 376-624); e na *Filosofia do Direito* os momentos substancias da Eticidade: família; sociedade civil; Estado, são desdobrados como momentos e totalidades conceituais desde o parágrafo § 158 até § 340.

⁹ “Il linguaggio della tragedia, è, ora, per Hegel il linguaggio più alto dela religione artística.”. PÖGGELER Otto. *Hegel e la tragédia greca*. Cura de Antonella De Cieri. Guida Editori, Napoli, 1986, p 121.

¹⁰ “Die eine ist die *Lichtseite*, der Gott des Orakels, der, nach seinem natürlichen Momente aus der alles beleuchtenden Sonne entsprungen, alles weiß und offenbart, - *Phöbus* und *Zeus*, der dessen Vater ist. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes und seine Bekanntmachungen dessen, was *ist*, sind vielmehr trügerisch. Denn dies Wissen ist in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwissen, weil das *Bewußtsein* an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die rätselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende werden darum durch das, was der Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt. Diese Priesterin, aus der der schöne Gott spricht, ist nichts anderes als die doppelsinnigen Schicksalsschwestern, die durch ihre Verheißungen zum Verbrechen treiben und in der Zweizüngigkeit dessen, was sie als Sicherheit angaben, den, der sich auf den offenbaren Sinn verließ, betrügen”. *Phänomenologie des Geistes*- “c. Das Geistige Kunstwerk”. Hegel Werke, 2000. Página 687 – da primeira edição de 1807.

reviravoltas características da condição humana, tais como as que experimentam Édipo e Orestes na interpretação dos seus oráculos:

Por eso, el que era capaz de desvelar el enigma de la esfinge y el que confiaba como un niño ven su destino arruinado por aquello que el dios les revela. Esta sacerdotisa por cuya boca habla el bello dios no es distinta de las ambiguas hermanas del destino que empujan al crimen con sus promesas y que, en la equivocidad de lo que dan como seguro engañan a quien se fía del sentido manifiesto¹¹.

O paradoxo linguístico e factual mais sensível na tragédia grega é a **Colisão** de vontades singulares. Colisão que se produz no choque de palavras e de ações realizadas nos desdobramentos das *vidas* opostas dos heróis, as quais se encontram apanhadas numa relação paradoxal entre si - entre as ações singulares na substância ética da família, e as ações singulares na esfera da substância do Estado - criando-se tensões contínuas e profundas entre singularidades *extremas* que se afirmam como universalidades perante a outra, difíceis de se reconciliar num ato de reconhecimento ético recíproco, pois ambas não cedem às demandas legítimas da outra, obstinando-se na firmeza legítima dos seus extremos. Portanto, elas não permitem criar um caminho próprio de aceso a um *meio termo* equilibrado cuja relação permita a reconciliação recíproca das consciências heroicas no interior dos mitos fundadores da antiga eticidade grega.

Os personagens trágicos das famílias “Atridas e Labdácidas” como, por exemplo: Agamenon, Clitemnestra, Ifigênia, Orestes, Elektra, Édipo, Antígona, Creonte, Polinice e Etéocles; são personagens literários e históricos¹² que agiram nas suas vidas trágicas

¹¹ FE, VII. **La religión del arte- c. la obra de arte espiritual**. Abada Editores, Madrid, 2010, p. 839. PÖGGELER Otto, no seu escrito: *Hegel e la tragédia greca*, interpreta que esses dois personagens implícitos colocados por Hegel na FE seriam *Édipo* e *Orestes*, ambos carregando culpas e destinos trágicos a pesar de fiar-se nos sentidos manifestos dos oráculos ditados para eles: “Edipo, che risolveva gli enigmi della sfinge, al pari di Oreste, ingenuamente fiducioso, vengono spinti alla rovina da ciò che il dio rivela loro mediante la sua sacerdotessa”. Cura de Antonella De Cieri. Guida Editori, Napoli, 1986, p 122.

¹² Personagens que existiram realmente mas no mundo grego arcaico: “Como ya hemos dicho, para los griegos estos personajes no eran ficticios, ni lo era el destino que les fue deparado. Existieron realmente, solo que en otra época, en una época caduca completamente. Son hombres de antaño que pertenecen a una esfera existencial diferente de la nuestra. Su puesta en escena implica un estar ahí, una presencia real de personajes que, al mismo tiempo, no pueden estar ahí, pues

escolhendo firme e decididamente tomar uma postura inquebrantável até as últimas consequências da vida humana. Atitudes como, por exemplo, posicionar-se com decisão e firmeza entre defender com preeminência os valores patrióticos de uma vida substancial vinda da esfera pública (Estado), ou defender, acima de qualquer preço, os valores ancestrais e sentimentais de uma vida substancial derivada dos costumes da esfera privada (Casa). Essa decisão se exprime na situação essencial de colisão trágica, a Guerra heroica.

A interpretação hegeliana da tragédia parte dos fundamentos ensinados minuciosamente por Aristóteles na *Poética*¹³; isto é, parte da *necessidade do conflito* de ações e caracteres entre os personagens envolvidos na intriga trágica. A colisão sobre as distintas posições ou olhares perante crimes cometidos contra singulares (Ex.Sacrifício de Ifigênia, Enterramento de Polínice) operam em favor de uma ordem objetiva: social, religiosa, política; essas operações são justificadas com extrema pujança pelos *heróis patriotas* e chefes de Estado (Agamenon, Creonte). Esses sacrifícios afetam a eticidade da família, mas são, no entanto, necessários para o bem-estar e a purificação da substância ética mais elevada, o

pertencem a otro mundo, a un invisible más allá”. **Mito y Tragedia en la Grecia Antigua – Volumen II.** Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet. Editora Paidós, Barcelona, 2002, pp. 83.Veja-se nos anexos a máscara funerária de *Agamenon* (Figura 1).

¹³ Hegel reconhece amplamente nos *Cursos de Estética* a importância das reflexões filosóficas de Aristóteles sobre o drama trágico antigo. Hegel recupera em varias oportunidades a concepção de unidade de ação esforçada, composta por: pensamentos, desejos, caracteres, e finalidades. Todas elas, através do agir de cada personagem elevam-se desde a interioridade subjetiva ao ato exterior objetivo. Este último expõe no mundo sensível o ser aí de cada personagem e as suas relações conflitivas de colisões e reconhecimentos temporais com os outros sujeitos. Hegel retomando Aristóteles diz: “Aristóteles tem razão quando sustenta (***Poética, cap. VI***) que há duas fontes (αίτια δυο) da ação na tragédia, o modo de pensar e o caráter (διάνοια και ήθος), mas a questão principal é a finalidade (τέλος) e os indivíduos agem não para a exposição dos caracteres, e sim estes são considerados por causa da ação”. CE, ***A relação da obra de arte dramática com o público***. Tradução de Marco Aurélio Werle. Editora Edusp, São Paulo, 2004, p 220. Veja-se também ***Poética Cap. IV***: “duas são as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e nas ações tem origem a boa ou a má fortuna dos homens [...] os homens possuem tal ou tal qualidade conforme ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações”. (1450 a). Tradução de Eudoro Souza, editora Nova cultural, São Paulo, 1987.

Estado-grego. A colisão encontra seu outro olhar no extremo oposto mediante a defesa da substância familiar, manifestando (com gestos, palavras, e ações) a conservação da vida e da morte (ritual) aos membros amados da família. As personagens protetoras da Casa (Clitemnestra, Antígona) fazem o contraponto da colisão trágica com posturas firmes, decididas e extremas, arriscando, sem limites, suas vidas em defesa da sobrevivência imagética dos seus entes queridos, mortos nas guerras de Troia e de Sete contra Tebas. No presente capítulo serão apresentados dois olhares distintos, estéticos e políticos, para experimentar a compreensão hegeliana sobre o alcance do *dever do patriotismo na guerra heroica e a colisão com a moralidade subjetiva dos personagens*, que se produz nos mitos trágicos das famílias reais dos Labdácidas e dos Atridas.

2. 2. OS LABDÁCIDAS E O MITO TRÁGICO DA GUERRA DE TEBAS.

2. 2.1. A guerra dos Sete contra Tebas. Etéocles e Polínice, os príncipes da colisão trágica.

Ismena: Son las calamidades que embargan ahora a tus dos desventurados hijos las que he venido a comunicarte. En efecto, antes rivalizaban por dejar el trono a Creonte y por no manchar la ciudad, no olvidando en sus conversaciones como la antigua destrucción de tu estirpe hizo presa en tu desgraciada casa. Pero ahora, a instancias de algún dios y de una pecaminosa mente, les ha entrado a los tres veces desgraciados una alocada rivalidad por hacerse con el mando y poder real. Y el joven de menor edad intentó privar del trono a Polinices, nacido antes que él, y ya lo ha expulsado de la patria. Pero este, según los numerosos rumores que circulan entre nosotros, tras llegar como refugiado en el valle de Argos, contrae reciente matrimonio y se hace con aliados de guerra, convencidos de que Argos, sin más dilaciones, o conquistará en duelo el campo de los cadmeos o elevará la gloria tebana hasta el firmamento. Esto, padre, no es un cuento de simples palabras sino hechos tremendos¹⁴.

¹⁴ SOFOCLES. *Edipo en Colono*. (vv. 366-383). Tradução de José Vara Donado. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Ismena chega a Colono e traz as primeiras e mais tristes informações para Édipo sobre os conflitos políticos que se estão ocorrendo em Tebas e que envolvem diretamente os membros da sua família. Ela informa-lhe da disputa feroz entre seus filhos, as calamidades que se aventuram pela ambição e de obsessão na procura do domínio exclusivo do Trono. Esta disputa leva os irmãos Labdácidas a uma cegueira profunda e um desejo insano de eliminação um do outro. Situação extrema que se vive em tempos de guerra na qual o familiar se torna em um estranho hostil, o amigo no inimigo, o cidadão no traidor da pátria. O sentimento de amor *-filia-* se converte em sentimento pela morte - *tanatos-*. O inimigo vital qual se deve enfrentar sem piedade em combate é o próprio irmão. Esta disputa será decidida pelo Deus *Ares*, juiz¹⁵ extraordinário de Tebas, que decidirá os destinos da guerra com violência e crueldade.

Édipo conversa¹⁶ com Ismena sobre as relações afetivas entre seus filhos e irmãos, Etéocles e Polínice. Édipo através das palavras utilizadas por Ismena, capta que a maldição proferida contra eles não está paralisando seus desejos obsessivos pelo poder político, e isto envolve Édipo de desânimo: ele *vislumbra* que haverá, em pouco tempo, um cruento enfrentamento fratricida. O interesse pelo no cetro real bloqueia o desejo pelo bem-estar da família e, principalmente, o dever de cuidar do hierarca quando este mais precisa:

Pero ellos dos prefirieron conquistar tronos y cetros y capitanear a su país, en vez de a su padre¹⁷.

As relações de parentalidade com seus seres mais próximos são, para Édipo, muito intensas e paradoxais. Por essa razão, ele reconhece possuir um profundo amor de agradecimento a cada uma de suas filhas. A Antígona lhe reconheceu proteção e cuidado nos

¹⁵ “Amargo, el juez de la disputa, el extranjero que en el Ponto vive, el afilado acero surgido de la llama; y amargo el mal repartidor de bienes, Ares [...]”. ESQUILO. *Siete contra Tebas*. (vv. 942-945). Tradução de José Alcina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁶ “Οιδίπους: οἱ δ’ αὐθόμαϊμοι ποῦ νεανίαι πονεῖν; Ἰσμήνη: εἶς’ οὐπὲρ εἰσι: δεινὰ τὰν κείνοις τανῶν”. SOFOCLES. *Edipo en Colono*. (vv.335-336). “versão em grego” <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0189%3Acard%3D1500>

¹⁷ SOFOCLES. *Edipo en Colono*. (vv.449-450). Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

momentos mais difíceis da sua existência. Ela se tornou seus olhos; olhos que o levaram às terras afastadas de Colono, onde viria encontrar a paz e o descanso eterno¹⁸. A Ismena lhe reconheceu e agradeceu por sua dedicação em administrar e cuidar, com extrema observância, o palácio cadmeo, além de lhe ter colaborado para escapar secretamente de Tebas antes de ser expulso ignominiosamente. Dessa forma, Édipo conseguiu ir atrás do cumprimento dos oráculos (μαντεῖ'), os quais lhe avisaram da existência de um lugar sagrado para o descanso e a paz que ele procurava¹⁹. Entretanto, com a situação de seu dois filhos (Polínice e Etéocles), Édipo abrigou ressentimentos profundos, chegando a proferir uma grande maldição por ter de suportar um assassinato recíproco de ambos os irmãos:

¡Que ni logres con la lanza el dominio de la tierra de nuestra raza ni consigas regresar jamás al valle de Argos sino que mueras a manos de tu hermano y com la tuya mates a quién te expulsó! Esas son mis duras maldiciones [...]²⁰.

Palavras fortes e cruas para um pai que viveu e educou desde o nascimento a seus filhos e a suas filhas. Nessas relações imediatas de *filia* polarizou, no final dos seus dias, amor e ódio para seus descendentes e, ao mesmo tempo, seus *iguais*, por serem todos filhos de Jocasta. Essas relações de apego com um filho e desapego com outros, reproduz, com exatidão, *Antígona* na relação com os seus irmãos, mantém, também, firme a postura do pai.

¹⁸ SOFOCLES. *Edipo en Colono*. (vv. 345-352). Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁹ “σὺδ’, ὦ τέκνον, πρόσθεν μὲν ἐξίκου πατρὶ μαντεῖ’ ἄγουσα πάντα, Καδμείων λάθρα, ἃ τοῦδ’ ἐχρήσθη σώματος, φύλαξ τέ μου πιστὴ κατέστης, γῆς ὅτ’ ἐξηλαυνόμην”. SOFOCLES. *Edipo en Colono*. (vv.353-356).

²⁰ SOFOCLES. *Edipo en Colono*. (vv.1385-1388). A *maldição* se torna em um *vaticínio* que ouvido atentamente por Teseo reconhece a Édipo o *logos* decifrador que porta, talento excepcional de uma inteligência aguda que a utiliza tanto para resolver enigmas como para emitir vaticínios: “Me convences, pues compruebo que haces multitud de profecias y ninguno com falsos vaticínios” (“πολλὰ γάρ σε θεσπίζονθ’ ὀρω̄ κού ψευδόφημα: χῶ̄ τι χρῆ ποιεῖν λέγε”). *Edipo en Colono* (vv.1516-1517). “versão em grego”.

Essa crueza de caráter Sófocles retrata nas imagens e palavras de admiração que diz o corifeu: “Ela tem a crueza, a crueza do pai, Não sabe se dobrar ao peso do destino”²¹.

2. 2.2. Etéocles, o Príncipe Patriota.

Etéocles é um personagem frio, calmo, um *estrategista militar* que desenha a defesa armada da cidade (v.675 *Sete contra Tebas*). Ele é quem comanda os chefes tebanos que se enfrentarão com os chefes argivos. Esses chefes deverão se dirigir imediatamente e de maneira sigilosa às muralhas que resguardam as sete portas de ingresso à cidade. Etéocles mostra-se um estadista prudente, um bom comandante “σὸ δ’ ὥστε ναὸς κεδνὸς οἰακοστρόφος” (v.62 *Sete contra Tebas*) com mente lúcida e aut centrada. Porém, a partir do v. 652 da obra, ele começa a transformar-se numa personalidade nervosa e descontrolada. Sua mudança radical caracteriza-se por uma reviravolta expressa tanto pela manifestação do caráter político²² - *politische Gesinnung* na terminologia hegeliana - como pelo descontrole e desespero nas ações e palavras cada vez mais apressadas e impulsivas, consumindo-se o personagem político e aparecendo o personagem psicológico em pânico no decorrer das ações da obra. A terrível maldição²³ proferida pelo pai tomará conta de Etéocles, quando ele repete em eco incessante:

²¹ “δηλοῖ τὸ γέννημ’ ὧμὸν ἐξ ὧμοῦ πατρὸς”. SOFOCLES. *Antígona*. (v.471). Original em grego: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0185>. Tradução ao português, Lawrence Flores Pereira. Editora Topbooks, Rio de Janeiro, 2006. P.50.

²² O caráter político duplo de Etéocles foi analisado em um primeiro estudo inovador por Gilbert Murray, *Aeschylus: Creator of Tragedy*, Oxford, 1940, p 140. Pierre Vidal-Naquet em: *Mito y Tragedia en la Grecia antigua – volumen II*, parte desse estudo fundacional para trabalhar as qualidades políticas de Etéocles e especialmente dos reis Labdácidas enquanto cabeças da família regente e fundadora de Tebas, no capítulo “*O escudo dos heróis. Ensaio sobre a cena central dos Sete contra Tebas*”. Veja-se especialmente a página 110. Paidós editora, Madrid, 2002.

²³ (vv.420-430, e, vv. 1370-1395) *Édipo em Colono*; (vv. 653-658) *Sete contra Tebas*.

!oh raza de Edipo mía, totalmente digna de lágrimas! !Ay de mí, ahora llegan a su cumplimiento las maldiciones de nuestro padre!²⁴.

Os cumprimentos das maldições familiares só chegarão a ser efetuadas na sétima e última porta de aceso a Tebas, onde Etéocles deixará a *sã razão* da prudência que governa a um bom estadista patriota, em troca dos desejos selvagens de *ódio, vingança, e loucura psicótica extrema*, capaz de levá-lo a assassinar seu próprio irmão. Em determinado momento da história, ele aparece gritando alto (*Ololygmos*) aos deuses por sangue, oferecendo-lhes sacrifício humano e não animal, feito do seu próprio sangue, mostrando, assim, o *frenesi* da sua *hybris* guerreira no duelo de lanças de vida e de morte entre irmãos²⁵.

O príncipe patriota Etéocles, inicia sua aparição na guerra dos *Sete contra Tebas*, emitindo um **discurso político** altamente emotivo a fim de formar o espírito público da comunidade chamando o povo ao patriotismo, enaltecendo o valor ético dos cidadãos para salvaguardar as fronteiras da terra pátria, essa mãe-terra que, nos fundamentos doutrinários do patriotismo heroico, retomados amplamente no logos político de Etéocles: cuida, alimenta, e forma instintivamente aos cidadãos; assim como, também, educa civicamente a seus filhos desde a infância, seguindo, dessa maneira, a tradição da cultura política antiga desde a Epopeia passando pelos discursos e tratados da filosofia política clássica²⁶. Etéocles se apresenta na obra como um homem de Estado que, apesar da sua curta idade, é capaz de refletir como um governante prudente quando pensa nas palavras corretas que deve emitir para que os cidadãos sejam convencidos em participar (com razão, paixão e convicção) na guerra contra as sete tropas invasoras da cidade Cadmea - podendo organizar o povo em

²⁴ J-P Vernant e P Naquet. *Mito y Tragedia en la Grecia antigua – volumen II*. Paidós editora, Madrid, 2002. P 111.

²⁵ **Phänomenologie des Geistes – b. Die sittliche Handlung, das menschliche um göttliche Wissen, die Schuld um das Schicksal:** “Das von der leeren Einzelheit angegriffene und verteidigte Gemeinwesen erhält sich, und die Brüder finden beide ihren wechselseitigen Untergang durch einander”.P. 415 da primeira edição em alemão de 1807.

²⁶ Sobre a analogia dos cuidados da mãe com a pátria, e a defesa militar que cabe a cada cidadão para salvaguardar a independência e soberania da comunidade, vejam-se os textos clássicos greco-latinos como: *A República*, de Cícero – Livro Primeiro; *A Política*, de Aristóteles - Livro I.

armas como um exército coeso que siga com obediência patriótica os mandatos do seu governante:

Κάδμου πολῖται, χρὴ λέγειν τὰ καίρια ὅστις φυλάσσει πρᾶγος ἐν πρύμνῃ πόλεως οἶακα νωμῶν, βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὕπνω²⁷.

Nas guerras heroicas da antiguidade arcaica, os cidadãos deviam estar prestes a participar militarmente na guerra, prestar esse serviço patriótico para o Estado e também para os Deuses regentes que cuidavam e defendiam, com intervenção divina²⁸, as tropas da cidade, salvaguardando das hostes estrangeiras as muralhas de proteção da vida pública. Etéocles faz um chamado nesse sentido, exigindo força e sacrifício de cada cidadão de Tebas. Será necessário aos cidadãos dispensar um esforço valioso ao Estado e seus deuses regentes, os quais saberão recompensar, com excelências, honras, reconhecimentos e riquezas diversas os filhos aguerridos dessa terra, onde foram concebidos, cuidados e alimentados desde sempre por esta primeira mãe e que, na hora de emergência, fornecerá os escudos para sua defesa, aguardando que atuem como verdadeiros soldados e vençam o assédio que está asfixiando a cidade:

Y ahora débeis vosotros –al que le falta algún tiempo para alcanzar la sazón y el de que ella ya ha salido procurando acrecentar todo su vigor y fuerza, y, en fin, cada cual cuidando aquello para que sirve- prestar concurso al Estado y a las aras de los dioses de esta tierra, porque nunca sean sus honras borradas; y a los hijos, y a la tierra, nuestra madre y queridísima nodriza. Pues ella, al fin, cuando de niños reptabais por su benévolo suelo, tomó sobre sí el trabajo de dar a todos crianza y os ha ofrecido el sustento, para que fuerais, un día unos ciudadanos que saben portar sus escudos, fieles a su obligación. Y hasta este día los dioses se han mostrado favorables, que durante

²⁷ (vv. 1-3) “*Sete contra Tebas*” versão em grego:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0013%3Acard%3D128>

²⁸ Vejam-se as fartas intervenções divinas nas epopeias da guerra de Troia, *Iliada* e *Odisseia*, de Homero. Também se encontram na Tragédia com menor frequência, mas com igual importância a regência dos deuses na guerra, no caso do ciclo Tebano: *Zeus, Ares, Athena, Apolo e Baco*; e no caso dos argivos na guerra de Troia com as funestas consequências para os Atridas: *Artemisa, Apolo, Athena, Eumênides*.

todo el tiempo de este prolongado asedio, la guerra, a los dioses gracias, nos es propicia en gran parte²⁹.

Exatamente o mesmo sentido de patriotismo tem a ideia hegeliana de “*der politischen Gesinnung oder des Patriotismus*”³⁰, ideia que desdobra no seu sentido político filosófico mais concreto, a relação orgânica da disposição de ânimo *subjetivo* da consciência de si com a *objetividade* das instituições e as leis da substância ética universal. Assim o patriotismo opera mediante o *sentimento* de reconhecimento singular (individual) com o universal (substancial), tanto na relação com as prestações *objetivas* que devem cumprir os cidadãos com respeito às necessidades que requer a *supervivência* do Estado, como também envolvem as sensações propriamente *subjetivas* do civismo patriótico, experimentadas nos sentimentos de apego e *amor* à vida ética da pátria.

Esta ideia hegeliana de patriotismo enquanto postura³¹ política do cidadão ou predisposição de ânimo cívico para efetuar a vida política, não se limita a ser um mero sentimento de certeza subjetiva da consciência singular com a substância objetiva da vida ética, senão o contrário; esse sentimento patriótico, para Hegel, é a afecção profunda que leva

²⁹ (vv.10-23) “ὕμᾱς δὲ χρῆ νῦν, καὶ τὸν ἐλλείποντ’ ἔτι ἡβῆς ἀκμαίας καὶ τὸν ἔξηβον χρόνῳ, βλαστημὸν σώματος πολύν, ὥραν τ’ ἔχονθ’ ἕκαστον ὥστε συμπρεπές, πόλει τ’ ἀρήγειν καὶ θεῶν ἐγχωρίων βωμοῖσι, τιμὰς μὴ ἔξαλειφθῆναι ποτε: τέκνοις τε, Γῆ τε μητρί, φιλτάτη τροφῷ: ἡ γὰρ νέους ἔρποντας εὐμενεῖ πέδῳ, ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλον, ἐθρέψατ’ οἰκητῆρας ἀσπιδηφόρους πιστοὺς ὅπως γένοισθε πρὸς χρέος τόδε. καὶ νῦν μὲν ἐς τόδ’ ἡμᾶρ εὐρέπει θεός: χρόνον γὰρ ἤδη τόνδε πυργηρουμένοις καλῶς τὰ πλείω πόλεμος ἐκ θεῶν κυρεῖ”. “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

³⁰ (§268 FD): “A *disposição de espírito* política (Die politische *Gesinnung*), em geral, o *patriotismo* (der *Patriotismus*) [...]”. Tradução de Paulo Meneses. Editora Unisinos, São Leopoldo Brasil, 2010.

³¹ Die *politische Gesinnung* pode ser significada como postura ou posição política. Kathrin Rosenfield Holzermayr nos incita a pensar o patriotismo heróico como uma forma de posição trágica da política, tomando o herói uma postura subjetiva clara em relação à vida objetiva da política. Outra opção em língua portuguesa para traduzir a *politische Gesinnung* é a significação empregada por Paulo Meneses...[et al.] como “*disposição de espírito política*”, remetendo-nos a noção estatal hegeliano de *espírito ético* (§ 257) da *Filosofia do Direito*. Editora Unisinos, São Leopoldo Brasil, 2010.

o ânimo subjetivo do cidadão a encontrar, mediante a sua vontade e o seu pensar, a verdade objetiva da substância universal.

A *Die politische Gesinnung* não se limita então a ser a expressão sensível de um sentimento que se manifesta no mero opinar particular, ao contrário; esse sentimento se expressa no obrar da *racionalidade* e do *sentimento* individual (subjetivo) que quer se reconhecer nos costumes universais da comunidade (Ethos). Dito de outra maneira, a predisposição política é o *apego sentimental subjetivo ao ethos objetivo do povo*. Isto se faz tangível de maneira extraordinária na *defesa militar* dos cidadãos para salvaguardar as instituições públicas na situação de guerra, essas é que garantem as liberdades das personalidades, produzindo-se nos campos de batalha uma compenetração guerreira de vontades singulares que agem com *valentia* sendo um só corpo, configurando, através do agir da vontade substancial da eticidade, a exteriorização posta da *auto-essência ética* que se está tornando efetiva pela atuação político-militar das autoconsciências singulares no momento político da guerra; momento em que os cidadãos estão se reconhecendo ativamente com o espírito das instituições universais do seu Estado:

La guerra es el espíritu y la forma en que el momento esencial de la substancia ética, la *libertad* absoluta de la autoesencia ética de toda existencia, se halla presente en su realidad efectiva y en su acreditación. En tanto que, por un lado, les hace sentir a los sistemas individuales de la propiedad y de la autonomía personal, así también como a la *personalidad* individual misma (der einzelnen *Persönlichkeit* selbst), la fuerza de lo negativo, por el otro, justo esta esencia negativa se eleva dentro de ella como lo que conserva el Todo; [...] ³²

Esta força negativa contém a vitalidade do espírito, ela se torna sensível no momento ético da guerra (*der sittliche Moment des Krieges*)³³. Momento em que os cidadãos são sacudidos e estremecidos das suas vidas ordinárias pelas exigências extraordinárias que manda seu Governo (*Regierung*)³⁴, o qual age como o vento que remove e mexe a vitalidade

³² FE. *La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino*. P 565.

³³ FD (§ 324). Tradução de: Paulo Meneses [...]. Editora Unisinos, São Leopoldo – Brasil, 2010.

³⁴ “Para no dejarlos arraigar y fijarse rígidamente en ese aislamiento, con el que el todo se desmoronaría y el espíritu se disiparía, el gobierno tiene que estremecerlos de cuando en cuando en su interior por medio de la guerra (die Kriege), tiene que herir y trastornar así el orden que ellos se han organizado y el derecho de autonomía, mientras que a los individuos que ahondándose en ello

das águas que, de outra maneira, apodreceriam³⁵. A estagnação asfíxiante elimina paulatinamente a saúde ética dos povos. Por isso, no momento ético da guerra, o governo cancela temporariamente a esfera privada e imediata da individualidade a fim de salvaguardar a esfera pública. A individualidade, nesta situação extraordinária, é reconduzida e elevada pelo governo a um patamar superior, tornando-a *individualidade substancial* (*substantielle Individualität*)³⁶, mediante a prestação do serviço obrigatório militar para conservar, nas batalhas, a essência da substância ética. Isso acontece, de maneira representativa, na tragédia dos *Sete contra Tebas*. O estrategista Etéocles ordena aos cidadãos “sem exceção” para que se dirijam aos muros e portas da cidade, carregando todas as armas que se têm nos quartéis e agindo com vigor e sapiência, resistindo aos embates violentos do exército invasor, controlando com disciplina e moderação o temor³⁷ - sentimento próprio que flui nos atritos militares, o qual deve ser temperado, segundo Etéocles, pelos ânimos próprios dos soldados, perante o risco de morte que lhes espera nos combates corpo a corpo contra os inimigos:

Así que, ¡sus!, a los muros, y a las puertas de las torres con todo vuestro armamento acudid todos; llenad los parapetos al punto y firmes permaneced en los techos de las

arrancan del todo y aspiran a un inviolable *ser-para-sí* y la seguridad de la persona, al imponerles ese trabajo (Arbeit), les hace sentir que es su señor, la muerte (ihren Herrn, den Tod)”. ***Phänomenologie des Geistes***—“**Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib**”. Hegel Werke, 2000. Página 393 – da primeira edição de 1807. FE em espanhol, p. 537. (Sublinhado nosso).

³⁵ “[...] como o movimento dos ventos preserva os mares da putrefação na qual uma calma duradoura os extinguiria, como o faria para os povos uma paz duradoura, *a fortiori*, uma paz perpétua”. ***Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural***. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. Edições Loyola, São Paulo, 2007, p 84.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Na tradução espanhola de José Alsina (Cátedra 2008) “*Sete contra Tebas*”, se ressalta a virtude cívica da temperança na guerra, especialmente quando Etéocles exige dos seus cidadãos o seguinte: “Y resistir con empuje en las bocas de las puertas sin temer en demasía al ejército invasor” (vv. 33-35). Sublinhado nosso.

torres y resistir con empuje en las bocas de las puertas sin temer en demasía al ejército invasor³⁸.

Etéocles tem também despregado mensageiros e espiões para que façam acompanhamentos contínuos nas frentes de batalha. O principal mensageiro citado na obra descreve detalhadamente as ações dos sete príncipes argivos através da leitura que faz dos seus escudos, apresentando para Etéocles um conhecimento profundo de emblemas e episemas (*ἐπίσημας*) a serem decodificados pelo rei, a fim de que este tome as decisões mais pertinentes para vencer o conflito armado.

São sete escudos argivos e um escudo tebano são descritos pelo *mensageiro*. Cada emblema é representado com precisão para o rei que interpreta as armas presentes nos episemas³⁹. Segundo as qualidades dos Sete príncipes argivos, Etéocles decide mandar um extraordinário soldado tebano para contra-atacar a investida do agressor.

2.2.3. Emblemas e Episemas da Guerra dos Sete contra Tebas.

O primeiro escudo é levado por um bravo guerreiro que é visto a distância como se estivesse brotando de raízes lenhosas ao estilo de uma serpente. O nome deste príncipe argivo é Tideo, o sinal que o representa é o orgulho próprio (*υπέρφρον σήμα*)⁴⁰. Na tragédia *Sete contra Tebas*, o mensageiro-espião do avanço das hostes inimigas visualizou os movimentos aguerridos e serpenteantes deste primeiro combatente, entregando a Etéocles a seguinte informação:

³⁸ (vv.30-35) “ἀλλ’ἔς τ’ἐπάλξεις καὶ πύλας πυργωμάτων ὀρμᾶσθε πάντες, σοῦσθε σὺν παντευχία, πληροῦτε θωρακεῖα, κάπῃ σέλμασιν πύργων στάθητε, καὶ πυλῶν ἐπ’ἐξόδοις μίμνοντες εὖ θαρσεῖτε, μηδ’ἐπηλύδων ταρβεῖτ’ἄγαν ὄμιλον: εὖ τελεῖ θεός”. “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

³⁹ Pierre Vidal Naquet em “*Mito y Tragedia en la Grecia antigua – volumen II*”, faz um análise detalhado dos episemas (*ἐπίσημας*), emblemas (*ἔμβλημας*) para interpretar com precisão os detalhes dos signos militares que se contrapõem na guerra dos *Sete contra Tebas*. Veja-se o capítulo 6: “O escudo dos heróis. Ensaio sobre a cena central dos *Sete contra Tebas*”, especialmente página 124 e ss. Paidós editora, Madrid, 2002. (Fig.3).

⁴⁰ Ibidem, p 126.

Tideo ruge ya frente a la puerta de Preto; más cruzar el río Ismeno no le deja el augur: hay mal agüero. Enfurecido y ávido de lucha, grita cual sierpe en pleno mediodía, e insulta al sabio augur hijo de Ecleo, y que halaga a la muerte y al destino vilmente, dice; y mientras clama, agita tres umbrosos penachos, de su casco melena, y, tras su escudo, gritan miedo sus bronceos badajos. Por emblema ha grabado en su escudo, altivamente un cielo fulgurante con sus astros; en el centro se ve la luna llena, prez de los astros, ojo de la noche. En su extravío, y con altivas armas, grita a orillas del río, de combate sediento, cual corcel que contra el freno resopla y se debate, en tanto espera el toque de clarín⁴¹.

Os gestos do guerreiro Tideo expressam um desejo extremo de embate, ele age enfurecido como uma grande cobra ameaçadora perante o esconderijo dos inimigos. Tal como a serpente⁴² sedenta de cravar seus afiados dentes nos corpos dos hoplitas a sua frente, ele avança em busca das honras eternas mediante sua destreza letal em combate. Tideo sabe de antemão o desastroso oráculo⁴³ proferido por Édipo; ele decide então afixar os símbolos cósmicos da lua e das estrelas na sua arma de proteção (seu escudo) a fim de *mudar* a sorte na batalha de Tebas, no intuito de *distorcer* as previsões do oráculo (como tentara fazer Polínice persuadindo⁴⁴ de muitas formas a Édipo).

Os símbolos cósmicos do escudo refletem imagens de um céu fulgurante com estrelas circundantes e no seu centro se vê a Lua cheia, considerada pelos vaticinadores como o mais

⁴¹ (vv. 378-395). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. Sublinhado nosso.

⁴² Serpens = serpente ou cobra é o animal por excelência que simboliza a destreza assassina de Ares, deus da guerra que crava as lanças como colmilhos afiados e ensanguentados nos corpos dos inimigos.

⁴³ (vv. 1370-1393) SOFOCLES. *Édipo em Colono*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁴⁴ “Polínice: Pues si hay que prestar alguna credibilidad a los oráculos, estos reiteradamente aseguran que se alzarían con el triunfo aquellos a quienes tú te unas. Así pues, por nuestras fuentes, por nuestros dioses familiares, te pido que me hagas caso y que accedas a ello porque soy mendigo y exiliado, y exiliado también tú, y así nos vemos obligados a vivir halagando otros, tú y yo, tras haber obtenido el mismo destino. En cambio él está en casa y es rey, ¡cuitado de mí!, y se da mucho postín riéndose a costa de nosotros dos por igual. Si tú haces causa común con mi postura, con escasa molestia y tiempo lo destrozaré”. (vv. 1330-1340). SÓFOCLES. *Edipo en Colono*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

digno de todos os astros por ser visto a olho nu durante a noite⁴⁵. Junto a esses símbolos guerreiros, a coragem de Tideo é posta a prova. Com um novo augúrio que se lhe aparece ao tentar atravessar o rio Ismeno e não poder consegui-lo, até que muito tempo mais tarde poderá fazê-lo e enfrentará ao filho de Astaco, um verdadeiro guerreiro esparto chamado de Melanipo Tebano, o qual na porta Preta dará morte ao argivo.

Etéocles respondeu com sabedoria militar a descrição magnífica e assustadora do mensageiro-espião, empregando palavras contundentes próprias de um general, diz a seus ouvintes que o símbolo cósmico da noite, grafado no escudo Tideo, pressagia de maneira dúbia em que está envolvido o invasor, porque a noite em sentidos físico e figurado, representa um anúncio de morte; nesse caso, não do povo invadido senão do portador do símbolo:

Si, al morir, anochece en su mirada, para aquel que la exhibe, esta divisa tan altiva será bien elocuente, justa y exacta. Sí contra sí mismo él se habrá dado ese arrogante agüero⁴⁶.

O Coro retumba com um canto patriótico a vitória do primeiro chefe tebano, vencedor do combate pelo controle da porta Preta; esse coro louva a decisão do rei e dos deuses que concedem a vitória:

¡Que los dioses concedan la victoria
a nuestro campeón,
pues con toda justicia
surge para luchar por esta tierra!
mas temo contemplar
los sangrientos destinos
de quienes dan la vida por su pueblo⁴⁷.

O segundo escudo, é do guerreiro Capaneo, que está mobilizado para atacar a porta *Elektra*. Pela sua grande coragem, Capaneo é descrito como um homem gigante que porta no

⁴⁵ (vv.388-390). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁴⁶ (vv. 401-405). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁴⁷ (vv. 417-421). *ibid.*

escudo o emblema de um guerreiro sem armas e nu, que carrega só uma tocha e leva inscrito, em letras douradas, os dizeres: “incendiarei a cidade”⁴⁸. A imagem e a gravura da mensagem remete-nos à compreensão de que o conselho dos príncipes argivos decidiu antecipadamente que o ataque seria noturno⁴⁹; Capaneo teria a missão de incendiar a cidade e emitir, assim, a luz da vitória. Vidal Naquet analisa esses versos dizendo que a iconografia grega antiga de um guerreiro nu, tal como aparece no emblema de Capaneo, representa um guerreiro armado com ligeireza, o qual não porta nenhuma arma pesada (como acontece nas representações dos hoplitas), mas sim uma arma leve, de combate noturno, empregada para sair de emboscadas e para destruir cidades mediante o fogo e o caos noturnos⁵⁰.

O coro das mulheres tebanas suplica a Zeus para que detenha a terrível agressão que pretende concretar Capaneo, incendiando e devastando a cidade:

¡Perezca aquel que a mi ciudad dirige tan grandes amenazas! ¡Que los dardos del rayo lo detengan antes de penetrar en mi morada y de que, por la fuerza de las armas, me arranque de mi estancia de doncella!⁵¹.

Na tradição lendária de Capaneo se ressalta a arrogância do príncipe argivo que deseja se assemelhar ao deus supremo Zeus, lançando um raio de fogo para destruir a cidade e raptar as donzelas. O coro de mulheres tebanas suplica a Zeus para que lance, desde o céu, um raio justiceiro. Etéocles decide mandar o robusto Polifonte para enfrentar Capaneo e derrubar este de sua arrogância conquistadora.

Terceiro escudo: O guerreiro Eteoclo está fortemente armado com uma blindagem de bronze maciço e porta uma lança aguda. Ele dirige uma hoste formada por infantaria e cavalaria agressivas⁵², tropa selecionada para tomar o controle da terceira porta da cidade. No *emblema*

⁴⁸ (Vv. 422-435). *ibid.*

⁴⁹ “νυκτιγηγορείσθαι κάπιβουλεύσειν πόλει” (v.29). “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

⁵⁰ Pierre Vidal Naquet e Jean Pierre Vernat. “*Mito y Tragedia en la Grecia antigua – volumen II*”. Editora Paidós editora, Madrid, 2002. P 127. Veja-se nos anexos (fig. 3).

⁵¹ (vv. 451-455). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁵² (vv. 460-464). *ibid*

do escudo do príncipe Eteoclo há um hoplita (*anêr hoplitês*)⁵³ subindo uma escada para atingir o topo da muralha da cidade. Sua intenção é destruir a torre de vigilância inimiga. Na imagem, o hoplita carrega uma lança na mão direta e tem no escudo uma inscrição fazendo menção às torres da cidade e afirmando que nem sequer o deus Ares poderá derrubá-lo e impedir assim a conquista de Tebas:

El blasón de su escudo no es humilde: un hoplita que asciende los peldaños de una escalera arrimada a una enemiga torre, con la intención de destruirla. Este también con inscripciones grita: No me va a derribar del baluarte ni Ares siquiera⁵⁴.

O mensageiro transmite a Etéocles a mesma preocupação que tem o coro, pedindo ao rei para afastar qualquer tentativa de domínio e escravidão contra seu povo (vv. 470-471). O príncipe Eteoclo representa uma grande ameaça para a sobrevivência da cidade, não só pelo o que seu escudo diz através dos epígramas e lemas que expõe, senão também pelos *Gestos* agressivos do guerreiro que fornecem informações valiosas sobre as suas intenções estratégicas na batalha de Tebas. Vidal Naquet restringe sua análise unicamente à descrição dos emblemas, mas deixa de lado os detalhes dos gestos de cada guerreiro que fez Esquilo nos *Sete contra Tebas*. Por exemplo, Naquet assinala unicamente de que Eteoclo seria um estranho hoplita que combate *solitário*, não alinhado em esquadrão com outros hoplitas⁵⁵. Porém, como vimos acima, o mensageiro nos dá uma descrição das *hostes* que dirige Eteoclo contra a porta de Neiste, levando inclusas éguas de Potnias – conhecidas por serem comedoras de carne humana-, as quais com seus gemidos relinchantes de cavalaria incitam à selvageria do combate, guiando todas as hostes pelo lema de que nem o deus “*Ares*”, senhor da guerra, poderá impedir a ascensão das tropas nas muralhas da cidade (vv.460-470)⁵⁶.

⁵³ (v.466). *ibid.* Veja-se no anexo (Fig.4).

⁵⁴ (vv. 465-470). *ibid.*

⁵⁵ “Extraño hoplita, en verdad, que combate en solitario y no, como debe ser, alineado con otros hoplitas”. Pierre Vidal Naquet e Jean Pierre Vernat. *Mito y Tragedia en la Grecia antigua – volumen II*. Editora Paidós editora, Madrid, 2002. Páginas 128 e 140.

⁵⁶ ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Na outra frente de batalha está aquele que foi selecionado por Etéocles para defender a terceira porta da cidade, ele é o nobre Megareo, filho de Creonte, um Esparto de origem:

Μεγαρεύς, Κρέοντος σπέρμα τοῦ σπαρτῶν γένους⁵⁷

Etéocles enaltece a Megareo dizendo que este é um guerreiro verdadeiro, um esparto presuntuoso pela sua força física, especialmente dos seus braços com os quais ergue rapidamente as Lanças de ferro (símbolo armamentista de Ares) para jogar e ferir mortalmente os adversários sem permitir a queda das torres de defesa da cidade. Posteriormente, no entanto, ele também cairá morto nesta porta, retribuindo militarmente a *educação cívica* que recebeu da sua mãe-pátria, como expressa Etéocles. Na terceira porta está esculpido um lema para honrar a Megareo:

En mi súplica ruego
Suerte para el que lucha por mi patria,
Y para los demás, el infortunio⁵⁸.

O quarto escudo pertence à Hipomedonte, guerreiro que ocupa fisicamente o aceso à porta Onca de Athena. Com retumbantes gritos de guerra e com uma sobressaliente força bruta, Hipomedonte é descrito com pavor pelo mensageiro tebano, que se refere a ele como sendo um enorme moinho⁵⁹. O emblema do escudo mostra a maestria do ferreiro, que gravou um *Tifão* exalando uma fumaça escura da sua boca, produto de uma chama ardente que se move e se expande até o reborde do escudo circular, onde aparece repuxado uma “espira de Serpente”⁶⁰.

Vidal Naquet afirma que a descrição assustadora sobre o guerreiro (apresentada pelo mensageiro) remete iconograficamente a uma transformação no cenário de combate, passando

⁵⁷ (v.474). *ibid.*

⁵⁸ (vv. 481-483). *ibid.*

⁵⁹ (vv.487-490).ESQUILO. *Siete contra Tebas. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.*

⁶⁰ (vv.491-495).ESQUILO. *Siete contra Tebas. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.*

dos símbolos guerreiros de hoplitas gigantes aos símbolos guerreiros dos bravos Deuses⁶¹ - mundo primordial que traz relampejantes reminiscências *irracionais e selvagens* das divindades da desordem cósmica. No emblema do escudo está representado Tifão e, na personalidade *delirante* do guerreiro, estão encarnados Ares e Baco:

Un alarido lanzó, y, de Ares poseso, hecho un delirio, parte a la lucha con atroz mirada, igual que una bacante⁶².

Entre os deuses do caos predomina o violento Tifão, representado no emblema como uma serpente ou um tipo de dragão que exala de sua boca um fogo ardente exalando uma fumaça negra na direção da cidade dos adversários. Porém, frente à representação heráldica de Tifão, se ergue outro escudo, o de Zeus, com o símbolo guerreiro do Raio, arma letal do Deus supremo, que destruirá em combate o inimigo caótico de Tebas. Combate a ser realizado à porta Onca, feita para honrar Palas Athena⁶³, lugar designado estrategicamente pelo Deus Hermes para produzir o enfrentamento dos hoplitas, Hipomedonte e Hiperbio:

Sí, pero Palas Onca, que está cerca de la ciudad, y próxima a las puertas, y odia la altanería de este hombre lo alejará de nuestro nido como a una helada serpiente. A más, Hiperbio, el hijo del ilustre de Enopo, es el héroe que contra ese guerrero he designado [...] Cabalmente los ha juntado Hermes: enemigos son los héroes que allí van enfrentarse y en sus escudos pondrán cara a cara a dioses enemigos: si uno exhibe en su escudo a Tifón y su ígneo soplo, Hiperbio exhibe al padre Zeus, muy

⁶¹ Pierre Vidal Naquet e Jean Pierre Vernat. *“Mito y Tragedia en la Grecia antigua – volumen II”*. Editora Paidós editora, Madrid, 2002. Páginas 128-129. Veja-se no anexo a (Fig 5).

⁶² (vv. 495-498). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁶³ “σύ τ’, ὦ Διογενὲς φιλόμαχον κράτος, ῥυσίπολις γενοῦ, Παλλάς, ὃ θ’ ἵππιος ποντομέδων ἄναξ”. (vv. 128-130). *“Siete contra Tebas”*. versão em grego.

****Pala Athena ou Minerva**, representa iconograficamente à **guerra** de forma racional positiva e divina, como sendo a deusa defensora da cultura e guia protetora da armada e da navegação da Polis; ao contrário de *Ares*, quem é representado como um deus aguerrido, beligerante, delirante e cruel, que explora o lado mais selvagem da violência humana, tendo o sentido divino negativo da **guerra física** enquanto destruição militar - arrasadora da vida. Para ver-se as iconografias destes deuses da guerra: *Guía Iconográfica de los Heroes y Dioses de la antigüedad*. I. Aghion, C. Barbillon y F. Lissarrangue. Editorial Alianza, Madrid, 2008, p. 256 e ss. Anexo (Fig. 6).

firme, y blandiendo en su mano ardiente dardo, ¡y nunca nadie ha visto a Zeus vencido!⁶⁴.

No desenlace do quarto episódio dos Emblemas da guerra de Tebas, podemos encontrar expostos lemas de patriotismo civil e religioso, expressos em versos de Titanomaquia, entoados num canto religioso de esperança e executado pelo coro de mulheres tebanas:

Confío en el que exhibe en su rodela
al tan odiado cuerpo del demon soterrado
-enemigo de Zeus, imagen tan odiosa
para los hombres como
también para los nùmenes eternos-
delante de las puertas
dejará la cabeza⁶⁵.

O quinto emblema é apresentado no portal de Bóreas junto ao monumento de Anfion, filho de Zeus. O guerreiro carrega o escudo e ergue o fio de sua espada, grita juramentos de que vai arrasar a cidade cadmea (vv.526-532)⁶⁶. Esse guerreiro se chama *Partenope*, de origem meteco (*Μέτοικο*), mas identificado desde a infância com a cidade-estado de Argos, vai lutar na guerra contra os cadmeos. No emblema do seu escudo vê-se o símbolo da **Esfinge**, deusa inteligente e cantora assassina que, com seus enigmas, aplastou e destruiu por muito tempo aos hoplitas tebanos. Isso ocorreu antes mesmo de Édipo decifrar o grande enigma. A imagem da gravura do escudo forjado em bronze é imponente (Fig.3), a Esfinge está pisando com as suas garras um soldado cadmeo já vencido por aquele *poder místico*. Porém, do lado tebano, Etéocles comandou o guerreiro Actor, irmão de Hiperbio (o quarto guerreiro por Tebas), para que este, com a força de seus braços, enfrente ao guerreiro meteco que carrega na armadura a odiada esfinge, a fera inimiga e desprezível para o povo tebano e que deve ser impedida de atravessar os muros da cidade.

⁶⁴ (vv. 501- 515). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁶⁵ (vv. 521-525). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁶⁶ ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

O sexto escudo é curioso, pois não leva nenhum emblema e pertence a um guerreiro argivo que possui múltiplas qualidades: Bravo no combate, sumamente prudente na hora de refletir o seu agir e com claro potencial profético (vv. 567-569)⁶⁷, seu nome é Anfiarao. Etéocles ouve do mensageiro informações surpreendentes, como quando o bravo guerreiro falou decidido olho no olho com Polínice sobre o infortúnio destino de Tideo, lembrando-lhe como a memória coletiva dos argivos guarda-o com desprezo – consideram-no um triste homicida e destruidor infeliz da sua pátria (vv. 570-573)⁶⁸. É o mesmo destino que Anfiarao pressagia com muita justeza e prudência para a desmedida ousadia militar de Polínice:

!Ah, qué gesta, a los dioses agradable! !Que dulce de escuchar y de contarla a tus nietos!: mandar contra tu patria y los dioses paternos hueste extraña para arrasarla!⁶⁹

Este guerreiro argivo não emite profecias para se liberar das responsabilidades de lutar até a morte e conquistar a sexta porta de Tebas. O que ele faz é exteriorizar suas percepções racionais e sensíveis antes do combate final. Com a certeza do cumprimento da sua adivinhação, ele expressa ter ciência do momento crucial do combate e manifesta, nos seus gestos, a coragem heroica:

Yo, esta tierra, abonaré adivino soterrado bajo suelo enemigo. ¡Combatamos que no espero un destino deshonoroso! [...] el adivino, mientras sostenía, con toda calma, su bronceo escudo. Y en su rodela no exhibía emblema: que quiere ser, no parecer, valiente, cosechando en su espíritu hondo surco de donde brotan nobles decisiones.⁷⁰

Diante de tais gestos de sabedoria oracular e coragem guerreira o mensageiro aconselha a Etéocles enviar sábios adversários para enfrentá-lo com sucesso e fidalguia; porém Etéocles, às presas, prefere combatê-lo com um potente guerreiro como Lástenes, ágil no combate corpo a corpo.

⁶⁷ ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁶⁸ ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁶⁹ (vv. 580-584). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁷⁰ (vv. 587-594). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

O Coro das mulheres conclui as informações que temos sobre o combate realizado na sexta porta da cidade, e ele canta um hino militar, suplicando aos deuses regentes da cidade por sinais de vitória:

!Oh Dioses, escuchad nuestras plegarías

Tan justas, concediendo

Que la ciudad se salve!

Dirigid contra quienes nos invaden

Esos bélicos males⁷¹.

O sétimo emblema pertence ao príncipe desterrado, Polínice, irmão e inimigo de Etéocles que, escalando o muro da cidade, entona para si o grito da vitória. Polínice sente que foi privado do seu direito sucessório e olha com raiva ao irmão, desejando levá-lo ao exílio ou à ruína (vv. 636-638)⁷².

No escudo de Polínice tem um duplo gravado “*διπλοῦν τε σημα*” que apresenta por um lado um homem nu com armas nas duas mãos. É um hoplita que porta uma lança aguda, um escudo lateral em posição de ataque, e uma armadura na cabeça como proteção. O *segundo emblema* tem uma figura feminina serena e divina que estende seus braços em duas direções opostas como se fossem dois balanços; é a Justiça, deusa que assinala:

Reintegraré este hombre a su ciudad, para que recupere su patria, y a su hogar volver consiga⁷³.

Polínice forja o seu escudo com a vitalidade do seu corpo guerreiro, e com o emblema sensível que apela à deusa da Justiça para possa recobrar legitimamente o poder soberano da

⁷¹ (vv. 627-629). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁷² A hipótese do *castigo* com o Desterro para Etéocles é dita somente pelo mensageiro-espião em (vv. 636-638) e não por Polínice que está preocupado em *derrotar militarmente a seu irmão*. ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. Porém, há uma única referencia, mas em outra obra, *Édipo em Colono*, na qual Polínice sim manifesta para Édipo que deseja expulsar da cidade a quem teve a ousadia de desterrá-lo (vv. 1308-1309).

⁷³ (vv. 646-648). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

sua pátria, sua nacionalidade como cidadão, e sua família no palácio real. O mensageiro diz algo muito importante para Etéocles que é de conhecimento popular amplamente reconhecido. Ele afirma não poder questionar a legitimidade do emblema portado por Polínice, mas que deve decidir como estadista como enfrentá-lo para o bem e a sobrevivência da cidade:

Contra este hombre no podrás dirigir nunca reproches por sus mensajes. Y ahora, tú decide cómo hay que pilotar nuestra patria⁷⁴.

Com a aproximação de Polínice próximo a sétima porta, na procura do seu irmão, é possível ver vários planos nos quais irão se desdobrar a guerra dos *Sete contra Tebas*, os quais são: 1) Um plano que mostra a guerra estrangeira em curso, com o alvo da escravidão do povo perdedor de acordo com o *direito de guerra*⁷⁵ que regia na antiguidade; 2) Um plano de guerra civil entre duas forças éticas legítimas, dois príncipes que apresentam duas facções que expõem argumentos de justiça para ganhar a sucessão ao Trono, e arrastam ao povo à guerra; 3) Um terceiro plano, o mais marcante deste conflito armado, que é o plano que enfoca a *guerra fratricida* entre dois irmãos de sangue, os quais se enfrentam à morte, lança contra lança, pelo *ódio, vingança e ambição delirante* de poder, que domina por completo seus desejos de assassinato e de suicídio compartilhado.

Dentro desses três planos da guerra de Tebas o mais trágico em intensidade afetiva é sem dúvida nenhuma o enfrentamento fratricida da família fundadora da cidade, que destroçará os vínculos afetivos entre os irmãos Labdácidas, cortando suas raízes familiares no entrecruzamento de aços afiados que perpetram (no corpo ensanguentado do outro de si) esta

⁷⁴ (vv. 648-651). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁷⁵ Sobre o direito de Guerra e a Legalidade da escravidão contra os inimigos, ARISTÓTELES, *Politica livro I, Cap. 6, 1255^a, p 54*, disse o seguinte: “διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν [5] καὶ δοῦλος. ἔστι γὰρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων: ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τις ἔστιν ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασιν”. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1255a>

dupla igualdade que, no ato de *assassinar* termina *suicidando-se* ao mesmo tempo pelo agir das suas mãos irmãs:

ἐπεὶ δ' ἂν αὐτοκτόνως
αὐτοδάικτοι θάνωσι,
καὶ γὰρ κόνις πῆ
μελαμπαγὲς αἷμα φοίνιον,
τίς ἂν καθαροὺς πόροι,
τίς ἂν σφε λούσειεν; ὦ
πόννοι δόμων νέοι παλαι-
οῖσι συμμιγεῖς κακοῖς⁷⁶.

Este ato belicista e horroroso (*phobos*) - de presenciar a *loucura frenética mutua* que envolve o agir recíproco dos irmãos - foge do autocontrole que deveriam ter os dois filhos e príncipes legítimos de uma mesma cidade. Impulsionados divinamente por *Ares* nos movimentos marciais do combate, desejando ardente e delirantemente a morte física do seu outro mediante a resolução final ditada pelo juiz *Ares*⁷⁷. *Etéocles* expressa seu desejo falando só para o Corifeu de que está esperançoso na vitória do conflito com o seu irmão. *Etéocles* expressa a *desmedida da razão governante*, que se transforma em loucura violenta quando acredita que é o momento oportuno para o embate de Rei contra Rei, irmão contra irmão, e inimigo contra inimigo: “ἄρχοντί τ' ἄρχων καὶ κασιγνήτῳ κάσις, ἐχθρὸς σὺν ἐχθρῷ στήσομαι. φέρ' ὡς τάχος κνημῖδας, αἰχμῆς καὶ πέτρων προβλήματα”⁷⁸.

⁷⁶ (vv. 734-741). “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

**E também sobre o *suicídio recíproco* das mãos irmãs, Esquilo diz o seguinte: “Con sus manos hermanas se han matado” (v. 811); “He aquí cumplidos los tristes homicídios suicidas, doble destino de mis capitanes, mis duplicadas ansias” (vv. 848-851). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. Sublinhado nosso.

⁷⁷ “Amargo, el juez de la disputa, el extranjero que en el Ponto vive el afilado acero de la llama; y amargo el mal repartidor de bienes, Ares, que hizo verdad la maldición paterna.” (vv. 942-945). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁷⁸ (vv. 673-676). “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

Os dois lados do embate representam o último momento do cruel duelo de Etéocles com Polínice. Os Traços de loucura agressiva em Etéocles são advertidos pelo coro logo na primeira estrofe. As mulheres procuram transmitir-lhe uma voz de sensatez e sensibilidade, para que Etéocles detenha qualquer ação que produza a morte violenta do seu irmão e, dessa maneira, possa produzir também um tipo de suicídio de si mesmo no outro, pela via do em combate armado:

Que te propones hijo? !Que ese loco delírio que tu alma llena, sediento de batalla, no te arrastre! !Arranca esa raiz de tu locura!⁷⁹.

Eis também explícito o momento em que o Corifeu chega a interpelar diretamente a Etéocles e lhe diz que está realmente disposto a verter o sangue do seu próprio irmão:

ἀλλ' ἀντάδελφον αἷμα δρέψασθαι θέλεις⁸⁰.

Essa interpelação forte, concisa e clara, procura trazer de *volta à realidade* esse estado de loucura e frenesi guerreiro no qual ingressou Etéocles. Contudo, o Corifeu não conseguiu convencê-lo, e esse continuou seu rumo em direção da sétima porta onde sabe profundamente que está Polínice.

Hegel retrata esse *momento crucial* do enfrentamento fratricida e da colisão trágica das consciências irmãs. Elas entram irremediavelmente em duelo pela legitimidade das suas *posições éticas para governar o Estado de Tebas*, seguindo um caminho firme e decidido em procura de encontrar o seu destino, mantendo-se numa posição inquebrantável para confrontar, no campo de batalha, a seu outro de si; a finalidade dessas consciências é a de dirimir os direitos reais de um e negar com o peso da lança os direitos reais do outro. Cada uma destas consciências encontra-se na posição de defesa da universalidade que procura, com o seu agir, a preservação do Estado; a outra consciência se encontra na posição de

⁷⁹ (vv. 686-688) “τί μέμονας, τέκνον; μή τί σε θυμοπληθής δορίμαργος ἄτα φερέτω: κακοῦ δ’ ἔκβαλ’ ἔρωτος ἀρχάν”. “*Sete contra Tebas*” versão em grego. Sublinhado nosso.

⁸⁰ (v. 718). “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

conquista e quer com seu agir subjetivo assumir a universalidade do Estado. A subjetividade da última consciência (sensível na sua solidão profunda, fruto do desterro que sofre) retorna a sua cidade-estado com um exército inimigo, declarando-lhe uma guerra estrangeira de conquista:

Lo que la naturaleza hacía en esa esencia autoconsciente es el lado desde el que se presenta su llegar a ser universal como de un *ente* (*Seienden*). Ciertamente ese lado cae dentro de la cosa pública ética y tiene a ésta como objetivo; la muerte es la consumación y el trabajo supremo que el individuo como tal asume por la cosa pública. Pero en la medida en que el individuo es esencialmente *singular*, es contingente que su muerte esté en conexión inmediata con su trabajo en favor de lo universal, y que fuera resultado de ese trabajo; por una parte, si lo ha sido, entonces, la muerte es la negatividad *natural* y el movimiento de lo singular en cuanto *ente* (*Seienden*), movimiento en el que la conciencia no retorna hacia dentro de sí para devenir autoconciencia; o bien, en tanto que el movimiento de lo *ente* (*Seienden*) consiste en que éste quede cancelado (*aufgehoben*) y alcanza el *ser-para-sí*, la muerte es el lado de la escisión en la que el ser-para-sí que se alcanza es otro que lo ente (*Seiende*) que había entrado en el movimiento. Puesto que la eticidad es el espíritu en su verdad *inmediata* los lados en los que su conciencia se disocia caen también en esta forma de *inmediatez* y la singularidad pasa a esta negatividad *abstracta* que ella, sin consuelo ni reconciliación *en sí misma* (*ohne Trost und Versöhnung ansichselbst*), tiene que acoger *esencialmente* por una *acción efectiva y externa*. La consanguinidad, entonces, complementa el movimiento natural abstracto añadiendo el movimiento de la conciencia, interrumpiendo la obra de la naturaleza [...] dado que la destrucción, su devenir puro ser, es necesaria tomando sobre sí misma el acto de la destrucción. Lo que a través de esto se produce es que el ser *muerto*, el ser universal, se convierte en un ser que ha retornado dentro de sí, un ser-para-sí, o que la pura singularidad (*Einzelheit*) *singular*, carente de fuerza, es elevada (*erhoben*) a *individualidad universal*⁸¹.

Um lado da consciência de si ética é aquele que se apresenta como o universal, sendo o Estado o movimento que defende, com o seu agir, a soberania e a liberdade dos cidadãos na polis antiga. Esse lado é o lado da coisa pública ética (*das sittliche Gemeinwesen*), e tem a sua vida fusionada completamente com a finalidade (*Zweck*) universal do Estado. Mediante a morte em combate, o guerreiro chega à consumação do trabalho supremo e individual mediante o universal. O sacrifício que ele faz da sua vida em prol de um patriotismo extraordinário faz com que ele perca sua referência como sujeito e ganhe como um momento da substância que defende sua essência frente os inimigos que procuram eliminá-la. Mas este

⁸¹ ***Phänomenologie des Geistes***-“Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib”. Hegel Werke, 2000. Páginas 389-390 – da primeira edição de 1807. FE em espanhol, páginas 533-535.

trabalho substancial consagrada na honra com a morte do cidadão heroico é, para Hegel, simplesmente algo contingente (*zufällig*), pois esse indivíduo singular é suprimido (*aufgehoben*) ao invés do todo - a então universalidade estatal que se conserva.

Os lados em que a consciência ética se dissocia tragicamente são imediatidades singulares (representadas pelos irmãos) que **não encontram consolo nem reconciliação dentro de si mesma** (*ohne Trost und Versöhnung in sittlichem Bewusstsein zu finden*), ambos os lados da consciência ética realizam uma ação efetiva externa, onde a consanguinidade que lhes unia internamente, agora os dissocia em uma guerra fratricida, interrompendo a obra da natureza dos laços sanguíneos. Porém, a destruição é a ação que toma conta da relação ética entre irmãos, os quais escolhem a eliminação recíproca onde cada um fere letalmente o outro de si mesmo. Na história do mito trágico, essas singularidades mortas e sem forças tornam-se *uma* consciência que lutou heroicamente até a morte pelo seu Estado e é elevada (*erhoben*) à singularidade universal – o Príncipe Etéocles - , *príncipe patriota* que receberá as honras fúnebres do Estado; a *outra* consciência é o outro lado da história, o traidor desterrado - o *príncipe apátrida* Polínice -, o qual será desonrado com o corpo humilhado e largado desenterrado por ordem Governamental:

Pero el gobierno, en cuanto alma simple o sí-mismo del espíritu del Pueblo, no tolera la duplicidad de la individualidad; y frente a la necesidad ética de esta unidad, la naturaleza entra en escena como el azar de la mayoría. Por eso, ambos están en desacuerdo, y su igual derecho al poder del Estado los destruye a ambos, que tienen el mismo no-derecho. Visto con ojos humanos, el delito lo ha cometido aquel que, no estando *en posesión*⁸², ataca la cosa pública, en cuya cúspide se hallaba el otro sólo como *individuo singular*, desprendido de la cosa pública, y lo empujó a esa impotencia; ha tocado solo al individuo en cuanto tal, no a aquél, no la esencia del derecho humano. La cosa pública atacada y defendida por singularidades vacías, se mantiene, y los hermanos encuentran ambos, cada uno por el otro, su ruina recíproca⁸³, pues la individualidad que enlaza *con su ser para sí* el peligro del todo

⁸² O tradutor da FE em espanhol, Antonio Gómez Ramos, na nota de página 559 e analisada na página 958, assinala que todo este parágrafo descreve a luta dos dois irmãos pela ascensão no poder e a morte que se causam reciprocamente, seguindo o desenlace da tragédia de Esquilo. Quando aparece a palavra devastação, se faz alusão a maldição que pronuncia Polínice contra Tebas, Esquilo, *Sete contra Tebas* (vv.631-632). ABADA editores, Madrid, 2010.

⁸³ “Das von der leeren Einzelheit angegriffene und verteidigte Gemeinwesen erhält sich, und die Brüder finden beide ihren wechselseitigen Untergang durch einander”. P. 415 da primeira edição em alemão, e p. 559 da edição espanhola de ABADA, Madrid, 2010.

se ha expelido a sí misma de la cosa pública, y se disuelve en sí. Pero a aquel que se encontraba de su lado, la cosa pública lo honrará; al otro, en cambio, que ya sobre las murallas pronunciaba su devastación, el gobierno, la simplicidad restablecida del sí-mismo de la cosa pública, le castigará negándole los últimos honores, quién vino atentar contra el espíritu supremo de la conciencia, contra la comunidad tiene que quedar despojado de los honores de su esencia toda y acabada, los honores rendidos al espíritu que ha partido⁸⁴”.

O governo, essa alma simples e unitária da cidade-estado, não permite a duplicidade da singularidade na soberania da polis, porque a funcionalidade da coisa pública seria travada pelas decisões de dois soberanos com o mesmo direito exercido simultaneamente, porém somente há uma cidade, uma substância ética que não poderia ter duas direções políticas opostas, dois comandos para um só povo. Os súditos não saberiam a que príncipe deveriam seguir. Por esta razão, Hegel considera ser esta a causa que culmina na colisão dos dois irmãos, que se chocam em conflito armado pelo direito de administrar com exclusividade o Estado de Tebas. Isso terminará destruindo-os, havendo um *não direito* para ambos. O governo enxerga este conflito com *olhos* humanos, Creonte, governante interino, decreta que o *delito* foi cometido por aquele que não estava em posse do poder público e que atacou militarmente a coisa pública, a qual tinha assentada na sua cúspide uma singularidade governante, o Rei, que foi morto pela agressão mortal daquele que cometeu o delito contra a coisa pública. E Étocles apenas conseguirá atingir a singularidade política, como Rei, mas não a universalidade política, como Estado. Assim, os príncipes irmãos encontram suas ruínas nas suas ações recíprocos. A um deles a coisa pública dará as honras fúnebres pelo *patriotismo extraordinário* que demonstrou em defesa da cidade; em câmbio, ao outro irmão, aquele que nas muralhas gritava pela devastação da cidade, por ser incivilizado, um *Apolis*, lhe será negada as honras fúnebres para sua partida ao mundo do além.

⁸⁴ FE. *La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino*. Pp. 415-416 da primeira edição em alemão, e Pp. 559-561 da edição espanhola de ABADA, Madrid, 2010.

2.2.4. Polínice, o príncipe sem Cidade – Apolis.

Os gestos que revelam a personalidade de Polínice na obra de *Sete contra Tebas* expressam signos de extrema selvageria, como sendo um guerreiro que no seu agir beligerante procura unicamente a morte violenta do seu outro, do seu irmão. Polínice *não disse sequer uma palavra* em toda a obra, não tem *logos* argumentativo nem racional⁸⁵ que interpele com algum discurso o governo de Etéocles. Os únicos gestos físicos que ele expressa são os movimentos próprios de um guerreiro solitário pronto para combater corpo a corpo, estilizando nos movimentos de sua Lança aguda a sua arte–marcial-, em uma coreografia guerreira em transe delirante⁸⁶, dirigida pelos ritmos e pulsões agressivas de *Ares*, deus proativo como Juiz⁸⁷ das contendas militares em território tebano desde os tempos em que

⁸⁵ Um *Apolis* em sentido aristotélico, um ser violento, solitário e inimigo que se opõe a vida em comunidade, regida esta pelo *logos* e pela justiça da cidade: “Por lo tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος). Como aquel al que recrimina Homero: “sin fraternía, sin ley, sin hogar”. Al mismo tiempo semejante individuo es, por naturaleza, apasionado de la guerra [...] Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων) [...] la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo e injusto”. ARISTOTELES. *La Política, Libro I, capítulo 2* (1253^a 1 – 17). Alianza editorial, Madrid 2010. Pp 47-48. (O sublinado do texto grego é meu).

*A **inclinação natural** de alguns homens tender mais para uma vida solitária *ἄπολις* que para uma vida gregaria *πολιτικὸν ζῶον*, depende de como eles podem escolher a sua própria vida, devido a que os homens não está naturalmente condicionados a ser exclusivamente gregários ou solitários como acontece com os outros animais, já que o homem é um animal mixto e tem ambas tendências, como escreveu Aristóteles na sua *Historia Animalium* (488 a7): “o homem está numa posição intermediária (ou mixta) em relação ao gregário e ao solitário”. (Tradução livre de Raphael Zillig).

⁸⁶ “αὐτὸς δ’ ἐπηλάλαξεν, ἔνθεος δ’ Ἄρει βακχᾶ πρὸς ἀλκὴν Θυιᾶς ὡς φόβον βλέπων. τοιοῦδε φωτὸς πείραν εἶ φυλακτέον: Φόβος γὰρ ἤδη πρὸς πύλαις κομπάζεται” (vv.497-500). “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

⁸⁷ Sobre a regência do deus **Ares** como juiz das contentas sangrentas de guerra, veja-se em *Sete contra Tebas*: (vv. 909-910; vv. 942-945; vv. 105-108; vv. 140-144; v. 135; vv.242-244; vv.497-500).

Cadmo⁸⁸ venceu a filha de Ares em combate, a *Serpente/Dragão*, e semeou os dentes desta na terra-mãe.

As paixões violentas que promove Ares *possuem* completamente os sentidos de Polínice, que em estado de *delírio agressivo* vai trazer sangue e vingança-familiar. Polínice mobiliza uma armada inimiga contra as portas e as muralhas da sua própria cidade natal. Num ritual noturno ele oferece a *Ares* os sete príncipes estrangeiros, para que lhes *comande* na destruição militar de Tebas, ou bem lhes permita escravizá-la e saqueá-la de acordo com os costumes de guerra, como informam urgentemente os mensageiros enviados por Etéocles:

Noble señor de Tebas, Etéocles, vengo del campamento con noticias fidedignas: yo mismo he contemplado lo que está sucediendo: siete jefes, valerosos caudillos de la hueste, han degollado un toro sobre un negro escudo, y han tocado con sus manos la sangre de aquel toro, y han jurado por Ares y Enió, y por el sangriento miedo que una

⁸⁸ Herói estrangeiro fundador da cidade de Tebas. Ele deu origem à cidade porque um *oráculo* lhe instrui fazer isso. Instrução que lhe cominava sacrificar uma novilha para libar com o sangue o solo dessas domésticas planuras férteis e favoráveis para o crescimento copioso de trigo, devido às belas e abundantes correntes de águas dadas por Dirce para que circulem por toda a região. Porém nessas terras imperava uma guarda selvagem, um ser mítico em forma de *Serpente/Dragão*, filha de Ares, a qual com seu atento olhar vigiava a fonte do viçoso arroio e atacava com feroz mordida qualquer invasor desprezável. Razão disso, Athena ordenou a Cadmo combater a essa *Serpente/Dragão* (Fig. 7). Cadmo utilizou a força e a precisão dos seus braços para lançar uma pedra e esmagar o crânio da sanguinária fera. Assim conseguiu matá-la o herói, e por sugestão da deusa semeou os dentes da fera na terra para gerar uma nova cidade, na qual nasceram autóctones guerreiros que se puseram imediatamente a lutar entre si, dos quais só subsistiram 5. Após esse enfrentamento fratricida originário, chegará a paz e Cadmo se casará com Harmonia, filha de Ares e Afrodite (Fig. 8), e produzirá nos *descendentes* de ambos, *pulsões intensas de guerra e paixão* pelos seus semelhantes.

***Sobre o mito da origem de Tebas vejam-se as iconografias: *de los Héroes y Dioses de la antigüedad*". I. Aghion, C. Barbillon y F. Lissarrangue. Editorial Alianza, Madrid, 2008, páginas 101,102, 157, 356. Da mesma maneira vejam-se: *Las Fenicias* (vv. 637-675). EURÍPIDES. Editorial Cátedra, Madrid, 2008; *A guerra de Tebas à luz do sol*. Kathrin H. Rosenfield, capítulo do livro: *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*, L&PM editores, Porto Alegre, 2000, pp. 79 e ss.; *O mito de Cadmo, a relação com o solo e a questão da autoctonia grega*. Leandro Mendonça Barbosa, XXVIII Simpósio nacional de Historia, Santa Catarina, 2015, p.4.

de dos: o aniquilaban nuestra ciudad, y luego, por la fuerza, saqueaban la ciudad de los cadmeos, o morían, con su sangre empañando esta tierra⁸⁹.

Estas são as informações fidedignas obtidas pelo mensageiro principal, em concordância com os trabalhos de espiões e exploradores que enviou com antecedência Etéocles para infiltraram-se no acampamento inimigo: “σκοπούς δὲ κάγῳ καὶ κατοπτῆρας στρατοῦ ἔπεμψα, τοὺς πέποιθα μὴ ματᾶν ὁδῶ: καὶ τῶνδ’ ἀκούσας οὐ τι μὴ ληφθῶ δόλω”⁹⁰ - notícias verdadeiras que, posteriormente, foram ouvidas diretamente dos invasores nos atos de sacrifícios, nas palavras e nos gestos das movimentações das tropas invasoras durante suas sete tentativas de ingressar e arrasador a cidade de Tebas.

O povo tebano teme Polínice, enxerga-o como sendo um homem selvagem, um caçador impiedoso que está mobilizado na procura sanguinária da sua presa, um servidor próprio de Ares, Senhor da guerra. Portanto, o coro das mulheres tebanas (representando o povo) não reconhece o príncipe Polínice como um libertador da sua pátria, senão como um arrasador, um príncipe bárbaro e vingativo que luta por Argos e que deseja destruir, espoliar e escravizar⁹¹ a cidade de Tebas, movido pela loucura homicida dos instintos e astúcias caçadoras de Ares:

⁸⁹ (vv.39-48) “Ετεόκλεες, φέριστε Καδμείων ἄναξ, ἦκω σαφῆ τάκεῖθεν ἐκ στρατοῦ φέρων, αὐτὸς κατόπτης δ’ εἴμ’ ἐγὼ τῶν πραγμάτων: ἄνδρες γὰρ ἐπτὰ, θούριοι λοχαγέται, ταυροσφαγοῦντες (Fig.9) ἐς μελάνδετον σάκος καὶ θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου, Ἄρη τ’, Ἐνυώ, καὶ φιλαίματον Φόβον ὠρκωμότησαν ἢ πόλει κατασκαφὰς θέντες λαπάξιν ἄστῃ Καδμείων βία, ἢ γῆν θανόντες τήνδε φυράσειν φόνω”.

ESQUILO. *Sete contra Tebas*. O sublinhado da edição espanhola é meu. A versão em grego é tomada de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0013%3Acard%3D128>

⁹⁰ (vv. 36-38). “*Sete contra Tebas*” versão em grego.

⁹¹ (vv. 109-125 Estrofe 1^a) “θεοὶ πολιόχοι πάντες ἴτε χθονὸς: ἴδετε παρθένων ἰκέσιον λόχον δουλοσύνας ὑπερ. κῦμα γὰρ περὶ πτόλιν δοχμολόφων ἀνδρῶν καχλάζει πνοαῖς Ἄρεος ὀρόμενον. ἀλλ’, ὦ Ζεῦ † πάτερ παντελής, πάντως ἄρηξον δαῖων ἄλωσιν. Ἀργεῖοι δὲ πόλισμα Κάδμου κυκλοῦνται: φόβος δ’ ἀρήων ὄπλων δονεῖ, διὰ δέ τοι γενύων ἰππίων κινύρονται φόνον χαλινοί. ἐπτὰ

Cuando una ciudad es tomada ¡ay ay!, son sus miserias, raptos tras raptos, muerte, incendios, con el humo la ciudad se mancilla, todo y furioso sopla, hollando la pureza, Ares, el homicida⁹².

Etéocles reforça a perspectiva do coro, o medo extremo da destruição e especialmente da escravidão (*δουλίοισι*) o ameaça da mesma maneira latente que à população da cidade; os avanços estratégicos do exército inimigo às sete portas de ingresso da polis dar-se-ão com o objetivo de conquistar e de se apropriar de todos os bens que possui Tebas. Etéocles exclama aos deuses pedidos de proteção e liberdade:

No sometáis jamás al yugo esclavo esta tierra de Cadmo, un país libre⁹³.

Curioso perceber que o medo natural de ser considerado como um destruidor ou escravizador da cidade não preocupa a Polínice; perante os outros seis príncipes ele não exprime com palavras nem com gestos qualquer tipo de arrependimento ou remorso de mobilizar uma armada contra sua cidade natal. Ao contrário, Polínice aparece em companhia dos seis príncipes como um homem solitário e que vai sozinho procurar seu destino. Esse caráter não comunitário “*Apolis*”⁹⁴ está fortemente marcado na personalidade de Polínice. A sua irmã mais próxima já havia percebido esse estranho comportamento patológico em Colono, porque ele não procurou nenhuma companhia, ele não dialogou com ninguém na longa viagem, além de só estar acompanhado dos pensamentos da sua consciência solitária e triste. Antígona descreve o irmão para seu pai cego Polínice da seguinte maneira:

δ'άγανορες πρέποντες στρατοῦ δορυσσοῖς σαγαῖς πύλαις ἐβδόμαις”. *Sete contra Tebas*” versão em grego. Sublinhado nosso.

⁹² (vv.339-344). ESQUILO. *Siete contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

⁹³ (vv. 73-75) “φθόγγον χέουσαν, καὶ δόμους ἐφεστίους: ἐλευθέραν δὲ γῆν τε καὶ Κάδμου πόλιν ζυγοῖσι δουλίοισι μήποτε σχεθεῖν”. *Sete contra Tebas*” versão em grego.

⁹⁴ “ὕψιπολις: ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν” (v. 370) ou “E na justiça jurada aos deuses, é um grande na pátria, pária na pátria” (vv. 369-370). SOFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006.

Y por cierto, nuestro extranjero, al parecer, es este que camina hacia aquí sin compañía de hombre alguno, querido padre, vertiendo lágrimas a raudales por sus ojos⁹⁵.

A dor de Polínice manifesta-se nos gestos dos seus olhos vertendo lágrimas. Ele é afetado pelas desventuras familiares e pela sua solidão extrema que se contrapõem a sua predisposição de ânimo político “*ativo, firme, e obstinado*” em conquistar o poder Real de Tebas. Ele *não* concede si a possibilidade de mudar seu destino trágico, indo até o fim do caminho das próprias penúrias e que lhe levará a encontrar-se novamente com o seu *odiado* irmão, enfrentando-o em um epílogo de loucura delirante, assassinando-se mutuamente:

Es vergonzoso huir y que yo, que soy el mayor, sea ridiculizado así sin más por nuestro hermano [...] Y en cuanto a vosotras dos [Antígona e Ismene], ¡que Zeus os lleve a buen puerto si me cumplís esas ceremonias una vez muerto porque no volveréis a toparos conmigo al menos vivo!⁹⁶.

Com estas palavras finais, Polínice pede as suas irmãs, Antígone e Ismena, que na hora fatídica da sua morte, elas cumpram com os deveres familiares dos ritos funerários para que ele, assim, obtenha as graças de Zeus *herkeios*. Polínice expressa isto com afinco, uma vez que ele se encontra numa condição extrema de solidão pura - é um ser expulso da própria pátria e do lar paterno, um “*Apolis*” errante em procura do seu destino final.

⁹⁵ “καὶ μὴν ὄδ’ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ὁ ξένος ἀνδρῶν γε μοῦνος, ὦ πάτερ, δι’ ὄμματος ἀστακτὶ λείβων δάκρυον ὧδ’ ὀδοιπορεῖ” (vv.1249-1251). *Edipo en Colono*.

⁹⁶ (vv.1422-1437). *Edipo en Colono*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. Veja-se no Anexo (Fig.10).

2.2.5. Oposição e Colisão trágica de Antígona com Creonte. Singularidade e Universalidade no olho do furacão da Guerra.

A colisão trágica é experimentada pela princesa Antígona, princesa em condição *epicler*⁹⁷ que enfrenta o poder político interino do seu reino, em razão de uma proibição do rei Creonte que impõe (mediante uma lei positiva) a restrição de praticar os rituais funerários para seu querido irmão Polínice, morto em combate na guerra entre as cidades-Estado, Argos e Tebas.

A piedade de Antígona exteriorizada sensivelmente na dor extrema perante a morte do irmão traduz-se na *ousadia* da heroína de cumprir a qualquer custo a lei do coração, a lei da família, mandato divino essencial de caráter imperecedouro, que se transmite nos gestos de

⁹⁷ Segundo o Direito Grego do século quinto a.c. e visto atentamente por *Hölderlin* na sua tradução de **Antígona**, quando uma mulher herdava o patrimônio familiar trás a morte do pai devido a que não se tinha herdeiros varões, logo então devia se cassar com o parente mais próximo (na situação de Antígona é Hémon), e imediatamente passava a administrar também a fortuna do seu esposo a fim de manter o poder familiar. Estas mulheres possuíam o status jurídico de Epícleras. Antígona, como princesa e herdeira do trono de Édipo perante a morte fratricida dos dois irmãos, entra em disputa política com Creonte pela legitimidade do poder regente de Tebas e pela sucessão no palácio real dos Labdácidas: “Eis por que, no rito nupcial, a noiva *epikler* permanece no lar de seus ancestrais. Imaginariamente, ela é esse lar, isto é, a matriz ou raiz da descendência por vir - o que se reflete no nome Anti-gona (anti = no lugar da, gone = descendência). O Coro chama Antígona e Ismena de “últimas raízes” da casa dos Labdácidas e deposita nelas uma esperança que se revela nos gritos de desespero que os anciãos lançam quando percebem que a morte de Antígona é iminente”. *Antígona – Introdução e notas de tradução*. Kathrin Rosenfield Holzermyr. Topbooks, Rio de Janeiro, 2006, p 16. Nesta linha, um escrito fundamental para compreender a dimensão política do “*Epiclerato*” na Grécia antiga é: *Antígona de Sófocles a Hölderlin*. Kathrin Rosenfield Holzermyr. L&PM editores, Porto Alegre, 2000. Páginas 40 e ss.

Aristóteles na sua **Ética Nicomachea -Livro VIII- escreve sobre o poder político das Epícleras, o seguinte: “Acontece às vezes que a autoridade passa nas mãos de mulheres “Epícleras”; por conseguinte, o poder não deriva da virtude senão da riqueza e da preponderância [social] como nas oligarquias”. *Ética Nicomachea -Livro VIII – capítulo X-*. Edição de Aguilar - Taurus - Alfaguara, Madrid, 2010, página 232. (tradução livre).

amor filial de geração em geração com o culto privado da casa feito aos *Penates*⁹⁸. Cada membro da família é um sujeito determinado, singularidades que se vincula uma na outra pelo amor mais íntimo, mais próximo do divino; eis aqui a transição da existência do mundo humano ao mundo dos deuses, que as libações permitiram permear as relações dos vivos com os mortos mediante os ritos funerários, as honras que se fazem como espaço para a despedida dos mortos da família. Antígona contraria Creonte sem medir todas as consequências políticas e jurídicas resultantes desse ato, sua a certeza firme é a de respeitar, acima de tudo, a lei divina; essa ação produzirá colisão com as decisões do governo da sua cidade e com a lei humana positiva proferida excepcionalmente pela guerra de Tebas, e que contém fortes punições:

Pues yo, a los gobernantes de esta tierra, les digo que si nadie va ayudarme a enterrar a mi Hermano, yo en persona pienso enterrarlo y me hago responsable por el entierro de un hermano, sin rubor alguno por no someterme a lo que ordena la ciudad⁹⁹.

Sófocles apresenta na tragédia *Antígona* a colisão de *interesses humanos* entre os caracteres de *singularidades* bem definidas, Antígona e Creonte. Personagens que se opõem nos seus discursos e nas suas ações gestuais em dois extremos irreconciliáveis que se movem

⁹⁸ O papel preponderante que tiveram para a eticidade familiar antiga os *Penates*, deuses da casa e destacados ancestrais cultuados em altares privados, eram as *divindades íntimas*, subterrâneas e sentimentais, que configuraram para Hegel o gênero da substancia ética familiar antiga enquanto elas expressavam a *unidade da existência do espírito simples* presentes nas relações de *amor* entre seus membros, sensível nas disposições espirituais (*Gesinnung*) subjetivas de afeto, e objetivas no patrimônio familiar e na naturalidade finita de filhos e irmãos. FD (§ 173, e, adendo). Na eticidade estatal moderna, Hegel coloca aos *Penates* em uma posição diferente, primeiro retomando-os como sendo os deuses do sentimento interior e virtuoso que no agir *piadoso* uniam afetivamente aos membros da eticidade natural. Membros que pelos *costumes* respeitavam os mandatos divinos dados tacitamente por estes deuses arcaicos, interiores e inferiores do subsolo (subterrâneos) como fez tragicamente Antígona, mas que posteriormente na eticidade moderna esse espírito do sentimento ético dos *Penates* é *conservado e elevado* para um patamar mais alto da ideia de eticidade, onde a unidade orgânica do sentimento e do pensamento ético se *sabe* e se *quer livre*, mediante o agir das autoconsciências individuais que liberam ao interior do mundo moderno os sentimentos e os pensamentos das suas próprias essências individuais e comunitárias enquanto são membros (*mitglied*) do Estado, e que produto das suas atividades autônomas engendram a *liberdade substancial* da comunidade ética moderna. FD (§ 257).

⁹⁹ (vv. 1025-1030).ESQUILO. *Siete Contra Tebas*. Editorial Cátedra, Madrid 2008, p. 466.

de um extremo a outro; isto é, oscilando pendularmente entre defender de um extremo os interesses das suas substâncias familiares e, do outro, os interesses políticos da substância estatal. Esses dois personagens trágicos agem ao longo da obra sempre em direções distintas, produzindo colisões não só entre os desejos das suas vontades contrapostas, como também nas suas *posições éticas* a partir das quais são emanadas as leis e mandatos dos costumes ancestrais e legítimos das substâncias: família e Estado.

No caso de Creonte, além da preocupação ativa com a observância estrita da lei positiva sancionada (assim como a observância da estabilidade da substância Estado após a guerra internacional dos sete contra Tebas) ele também exterioriza na sua conversa com Hémon suas constantes preocupações com os interesses familiares caso continuem o seu compromisso matrimonial com Antígona e as maldições e miasmas que portam os Labdácidas. Creonte procura, em vários momentos, persuadir veementemente a Hémon de que forme outra família, arranje outra noiva que lhe permita dar uma prole dócil, uma dinastia nova, totalmente independente da linhagem real dos Labdácidas:

Ela morrerá. Que ela cante Zeus à vontade, que zela pelo sangue igual. Se são indóceis os de casa, que se procrie com os de fora. Quem trata com justeza os assuntos domésticos será também o mais justo nas coisas do Estado. Mas quem rompe o limite e faz violência à lei e tenta impor seu mando àquele que o governa, Jamais receberá de mim consentimento¹⁰⁰.

Entretanto, para Antígona, é também da maior importância o futuro político da substância estatal. Ela sabe desde a infância que é uma princesa da casta real, ela mora no palácio de Labdaco, é linhagem Cadmea fundadora de Tebas; porém, carrega a exposição do miasma do parricídio e do incesto cometido e purgado pelo seu pai-irmão, Édipo¹⁰¹, que se estende a seus filhos com o novo miasma do fratricídio-suicídio do Rei Etéocles e do Príncipe Polínice, os quais deixam vago o poder governamental para que Antígona seja considerada, de fato, como sendo a última raiz da descendência real - coroada como rainha de Tebas e fazendo valer sua linhagem Labdácida. Este sutil tom político foi desvelado com muita inteligência e

¹⁰⁰ (vv. 658-665). SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira, comentários e notas de Kathrin Rosenfield Holzermeyer. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006.

¹⁰¹ “Édipo [...] assume a culpa em toda a extensão do ato”. FD (§ 118). Tradução de: Paulo Meneses [...]. Editora Unisinos, São Leopoldo – Brasil, 2010.

especialmente com aguda sensibilidade intuitiva pelo poeta F. Hölderlin na sua tradução de *Antígona*, a qual ressalta o conflito palaciano de sucessão ao trono de Tebas, não colisão evidente para se enxergar nas primeiras capas de leitura, mas sim presente e se torna evidente nas subliminares camadas de leitura na linguagem trágica Sofocliana. Antígona, com palavras de amargura, se despede mantendo sua postura política com qualidades virtuosas “fortaleça, audácia, nobreza, religiosidade piedosa, e resistência ao sofrimento extremo” frente aos soldados violentos de Creonte:

Ó terra de Tebas, país paternal, ó, deuses primordiais, eles me levam, não há tempo. Olhai, ó patronos de Tebas, dos nossos reis esta última rainha, Olhai como sofro e quem me faz sofrer Por ter, pia, mantido a piedade¹⁰².

Nas oposições que se contrapõem como forças reativas na colisão trágica têm por um lado aqui a figura de Creonte, que manifesta um *discurso político firme perante uma assembleia de anciãos (o coro)* ainda no primeiro episódio. Ele convocou seus súditos para explicar a situação crítica da cidade pós-guerra dos Sete príncipes estrangeiros contra Tebas, e a poluição deixada na cidade pelo agir das mãos dos irmãos fraticidas que se mataram se cravando lanças¹⁰³ defronte a sétima porta da cidade, dando lugar ao fim da guerra de usurpação armada encabeçada pelo príncipe Polínice contra o seu irmão-rei Etéocles. O discurso de Creonte apresenta uma grande riqueza política que permite compreender as

¹⁰² (vv. 937-943) SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira, comentários e notas de Kathrin Rosenfield Holzermyr. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (Sublinhado nosso). A versão brasileira segue o *tom político* ressaltado por Hölderlin para evidenciar na sua tradução as palavras altivas de sofrimento profundo da filha dos Reis legítimos dessa terra: “O des Landes Thebes väterliche Stadt, Ihr guten Geister alle, den Vätern geworden, Also werd ich geführt und weile nicht mehr? Seht übrig von den anderen allen Die Königin, Thebes Herrn! welch eine Gebühr ich leide von gebühri gen Männern, Die ich gefangen in Gottesfurcht bin”. *Antigone – Übersetzt von Friedrich Hölderlin*. Amazon ebook, 2015, p 497.

¹⁰³ A descrição deste ato horroroso como uma dança mortal de lanças agudas forjadas por martelos de ferro, um tipo de ritual no qual se mutilam no ingressar do ferro vivo os corpos dos dois irmãos, como se eles estivessem em um transe psicótico de ruptura eterna entre si e partilhando definitivamente seu patrimônio familiar e destino trágico: “[...] nuestros príncipes, los dos caudillos, con el hierro escita forjado a martillazos, se han partido todo su patrimonio” (vv. 815-818) **Sete contra Tebas**. Esquilo. Editorial Cátedra, Madrid 2008, p. 459. Veja-se nos anexos (Figura 2), Ilustração de John Flaxman sobre o combate com lanças dos irmãos.

intenções de um novo governante que quer instaurar uma nova dinastia no poder. Na tradução brasileira de *Antígona* feita por Lawrence Flores junto com os comentários e as notas da Dra. Kathrin Rosenfield Holzermyr, se ressaltam pontos centrais¹⁰⁴ sobre as *intenções* que estão sendo movidas por Creonte para afirmar seu novo status de poder frente aos legítimos príncipes Labdácidas que morreram em combate e sem herdeiros, e frente ao povo de Tebas colocando ante o seletto grupo de sábios anciãos (coro) os argumentos de legitimidade de poder soberano representado por um novo monarca:

a) O Coro foi chamado por Creonte para uma entrevista particular como uma forma de conversa “em particular” não plenamente pública para todo o povo, mas numa assembleia *convocada ad hoc* composta pelos membros mais antigos e influentes de Tebas. O objetivo era obter respaldo político qualificado para o novo decreto que foi lançado, tendo a finalidade de superar o conflito armado e limpar o miasma do fratricídio com a exposição do corpo de Polínice, servindo como um bode expiatório para afastar as maldições de Édipo¹⁰⁵. Condição extrema de ser um (*ἄπολιν*) na qual se *reconhece* Édipo a si mesmo ao ver-se espelhado na existência do seu próprio filho, Polínice, como sendo um homem profundamente solitário, sem fratria¹⁰⁶ e direitos na pátria de origem - e suplicante em pátrias estrangeiras de ajudas, asilos e satisfação de outras carências fundamentais. Mostra isto a precariedade a que

¹⁰⁴ Além dos cinco incisos que se analisam a continuação no texto central do capítulo, para poder explorar mais detalhadamente as intenções políticas de Creonte ao longo da obra, a fim de constituir e de afirmar uma nova dinastia de poder em Tebas, vejam-se as notas inovadoras e reveladoras de Kathrin Rosenfield Holzermyr ao texto de SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. Páginas 110 e ss.

¹⁰⁵ ***Edipo en Colono*** (vv. 1354-1366): “Precisamente fuiste tú, ¡el colmo de la ruindad! Quien cuando ocupabas el cetro y el trono que ahora ocupa tu hermano en Tebas expulsaste a tu propio padre que aquí está y lo hiciste apátrida (*ἄπολιν*) y lo obligaste a usar estos harapos que lloras al verlos solo ahora cuando se da la casualidad de que estás metido a la fuerza en la misma dificultad que yo ...tu fue quién me expulsó sin consideración, y por ti ando errante y mendigo a otros el sustento de cada día...en lo que de ti depende [yo] no existiría”. Editorial Cátedra, Madrid 2008. Sublinhado nosso.

¹⁰⁶ “Como aquel que recrimina Homero: “sin fratría, sin ley, sin hogar” “ἀφρήτωρ ἀθέμιτος ἀνέστιος”. Al mismo tiempo, semejante individuo es, por naturaleza, un apasionado de la guerra (πολέμου)”. Aristóteles, ***Livro I da Política*** (CAP II, 1253 a 6-8, p. 47). Alianza editorial, Madrid, 2010.

padecem esses homens errantes, os apátridas, que foram desterrados das polis de origem sendo considerados desde Aristóteles como, ou um tipo de homem selvagem, ou uma fera caçadora e bestial (*ἡ θηρίον*), ou, por fim, um tipo de homem elevado sobre o mundo natural e social ao nível de um deus (*ἡ θεός*)¹⁰⁷.

b) O signo metafórico do discurso político de Creonte é a tempestade marítima, fazendo assim alusão a perícia que deve ter um capitão do barco, aquele que manobra e manda a seus homens em uma tempestade para salvaguardar um espaço comum de convivência representado figurativamente pelo Estado. Na tradição grega, o bom comandante tem que governar ou dirigir (*kybernetes / oiakostrophos*) com destreza, lucidez, valentia, fortaleza, habilidade, prudência e moderação, os distintos rumos que toma no mar o barco enquanto é um espaço público de supervivência humana;

c) Creonte com o discurso parece que quer demover os anciãos de sua antiga aliança como a linhagem poluída geracional dos Labdácidas;

d) O conteúdo do discurso de Creonte cria subentendidos à concepção de filia (amigos, familiares), criticando a posição hostil de Polínice que agiu como um *inimigo* do seu irmão e de sua cidade natal, expondo-se como um *Apolis* sem *filia* alguma com os seus próximos, e comportando-se declaradamente como um inimigo estrangeiro capaz de assassinar a seu próprio irmão e lutar pela submissão e espoliação dos bens - incluídas as liberdades dos cidadãos de Tebas;

e) No fim (vv. 194-208)¹⁰⁸ do discurso, Creonte distingue moralmente os irmãos entre bom (Etéocles) e mal (Polínice), criando uma distinção política bem demarcada entre o amigo e inimigo da cidade; ou demarcada entre o bom patriota (que defende como sua vida a polis), e o mal patriota, (apátrida e selvagem, que ataca com ferocidade incivilizada a sua polis para destruí-la barbaramente).

¹⁰⁷ Aristóteles, *Livro I da Política* (CAP II, 1253 a 29, p. 48). Alianza editorial, Madrid, 2010.

¹⁰⁸ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira, comentários e notas de Kathrin Rosenfield Holzermeyr. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. Páginas 110 e ss.

A decisão política de Creonte, de sancionar uma lei positiva em forma de edito real para ordenar o estado de exceção “recém-culminada a guerra” em Tebas, ordena que todas as pessoas residentes na cidade não realizem nenhuma honra fúnebre, nenhum gesto piedoso para com o cadáver do apátrida, Polínice. Essa determinação é realizada com caráter de obrigatoriedade e acompanhada de uma punição severa. Polínice é um hoplita que se pronunciou através das palavras dos mensageiros¹⁰⁹ nos *Sete Contra Tebas*, estabelecendo com suas ações temerárias e impiedosas risco à independência (*Autarkeia*) da polis Tebana, sitiando-a¹¹⁰ com o auxílio forâneo de príncipes inimigos nas sete portas de ingresso da cidade.

Por outro lado, frente aos *interesses políticos e legais* do rei Creonte, os *interesses morais e familiares* da princesa Antígona se opõem, ela deseja dar os ritos funerários para um membro amado de sua família, seguindo os mandatos da sua própria consciência e sua *sã razão*¹¹¹ (*gesunde Vernunft*), a qual lhe diz de maneira *imediate* o que é *justo e bom* fazer ao cadáver insepulto de seu irmão Polínice; possuindo na consciência de si um momento reflexivo especial de reconhecimento imediato dos deveres que deve realizar para cumprir

¹⁰⁹ Etéocles manda espiões e mensageiros nas sete portas de ingresso da cidade para que lhe mantenham informado constantemente sobre os movimentos militares dos argivos. O mensageiro principal narrará para Etéocles às ações hostis dos príncipes invasores (v. 39 e ss.), mas não é o único enviado, Etéocles em diferentes passagens diz que estes são vários, o que mostra a qualidade do momento extremo de belicismo que se vive em Tebas: “πρὶν ἀγγέλους σπερχνοὺς τε καὶ ταχυρρόθους λόγους ἰκέσθαι καὶ φλέγειν χρείας ὕπο”. (vv. 286-287); “σκοποὺς δὲ κάγω καὶ κατοπτῆρας στρατοῦ ἔπεμψα, τοὺς πέποιθα μὴ ματᾶν ὀδῶ: καὶ τῶνδ’ ἀκούσας οὐ τι μὴ ληφθῶ δόλω” (vv.36-38). **Sete contra Tebas**. Versão digital em grego disponível em Perseus:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0013%3Acard%3D128>

¹¹⁰ “Ἐτεόκλεες, φέριστε Καδμείων ἄναξ, ἦκω σαφῆ τάκεῖθεν ἐκ στρατοῦ φέρων, αὐτὸς κατόπτης δ’ εἴμ’ ἐγώ τῶν πραγμάτων: ἄνδρες γὰρ ἐπτά, θούριοι λοχαγέται, ταυροσφαγοῦντες ἐς μελάνδεται σάκος καὶ θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου, Ἄρη τ’, Ἐνυώ, καὶ φιλαίματον Φόβον ὠρκομότησαν ἢ πόλει κατασκαφὰς θέντες λαπάξιν ἄστου Καδμείων βίᾳ, ἢ γῆν θανόντες τήνδε φυράσειν φόνω” (vv.39-48). ESQUILO. **Sete contra Tebas**. Versão digital em grego.

¹¹¹ *Fenomenologia do Espírito – A razão Legisladora*. Edição bilíngue de Antônio Gómez Ramos. Abada Editores, Madrid 2010. Pagina 503.

com os mandatos e as leis divinas. Regras, como disse convincentemente Antígona¹¹², não cabe se perguntar pela sua origem ou pela sua justificação¹¹³, isso porque elas são eternas e indelévels, com alcance universal para todos os seres humanos, que devem tê-las como leis internas e cumpri-las como costumes religiosos da comunidade e da própria casa familiar, no caso dela o palácio real dos Labdácidas.

Hegel interpretou essas palavras de Antígona como pertencentes a uma “*Sã razão da consciência*”, na medida em que essa consciência principia a perguntar sobre qual é a *origem* verdadeira dessas leis eternas e não escritas; porém a consciência personificada em Antígona se da conta (mediante o reconhecimento da existência real dos *costumes éticos*) da sua comunidade, cujas leis divinas e ancestrais são instituídas *imediatamente*, motivo pelo qual, não se lhe cabe perguntar sobre a origem ou a *justificação*. Para Hegel isso aconteceu conceitualmente, porque a “*sã razão da consciência*” conseguiu reconhecer imediatamente (no seu *raciocinar puro e simples*) que essas leis fazem parte *interna e imediata (unmittelbar)* da sua *própria essência*, leis que são a Coisa mesma cumprida e realizada (*erfüllte inhaltvolle Sache selbst*) na *substância ética* e que, no ser *para si da consciência*, pode reconhecer como aquilo que é justo e bom. Contudo, cabe aqui assinalar que estamos no patamar racional da “*sã razão da consciência*”, pelo qual falta ainda desdobrar outras mediações importantes e necessárias do processo fenomenológico e racional de

¹¹² SÓFOCLES. *Antígona*. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv. 450-457).

¹¹³ “Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Anderen gesucht werden, denn ein Anderes als das *an* und *fürsich* seiende Wesen wäre nur das Selbstbewußtsein selbst; aber es ist nichts anderes als dies Wesen, denn es selbst ist das Fürsichsein dieses Wesens, welches eben darum die Wahrheit ist, weil es ebenso sehr das *Selbst* des Bewußtseins als sein *Ansich* oder reines Bewußtsein ist.

Indem das Selbstbewußtsein sich als Moment des *Fürsichseins* dieser Substanz weiß, so drückt es also das Dasein des Gesetzes in ihm so aus, daß die *gesunde Vernunft* unmittelbar weiß, was *recht und gut* ist. So *unmittelbar* sie es *weiß*, so *unmittelbar gilt* es ihr auch, und sie sagt *unmittelbar*: dies *ist* recht und gut. Und zwar *dies*; es sind *bestimmte* Gesetze, es ist erfüllte inhaltvolle Sache selbst”. **Phänomenologie des Geistes- “Die Gesetzgebende Vernunft”**. Hegel Werke, 2000. Páginas 359-360 – da primeira edição de 1807. O [sublinhado nosso].

autoconhecimento da consciência ética, tanto na sua face objetiva (enquanto substância universal), como na sua face subjetiva (enquanto consciência de si singular).

O caminho restante do processo em curso requer que os momentos de identidade e diferença da *consciência de si ética* entrem dialeticamente em relação interna, na medida em que eles são momentos codependentes entre si, essencialidades que uma na outra se mediatizam reciprocamente e expressam de dentro para fora as duas faces que tem a autoconsciência ética. Por esta razão, a forma de reconhecimento imediato e unilateral que se produz no nível da *sã razão da consciência ética* (encarnada na figura literária e teatral de Antígona) manifesta o ato racional de reconhecimento subjetivo do mundo ético objetivo através dos *costumes*. Por outro lado, também manifesta o ato sentimental subjetivo de reconhecimento *natural e imediato* com a substância objetiva familiar composta pelos entes queridos e deuses ancestrais de casa, os *Penates*.

Sobre a questão filosófica citada, estudos feministas¹¹⁴ sobre a *Antígona de Hegel*, como de: Patricia Jagentowicz, Patricia Mills, Judith Butler, Luce Irigaray, etc., questionam a visão hegeliana de considerar a Antígona como a heroína trágica que representa a *lei da mulher* enquanto *lei da substancialidade sensitiva e subjetiva*, que conserva *intuitivamente* a lei dos deuses ancestrais do mundo subterrâneo¹¹⁵. Essa posição ética conferida a Antígona por Hegel seria mais um tipo de *oposição inconsciente e irreflexiva* da lei masculina racional manifesta no Estado¹¹⁶. Essas escritoras, usando diferentes tons, criticam que Hegel pense que a *lei da mulher*, encarnada na figura ética de Antígona, seja determinada exclusivamente por: sensibilidades, intuições, paixões irreflexivas, e

¹¹⁴ Jagentowicz Patricia. *Hegel's Antigone*. In: *the Phenomenology of Spirit Reader*. Published by State of New York Press, U.S.A, 1998. – Irigaray Luce. *The Eternal Irony of the Community*. In: *Speculum of the other woman*. Cornell University Press, U.S.A, 1985. - Mills Patricia. *Feminist Interpretations of Hegel*. Pennsylvania State University Press, U.S.A, 1996. – Butler Judith. *Antigone's Claim – Kinship between life and death*. Columbia University Press, U.S.A, 2000.

¹¹⁵ Leituras feministas fundamentadas em interpretações da FD § 166, e, FE “*Die Gesetzgebende Vernunft*”.

¹¹⁶ *Hegel's Antigone*, pp. 253-254 e 257; *Antigone's Claim*, pp. 4-5-6-7-9-10.

inconsciências obscuras do mundo subterrâneo e *instintivo animal*. Por outro lado, a **lei do homem** seria considerada por Hegel como sendo a lei da razão humana – a luz do dia que ilumina com inteligência a ordem pública fundamentada na espiritualidade do Estado.

A interpretação dessas escritoras feministas, porém, não leva em conta que Hegel considera fenomenologicamente *Antígona* como uma *consciência de si* que expressa a “**Sã razão da consciência**”. Consciência de si subjetiva que se reconhece recolhendo da *razão* os costumes das suas substâncias éticas imediatas, família e Estado; mas que, todavia, não reconhece realmente a consciência ética *sã* de Antígona e por isso se põe em posição de colisão trágica contra a lei arbitrária e excepcional ditada por Creonte, um homem que criou uma lei que intervém tiranicamente nos fundamentos dos costumes religiosos-ancestrais dos ritos familiares.

Na visão hegeliana apresentada na *Fenomenologia do Espírito*, Antígona exercita o papel de ser a consciência ética subjetiva da Grécia arcaica que *não* conseguiu realizar efetivamente o processo de mediação ética para reconhecer e reconhecer-se na eticidade universal objetiva do Estado antigo, fruto dessa situação insuperável para a consciência deriva a colisão trágica.

A colisão entre *singularidade* e *universalidade* apresenta-se magistralmente nesse mito trágico de textura e rítmica¹¹⁷ tonal densa, onde a *colisão trágica* entre as posições extremas posiciona o valor da substancialidade familiar e da lei divina, personificada na figura heroica de Antígona, único ser singular em toda a cidade que se opõe vigorosamente ao mandato rígido do rei interino Creonte. No outro extremo da colisão posiciona-se o valor da

¹¹⁷ Hölderlin nas suas traduções e observações sobre as tragédias “Antígona e Édipo”, privilegia os tons e os ritmos da prosódia de cada uma das personagens, ressaltando assim os momentos de entonação mais elevados para desvelar das profundidades da consciência as personalidades trágicas que agem nas intrigas arcaicas. *Antigone – Übersetzt von Friedrich Hölderlin*. Amazon ebook, 2015. Em relação às diversas tonalidades estéticas estudadas nas traduções holderliniana das tragédias sofocianas, vejam-se as Observações sobre Édipo e Antígona, especialmente no Capítulo VII do livro: “*Antígona – de Sófocles a Hölderlin, por uma filosofia “trágica” da literatura*”. Kathrin Rosenfield. L&PM editores, Porto Alegre, 2000. P 337 e ss.

substancialidade universal do Estado e a vigência da lei humana¹¹⁸ para governar o mundo dos vivos, personificada na figura singular de Creonte e no meio termo desta relação conflitiva e trágica, só se encontra a extrema dificuldade de realizar a aguardada conciliação ética. Conciliação que não chega a se concretar no *meio termo* da concepção ética antiga, nem na elevação moral do sujeito autônomo, nem na reconciliação sentimental e racional das consciências singulares trágicas, devido as *posições* e *oposições* intransigentes (unilaterais) e radicais, expressadas pelos personagens de Antígona e de Creonte:

Antígona: “Es que no fue Zeus, en absoluto, quien dio esta orden, ni tampoco la justicia aquella que es convecina de los dioses¹¹⁹ del mundo subterráneo. No, no fijaron ellos entre los hombres estas leyes. Tampoco suponía que esas tus proclamas tuvieran tal fuerza que tú, un simple mortal, pudieras rebasar con ellas las leyes de los dioses anteriores a todo escrito e inmutables. Pues esas leyes divinas no están vigentes, ni por lo más remoto, sólo desde hoy ni desde ayer, sino permanentemente y en toda ocasión, y no hay quién sepan en qué fecha aparecieron. ¡No iba yo, por miedo a la decisión de hombre alguno, a pagar a los dioses el justo castigo por

¹¹⁸ O aguardado enfrentamento entre **as potencias éticas** *sittlichen Mächten* dos mandatos contrapostos, das leis humanas e das leis divinas, as quais se enfrentam no mundo em duas visões de eticidade imediata, e de certezas de si mesmas, tanto do governante interino Creonte como também da rebelde princesa Antígona, que chocam entre si no percurso de um desenlace trágico onde as oposições representam **potencias éticas bem definidas e efetivas** enquanto **espíritos** presente no mundo, expostos no agir firme e decidido das consciências de si que se opõem e contrapõem relacionalmente: “Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der *ihrer selbst bewußten Wirklichkeit* ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das *bekannte* Gesetz und die *vorhandene* Sitte; in der Form der Einzelheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner selbst in dem *Individuum* überhaupt, und die Gewißheit seiner als *einfacher Individualität* ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene, an dem Tage liegende *Gültigkeit*; eine *Existenz*, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des frei entlassenen Daseins tritt.

Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das *göttliche Gesetz*, gegenüber. Denn die sittliche *Staatsmacht* hat als die *Bewegung* des sich *bewußten Tuns* an dem *einfachen* und *unmittelbaren Wesen* der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als *wirkliche Allgemeinheit* ist...”. ***Phänomenologie des Geistes***—“**Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib**”. Hegel Werke, 2000. Página 385 – da primeira edição de 1807.

¹¹⁹ “At one point she appears to be obeying the gods, and Hegel insists that these are the gods of the household: she declares, of course, that she will not obey Creon’s edict because it was not Zeus who published the law, thus claiming that Creon’s authority is not Zeus’s and apparently displaying her faith in the law of the gods”. Butler Judith. *Antigone’s Claim – Kinship between life and death*. Columbia University Press, U.S.A, 2000. P. 9.

haberlas transgredido! Pues que había de morir lo sabía bien, ¡cómo no! aunque tú no lo hubieras advertido en tu comunicado. Por otro lado, si he de morir antes de tiempo, yo lo cuento como ganancia, pues todo aquel que, como yo, vive en un mar de calamidades, ¿cómo se puede negar que hace un gran negocio con morir? Por eso, ¡lo que es a mí, obtener este destino fatal no me hace sufrir lo más mínimo; en cambio, si hubiera tolerado que el nacido de la misma madre que yo, fuera, una vez muerto, un cadáver insepulto, por eso sí que hubiera sufrido! Pero por esto no siento dolor alguno. Por lo que a ti respecta, si mantienes la idea de que ahora me estoy comportando estúpidamente, casi puede afirmarse que es un estúpido aquel ante quien he incurrido en estupidez”. (vv. 450-470) ¹²⁰

Creonte: “Pois já que a flagrei, única em toda a cidade, em pleno delito de violação, não vou bancar o mentiroso perante o meu povo: Ela morrerá. Que ela cante Zeus a vontade, que zela pelo sangue igual. Se são indóceis os de casa, que se procrie com os de fora. Quem trata com justeza os assuntos domésticos será também o mais justo nas coisas do Estado”. (vv.655-662) ¹²¹.

Creonte, por seu lado, deseja além de salvaguardar e purificar o Estado Tebano expondo o miasma fora das muralhas da cidade - miasma representado pelo corpo inerte de Polínice. Ele deseja também fazer o mesmo com sua própria família, liberá-la dos miasmas e das alianças com os Labdácidas, impedindo que o seu filho Hémon se case com a sua prima e também tia, Antígona, dando assim perigosa continuidade aos miasmas familiares produzidos por Laio e os seus descendentes.

Retomando os conflitos trágicos apresentados por Sófocles na *Antígona*, Hegel elaborou um estudo fenomenológico e dialético especulativo sobre os movimentos da consciência de si na sua apropriação da eticidade, expondo as oposições, as colisões e as resoluções trágicas das singularidades nas substâncias éticas –família e Estado- na antiguidade grega. As consciências de si personificadas em Antígona e Creonte, representam estética e eticamente “as leis divinas e as leis humanas” e que, como consciências singulares, claramente definidas em extremos das relações éticas, entoam discursos, gestos, e ações destacadas, que se contrapõem uma nos fundamentos essenciais éticos da outra, cada uma aparecendo como *desventurada* no exato momento em que uma entra em colisão direta com

¹²⁰ *Antígona*. Sófocles. Tradução de José Vara Donado. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. (vv. 450-470).

¹²¹ *Antígona*. Sófocles. Editorial Topbooks, Rio de Janeiro, 2006. (vv.655-662).

os deveres da outra (*eine unglückliche Kollision der Pflicht*)¹²² mantendo-se firmes no cumprimento das suas obrigações imediatas com as suas próprias substâncias éticas, família e Estado; substâncias nas quais as consciências desenvolvem as suas atividades éticas, políticas, afetivas, e econômicas do dia a dia.

A colisão desventurada ou infeliz (*unglückliche Kollision*) que padecem as consciências de si singulares, ficando nas relações éticas presas a si mesmas, excluindo-se (*sich ausschließen*) como potências éticas que chocam entre si pelos fundamentos éticos particulares que defendem, até chegar a uma resolução trágica para ambas consciências, porque a firmeza das suas convicções e a contingência dos seus erros de decisão (*Entschiedenheit*) não são conciliados nem superados em uma **consciência ética universal** que lhes permita a reconciliação e o reconhecimento recíprocos para as *consciências de si singulares* no mundo ético arcaico, isto devido aos paradoxos mantidos entre a obediência a lei humana da ordem do mundo, e a obediência à lei divina na ordem religiosa do amor familiar.

É nesse processo de conflito paradoxal trágico e dialético onde a consciência singular vai se dando conta dos erros do seu agir e do seu destino desventurado que lhe aguarda no final do seu caminho. É nesse processo dialético, também, que a consciência ética (tanto da liberdade individual como da liberdade universal) vai tomando consciência de si mesma e dos seus momentos internos, enquanto se torna a **consciência ética universal**, que se *desdobra* e se *cinde* em duas consciências heroicas desveladas no seu agir e no agir do outro, mostrando-se, assim, no seu processo de configuração do espírito ético verdadeiro (“*Der wahre Geist. Die Sittlichkeit*”) um incessante pendular entre os conflitos externos e internos da consciência

¹²² “[...] daß die sittlichen Mächte in dem *Selbst* des Bewußtseins wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich auszuschließen und sich entgegengesetzt zu sein; sie sind in dem Selbstbewußtsein *fürsich*, wie sie im *Reiche* der Sittlichkeit nur *ansich* sind. Das sittliche Bewußtsein, weil es für eins derselben entschieden ist, ist wesentlich Charakter; es ist für es nicht die gleiche *Wesenheit* beider; der Gegensatz erscheint darum als eine unglückliche Kollision der Pflicht nur mit der rechtlosen *Wirklichkeit*”. **Phänomenologie des Geistes- b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal.** Páginas 405-406 – da primeira edição de 1807. Sublinhado nosso.

ética antiga, onde brilham, com todas as suas luzes, os heroísmos trágicos das consciências de si que lutam pela fundação e pela pureza da vida ética:

La conciencia ética, en cuanto autoconciencia, está en esta oposición, y en cuanto tal se apresta, a la vez, a someter con violencia, o a engañarla, a esta realidad efectiva opuesta a la ley a la que pertenece. Pero, al ver el derecho sólo en un lado, y la injusticia en el otro lado, (Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht), aquella de las dos que pertenece a la ley divina, percibe en el otro lado una *violencia* contingente humana¹²³; mientras que la que corresponde a la ley humana percibe en el otro lado la obstinación y la *desobediencia*¹²⁴ del ser-parasí, pues las órdenes del gobierno son el sentido universal y público que está a la luz del día; mientras que la voluntad de la otra ley es en el sentido subterráneo, clausurado en lo interno, que al estar ahí aparece como voluntad de la singularidad y que, estando en contradicción con aquélla, es el crimen¹²⁵.

Antígona é a guardiã da tradição ética das leis antigas conferida aos homens pelos deuses do mundo subterráneo. Deuses esse que configuraram as casas das famílias desde a antiguidade remota, exigindo-lhes: ritos, sacrifícios, libações, etc., para veicular as relações de harmonia entre o divino e o humano, caminho transitado pelos heróis para reconfigurar às forças da ordem em períodos de caos, mortes, pestes, e refundações de cidades – Estado. Antígona sabe de antemão que a declaração do decreto proibitivo de Creonte entra em conflito frontal com as leis dispostas pelos deuses; estes presentes nos costumes familiares dos ritos fúnebres, conferindo-lhes a última homenagem no mundo dos vivos, e suplicando pelo descanso pacífico e eterno do defunto, o qual será lembrado na sua casa pelas cerimônias e orações no altar familiar.

Antígona reconhece, desde o seu primeiro dialogo com Ismena no prólogo, que ela será culpada de violar o decreto real ditado por Creonte, impedindo a cidade inteira de Tebas de cobrir o cadáver de Polinice, ficando sem pranto e tumba, e com a exacerbada coerção àqueles que cometerem desacato a essa ordem real cuja pena será a morte por apedrejamento

¹²³ “¡No iba yo, por miedo a la decisión de hombre alguno, a pagar a los dioses el justo castigo por haberlas transgredido!”. (vv. 455-458). SÓFOCLES. *Antígona*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹²⁴ “Quando ela violou o decreto proclamado, sabia que seu ato era pura insolência. Mas agora, tudo feito, comete nova insolência rindo e se gabando da ação” (vv. 480-483). SÓFOCLES. *Antígona*. Editorial Topbooks, Rio de Janeiro, 2006.

¹²⁵ FE, *La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino*. (P 551).

pela comunidade¹²⁶, razão pela qual Antígona decide ser culpada pelo ato puro e imaculado religiosamente de cumprir com estrita observância as leis divinas e desafiar a lei humana que fere o direito familiar:

No hagas proclamas vanas, te lo advierto [...] !Y yo lo enterraré! No más palabras”¹²⁷.

Essa mesma atitude expressa a Antígona de Esquilo na tragédia *Sete contra Tebas*¹²⁸, onde a heroína desvela sua postura ética familiar audazmente, desafiando aos governantes de Tebas a não proclamar leis injustas, que ferem os rituais ditados pelos deuses e seguidas pela comunidade religiosa em: Templos, processões e cultos; para honrar os seres amados das famílias sem intervenções estatais, que tiranicamente intervenham mesmo nos rituais familiares e da sociedade civil.

É dessa forma que as Antígonas de Esquilo e de Sófocles são estudadas na vida ética por Hegel, sendo aquela consciência ética singular a mais bela e completa de todas, porque as suas posturas éticas, firmes e decididas, de defender até as últimas consequências a sua substancialidade ética natural e o amor filial dos seus seres queridos, lhe fazem cometer delitos contra as leis humanas, sendo ela culpada dessas ações, mas reconhecida também pela mesma comunidade de Tebas, especialmente pelas mulheres¹²⁹ e pelos costumes funerários

¹²⁶ SÓFOCLES. *Antígona*. (vv. 25-38). Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira, comentários e notas de Kathrin Rosenfield Holzermeyer. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006.

¹²⁷ ESQUILO. *Siete contra Tebas*. (vv. 1044 e 1053). Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹²⁸ “Pues yo, a los gobernantes de esta tierra, les digo que si nadie va ayudarme a enterrar a mi Hermano, yo en persona pienso enterrarlo y me hago responsable por el entierro de un hermano, sin rubor alguno por no someterme a lo que ordena la ciudad. Terrible es la entraña común de que nacimos –la de mi pobre madre – y la de mi padre. De todo corazón, pues, alma mía, participa de quien no tiene ya voluntad, viviendo para un muerto. Ni tampoco los lobos, con su vientre flácido probaran sus carnes. Nadie vaya a creerlo. Exequias y una fosa yo, aunque sea mujer, pienso ofrecerle, mal sea entre los pliegues de mis ropas, y yo en persona tenga que enterrarlo. Y que nadie imagine lo contrario, que mi audacia hallará un medio efectivo”. *Siete contra Tebas* (vv.1026-1043). Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹²⁹ Uma parte da população apoia decididamente a Antígona, o semi-coro II de mulheres Tebanas em *Sete contra Tebas*, valora com afincos a atitude *piadosa* da heroína, respeitando no seu agir os costumes e as leis mais antigas da cidade - leis divinas-, reconhecidas aos deuses da casa, os

destas, de que apesar de ter *conhecido* a lei com antecedência, as ações de Antígona expressam consumação de uma postura ética que se torna efetivamente real com os gestos das libações ao corpo do seu irmão Polínice, vistas e ouvidas essas lamentações¹³⁰ pelos soldados que resguardavam o corpo inerte do hoplita apátrida:

Pero la conciencia ética es más completa, su culpa es más pura, cuando *conoce de antemano* la ley y el poder al que se enfrenta, lo toma por violencia e injusticia, por una contingencia ética, y a sabiendas, como Antígona, comete el delito. El acto consumado invierte la visión de las cosas que tiene la conciencia: la *consumación* (*Vollbringung*) expresa ella misma que lo que es *ético* tiene que ser efectivamente real; pues la *realidad efectiva* del fin propuesto es el fin que se propone el actuar (*Handelns*)¹³¹.

A ação (*Handlung*) que realiza Antígona com as suas próprias mãos para honrar a morte de Polínice lhe dá, mediante o ritual funerário do *enterramento*, um reconhecimento social à existência do príncipe como individuo singular que habitou o mundo dos vivos, o mundo da luz solar. Antígona, com seu obrar funerário, outorga o reconhecimento da subjetividade de Polínice dentro da essência universal da família real –Labdácida- sendo honrado este irmão como o objeto e o conteúdo da ação piedosa de Antígona. O morto, esse ser que encerrou sua efetividade sensível do mundo humano, é elevado à quietude da universalidade eterna dos deuses, sendo o morto um ser que passou para o além do mundo sensível e transformou-se numa existência transcendente para a sua família que lhe reconhece

Penates, que promoveram a feminilidade ética na substancia familiar com as cerimônias para os mortos e as libações de purificação. As mulheres tebanas do **semi-coro II**, acompanharão a Antígona para enterrar a Polínice e fazer o cortejo fúnebre: “Castigue o no castigue, como quiera la ciudad, al que llora a Polinices, nosotras nos iremos a enterrarlo, y seremos su fúnebre cortejo”. **Siete contra Tebas** (vv. 1066-1069). Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹³⁰ “Nós a vimos, longínqua, lançando grasnidos iguais à lúgubre ave que se aflige quando possa no ninho e não encontra a ninhada. E ao ver o corpo, ali, despido, ela chorou, gemeu e lamentou, lançou imprecações terríveis contra os autores todos do agravo. E depois com as mãos trouxe poeira seca e erguendo alto o bronze batido de um vaso, cobriu o corpo com uma tripla libação”. SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira, (vv. 423-431). Sobre os gestos das *libações* e os *ritos* funerários realizados por Antígona e contados em diferentes oportunidades pelo guarda a Creonte, vejam-se nessa tradução os comentários e notas de Kathrin Rosenfield Holzermyr. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. P 113 e ss.

¹³¹ FE, *La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino*. (P.557).

e lhe guarda na melancolia daqueles membros que partiram para outra existência não sensível nem corpórea.

Polínice é para Hegel esse morto que a sociedade não quer ver mais, esse corpo inerte indesejável pela sua história de traição, essa mera sombra sem medula nem realidade efetiva (*das wirklich Marklose*) para a eticidade grega, já que ele se comportou como um apátrida inescrupuloso nos muros de Tebas, um não cidadão, um desterrado inimigo que com o seu rancor e bestialidade levantou-se em armas para destruir a cidade com um exército dirigido por sete príncipes estrangeiros:

Esta acción, entonces, que abraza la existencia entera del pariente consanguíneo, y al tiene por su objeto y contenido: no al ciudadano, ya que este no pertenece a la familia; ni tampoco a aquel que debe llegar a ser ciudadano y *cesar* (*aufhören*) de valer como *este individuo singular*, sino a él –a este individuo singular que pertenece a la familia en cuanto que es una esencia *universal* exonerada de la efectividad sensible, esto es, singular: esta acción, pues, no concierne ya al *vivo*, sino al *muerto* (*Toten*) [...] El individuo singular, porque es *efectivamente real y sustancial* solo en cuanto ciudadano, en tanto que no es ciudadano y pertenece (*angehört*) a la familia, es solo una sombra sin médula *ni realidad efectiva*¹³².

A ação piedosa de Antígona com o seu irmão consanguíneo Polínice acaba no momento em que Antígona cobre com as suas próprias mãos o cadáver do irmão com poeira seca em sinal de enterramento, e com um vaso de bronze cobre o corpo com gestos de tripla libação¹³³. Contudo, a ação que corresponde a Polínice, segundo a leitura hegeliana, é a ação reservada aos mortos, os quais, após ter tido uma vida próspera reconhecida pela sociedade e pela família a qual pertence (*angehört*), é reconhecido como um bom filho/irmão e um bom cidadão; isto é, um bom membro das suas comunidades éticas. Porém, Polínice não é lembrado assim pelas suas comunidades éticas, ele foi expulso por seu irmão Etéocles, amaldiçoado pelo seu pai Édipo¹³⁴, e foi *cessado* (*aufhören*) da sua condição de cidadão, ao

¹³² **Phänomenologie des Geistes- Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib**". Na primeira edição de 1807, pp.388-389; e na tradução castelhana de Antonio Gómez Ramos, p.533.

¹³³ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv. 429-431).

¹³⁴ SOFOCLES. *Edipo en Colono*: "Por eso tienes que saber que el destino te tiene echado el ojo, ¡y todavía nada en comparación de cómo te lo echará dentro de poco!, si es que se están moviendo

ter-se levantado em armas contra a sua cidade dirigindo um exército invasor. É assim que as ações de Polínice, apesar de estar morto (*tot sein*), deixam-lhe como uma sombra sem medula nem realidade efetiva (*das wirklich Marklose*).

A relação de intensa *filia* de Antígona com Polínice mexeu nas configurações de harmonia entre as substâncias éticas de Tebas, resgatando-se dessa colisão trágica as oposições dos mandatos divinos com os mandatos humanos, quando não se tem uma separação clara entre esferas da vida privada e da vida pública, e pela força efetiva do governo onde se sacrificam as liberdades individuais em favor de uma substância absoluta. Cabe se perguntar, no entanto, o que está por trás dessa *filia* que provocou o desmoronamento da vida de Antígona e do governo tirânico de Creonte?

Martha Nussbaum leitora original de Hegel ressalta dessa filia o caráter “necrófilo”¹³⁵, de Antígona, quem ama desmedidamente ao irmão Polínice e não lhe deixa partir com os mortos, sujeitando o cadáver deste no mundo dos vivos. Antígona faz uma espécie de

los referidos batallones hacia la ciudad de Tebas. Pues en modo alguno derribarás aquella ciudadela, sino que caerás tú antes manchado de sangre y de igual manera tu hermano ¡tan duras maldiciones como estas emití antes contra vosotros dos y ahora vuelvo a llamar a que vengan a coaligarse conmigo, para que aprendáis a tener a gala de respetar a vuestros progenitores y no los despreciéis [...] Por eso las injurias que he imprecado van a vencer a tu súplica y tus tronos, si es que Justicia, venido de antiguo a la luz, es consejera de Zeus en las prístinas leyes. En fin, tu vete en mala hora, despreciado y desposeído de un padre que soy yo, tú, el peor de los peores, tras haber recogido las maldiciones siguientes que invoco contra ti así: ¡que ni logres con la lanza el dominio de la tierra de nuestra raza ni consigas regresar jamás al valle de Argos, sino que mueras a mano de tu hermano y con la tuya mates a quién te expulsó! Esas son mis duras maldiciones [...] invoco también a Ares, que es quién ha inculcado en vosotros dos ese terrible odio” (vv.1370-1393). Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹³⁵ Martha Nussbaum. *The fragility of Goodness. Subsistence to duty - ambition to be a Nekros*. Edited by Cambridge, 1986, p 65.

* Sobre a temática sexual do incesto na tragedia grega, vejam-se especialmente os estudos com vertentes antropológicas e psicanalíticas de: a) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*. Paris: Plon, 1962-1971. B) Jacques Lacan, *Le Seminar VII: L’Ethique dans la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986. C) Judith Butler, *Antigone’s Claim- Kinship between life and death*. Columbia: University Press, 2000.

casamento¹³⁶ com Polínice, um ritual de laços conjugais mexendo com o seu corpo a terra, utilizando as mãos em um pacto consagrado nas próprias entranhas da terra, tornando a Polínice um companheiro de comunidade, como em um rito de união inconsciente de corpos familiares, desejado pelo amor sem consciência da heroína:

Esta actividad de un apetito sin conciencia (Tun bewußtloser Begierde) y de esencias abstractas, tan ultrajantes para el muerto [...] desposa al pariente muerto con las entrañas de la tierra (vermählt den Verwandten dem Schoße der Erde), con la individualidad elemental e imperecedera: lo convierte así en compañero de una comunidad que más bien domina y mantiene atadas las fuerzas de las materias singulares y las formas de vida abyectas que, liberadas contra él, querían destruirlo¹³⁷.

Na tragédia familiar dos incestos Labdácidas, Ismena e Creonte percebem esse estranho e misterioso desejo ardente de Antígona pelos seus mortos, fixando-se na dor da perda física, no amor inesquecível, na tristeza que permanece, e na contemplação nostálgica de que o mundo real dela está desaparecendo¹³⁸ com seus mortos. Ao pai Édipo ela acompanhou fielmente sendo seus próprios olhos, guiando-o até sua última morada em Colono - não está mais ele no mundo da luz, dos vivos! Da mesma forma, o seu irmão Etéocles está morto e ela não pode vê-lo mais; irmão com o qual Antígona teve escasso contato (relação estranha de desapego e esquecimento total¹³⁹); e com o irmão Polínice um

¹³⁶ “As núpcias, hei de ora residir. Ó, irmão, que núpcias funestas contrataste, que mesmo morto, agora vens tirar a vida de uma viva?”. SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv.868-871).

¹³⁷ ***Phänomenologie des Geistes- “Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib”***. Página 391 da primeira edição de 1807. FE em espanhol, p. 535.

¹³⁸ “|in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewußtseins herausgetreten. Dieses ist der in sich gewisse Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt”. ***Phänomenologie des Geistes-B. Die Kunst-Religion***. Página 654 da primeira edição de 1807. FE em espanhol, p 805.

¹³⁹ Kathrin Rosenfield Holzermayr levanta essa dúvida nos seus comentários sobre Antígona e não consegue decifrar o mistério que envolve os sentimentos de desapego e esquecimento de Antígona pela morte do seu irmão Etéocles: “Creonte insinua em v.512: “também Etéocles mereceria tua atenção e teu amor”. Sófocles, mestre da ironia e da ambiguidade, sugere (sem dizê-lo) que Antígona se preocupa demais com seu irmão Polínice, tendo por ele um amor excessivo. Apesar do gesto sagrado, essa dúvida paira misteriosamente sobre a peça, já que Antígona pouco se preocupa

amor ardente, que a comprometeu pela sua lealdade familiar e pelo cumprimento das leis divinas até infringir-se a si mesma a própria morte¹⁴⁰.

Ismena e Creonte interpelam em vários momentos a Antígona, assinalando que ela ama demais aos mortos e despreza com extrema indiferença aos vivos:

Ismena: “Tu tens um coração ardente para os frios”¹⁴¹;

Creonte: “Então, vai, vai amar teus mortos lá debaixo. Enquanto eu estiver vivo, mulher não faz lei”¹⁴².

Antígona não se importa com essas interpelações e mantém-se firme e decidida em conservar, por um lado, os seus sentimentos e as suas convicções sobre a superioridade da eticidade familiar assentada nos deuses e nos ancestrais que estabeleceram nos seus ritos e costumes as Leis divinas; e, por outro lado, ela conserva e eleva uma *postura política* (*politische Gesinnung*) de agir decisivamente como a última¹⁴³ descendente da família dos Labdácidas, capaz de dirigir, de modo dinástico, na substância ética da polis tebana.

com Ismena e com Hémon” (Kathrin Rosenfield Holzermayr, *Comentários e Notas a Tradução de Antígona*. P. 126).

¹⁴⁰ “[...] suspensa só pelo pescoço, presa ao laço atado de seu manto de linho”. SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv.1221-1222).

¹⁴¹ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (v.88).

¹⁴² SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv.524-525).

¹⁴³ *Antígona* de fato age com a última descendente da dinastia Labdácida, já que ela toma uma *posição política* firme e decidida até encontrar a morte na punição dada pelo rei interino Creonte. Ao contrário, a sua irmã *Ismena* adota uma *posição completamente passiva*, assignada de antemão nos costumes para a mulher grega antiga, a qual se mantém dentro dos limites privados da casa e não questiona nem interpela com palavras nem ações as ordens do poder público, poder cidadão e masculino que se encarna na peça literaria na figura do rei Creonte, quem representa a substancia do Estado político. Para um estudo mais detalhado sobre os papeis femininos completamente distintos de *Antígona* e *Ismena*, veja-se, Patricia Jagentowicz, *Hegel’s Antigone*. State University of New York Press, U.S.A, 1998, pp. 256 e ss.

Antígona, com grande percepção intuitiva e sabedoria política, aconselhou prudentemente em Colono a Polínice, de que ele não deveria tentar conquistar ou destruir no futuro a cidade natal por nenhuma razão, nem deveria provocar, com atitudes belicistas, as deusas protetoras do lar - As Erínias-, porque está pesando sobre ele já um vaticínio proferido pelo pai; este vaticínio é efetuado pelo agir imprudente e hostil de Polínice que gerou um novo miasma na cidade, o miasma da *guerra*, interna e externa:

Polínice, te ruego que me hagas caso en una cosa [...] Quanto antes te sea posible vuelve al ejército de Argos y no acabes contigo y la ciudad ¿Qué ventajas obtienes con destruir la patria¹⁴⁴? ¿Ves entonces cómo te llevan derecho los vaticinios del aquí presente, que ha pronunciado sobre vosotros dos una mutua muerte¹⁴⁵? ¿Quién no lloraría por ti, hermano, cuando corres a caer en las redes de la muerte que se deja adivinar¹⁴⁶?

Polínice não desistirá da sua ambição política de retomar o poder real de Tebas com o exercito de Argivos, nem desistirá de satisfazer seus desejos de vingança, rancor e ódio, contra o seu irmão que o desterrou, Etéocles, pelo qual organizará e comandará um exercito com sete príncipes que assediaram Tebas em procura de espoliá-la economicamente, conquistá-la militarmente, e dominá-la politicamente, pondo em risco, nessas três situações, a soberania da polis tebana e a liberdade universal de todos os seus cidadãos, os quais lutaram na guerra de Tebas pela supervivência e pela liberdade, perante as ameaças de extinção e de servidão ao exército argivo. Creonte, produto da vitória final militar de Tebas sobre Argos, elaborará um discurso público para condenar como traidor da pátria a Polínice, morto em combate na sétima porta de aceso à cidade; ele defenderá, como Rei regente, sua própria posição política, emitindo um decreto que proibirá (em qualquer circunstância) conceder honras fúnebres ao traidor e inimigo expulso da cidade (*ἀπολιν*), Polínice, valendo-se então do decreto como se fosse uma lei positiva da polis (portanto lei humana e universal) a qual

¹⁴⁴ “τί σοι πάτραν κατασκάψαντι κέρδος ἔρχεται” (vv.1420-1421). SÓFOCLES. *Edipo en Colono*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁴⁵ “μαντεύμαθ’, ὃς σφῶν θάνατον ἐξ ἀμφοῖν” (v. 1425).SÓFOCLES. *Edipo en Colono*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁴⁶ SÓFOCLES. *Edipo en Colono*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. (vv.1414-1440).

deverá ser respeitada e cumprida com obrigatoriedade por todos os membros residentes na polis.

A posição de Creonte na relação ética com Antígona encontra-se num extremo, aquele no qual se defende a lei humana, a lei da polis, esse universal constituído para todos os homens através da razão que procura a justiça na comunidade. Hegel faz menção à lei que emana da luz racional do espírito público que, em Creonte, tem a potência da consciência que toma posição pelo universal do Estado, pelo império da legalidade, a segurança da soberania da polis, e a liberdade dos cidadãos frente a uma situação de guerra. Hegel, porém, não se limita em apresentar os fundamentos da consciência ética que luta pelo Estado e a sua soberania, senão também Hegel apresenta cuidadosamente o movimento dialético com os fundamentos racionais da consciência ética que se cinde no outro extremo da relação, a qual defende com firmeza e obstinação a substancialidade familiar e a liberdade individual de consciência, Antígona.

Nosso autor esforçou-se em apresentar (fenomenologicamente e em movimento dialético especulativo) *a substância da consciência ética*, desdobrando esta em dois momentos internos do conceito “eticidade”, expressados em extremos contrapostos: – Universalidade -, e, - Singularidade-, Creonte e Antígona, Etéocles e Polínice, Agamenon e Ifigênia. Cada *momento* ou *potência ética*, defende as próprias *convicções* que possuem sobre a substância ética¹⁴⁷, fundamentadas: 1) na lei humana ou na lei divina; 2) a supremacia da Polis ou a supremacia da Família; 3) o poder legalmente estabelecido ou o poder legítimo e fundador via guerra. Ambos polos ou *extremos* do conceito de consciência ética entram inexoravelmente em guerra ou colisão trágica, pela defesa dos seus princípios, sentimentos e raciocínios particulares; mas que produz para cada uma destas consciências éticas,

¹⁴⁷ “Así pues la substancia ética (die sittliche Substanz), conforme a su contenido, se escindía por su concepto en esos dos poderes (in die beiden Mächte entzweite) que se determinaban como *divino y humano*, o derecho subterráneo y derecho superior –a que la *familia*, y éste *poder estatal*- de los que el primero era el *carácter femenino* y el otro del *carácter masculino*, entonces el círculo de los dioses, antes pluriforme y oscilante en sus determinaciones, se restringe ahora en estos poderes que, por esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha”. FE: ***La Religión del Arte, la obra de arte espiritual***, p. 839.

necessariamente, o *saber doloroso do erro próprio*, por não terem reconhecido a verdade no espírito ético da outra. Há uma passagem esclarecedora na *Fenomenologia do Espírito*, onde Creonte conseguiu sair vitorioso da contenda a morte e excluiu Antígona completamente do mundo da luz; porém de sua morte na caverna das sombras –túmulo- também se acelera o fim da família de Creonte, Hémon e Eurídice, últimos membros da família que se suicidam igual a Antígona, a reviravolta do *destino* trágico apanha sem distinção os personagens éticos de Creonte e de Antígona:

Pero si, de este modo, lo universal hace ligera mella en la cúspide pura de su pirámide y se lleva la *victoria (Sieg)*, ciertamente sobre el principio de la singularidad que se alzaba, esto es, sobre la familia, al hacerlo entabla sólo un *combate (Kampf)* con la ley divina, y el espíritu consciente de sí mismo lo entabla solo con el espíritu carente de conciencia; pues este espíritu es la otra potencia esencial, y, por eso, no destruida por aquélla, sólo ofendida¹⁴⁸. Pero frente a la ley que tiene el poder (das gewalthabende) públicamente a la luz, no tiene por ayuda para desplegarse *efectivamente real* más que la sombra exangüe [...] El espíritu público y manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo; la *certeza* del pueblo segura de sí misma, aseverándose a sí, tiene la *verdad* de su *juramento*, que une a todos es Uno [...] se transforma en lo contrario, y él hace la experiencia de que su derecho supremo es la injusticia suprema, de que su victoria es más bien su propio hundimiento¹⁴⁹. Por eso, el muerto cuyo derecho se ha violado sabe encontrar los instrumentos para su venganza, y esos instrumentos tienen la misma realidad efectiva y la misma violencia que el poder que le ha agraviado¹⁵⁰. Estos poderes son otras comunidades cuyos altares mancillaban los perros y pájaros con el cadáver que no había sido elevado a la universalidad [...] fuerza de la ley divina, adquiere ahora una universalidad efectiva y auto-consciente¹⁵¹.

¹⁴⁸ O momento mais desafiante do combate de Antígona com Creonte acontece no dialogo em que *ela ofende fortemente ao rei*, dizendo que a loucura ou estupidez dela se deve especialmente as decisões estupidas feitas por um louco como Creonte: “Para ti talvez agora eu pareça uma louca, talvez essa loucura eu deva a um outro louco”. SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv. 469-470).

¹⁴⁹ Afundamento do destino trágico de Creonte (vv. 1317-1325). SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006.

¹⁵⁰ “Der Tote, dessen Recht gekränkt ist, weiß darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt”. **Phänomenologie des Geistes- b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal**. Página 417, da primeira edição alemã.

¹⁵¹ FE. *La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino*. Página 561. Sublinhado nosso. O tradutor Antonio Gomez Ramos, Abada 2010, aponta na nota 561 da página

A reviravolta do destino de Creonte ocorre durante a transição entre o status de Rei vitorioso (que age passo a passo para instaurar uma nova linhagem real), e a transformação involuntária num *ser* outro, com uma posição totalmente oposta, encarnando nesta a posição da realidade de uma *consciência desventurada*, que no desenlace trágico encontra a sua maior infelicidade e dor existencial ao dar-se conta do *erro ético* que cometeu ao *desconsiderar* a verdade subjetiva de Antígona e os fundamentos éticos que defendia. Isso ocorre tanto nos fundamentos religiosos - no “sepultamento e libações para o irmão Polínice”, que vingar-se-á¹⁵² pela ofensa universal que cometeu Creonte contra ele, deixando-o como carniça para cachorros, abutres e outros pássaros -, quanto nos fundamentos éticos que Antígona defendia a partir do suporte familiar: o direito ao matrimônio, a herança patrimonial e o poder político das princesas Epícleras. Esse erro custará muito caro a Creonte, *a reviravolta* imprevisível da vida lhe produz o infortúnio máximo com a morte de toda sua família, (suicídios cometidos pelo seu filho Hémon e pela sua esposa Eurídice), ele é diretamente responsável pela sua obstinação diante das ações piedosas de Antígona. Nesse desenlace trágico ele se torna em um

958, que quando Hegel escreve sobre o repasto que fizeram cães e pássaros com o cadáver, está fazendo uma alusão ao cadáver de Polínice, e nós remete a *Antígona* (vv.1016 ss., 1064 ss.).

¹⁵² Sobre a vingança do morto, **Tirésias** conta a *profecia* em pistas que *revelam* o mal-estar dos deuses por ter impedido Creonte o enterramento completo do cadáver putrefato de Polínice, uma desonra aos deuses e ao morto, que se vingaram com um miasma para o infrator: “Quando abutres e cães fizeram um repasto do pobre filho de Édipo, morto em combate. Os deuses, desde então, rejeitam as rogatórias de nossos holocaustos e as ofertas de carnes. E as aves já não trinfam estrídulos propícios, por nojo da graxa cruenta de um homem morto. Agora, pensa bem nisso, meu filho, o erro é coisa assaz frequente em todo humano ser, mas cometido erro não perde agudeza [...] Vai filho, cede ao morto, não imola um homem que não é mais. É um feito, então, matar um morto?” (vv.1017-1030). Essas palavras acompanharão a *mácula* que levará Creonte a partir do *vaticínio* de **Tirésias**: “Então saibais também que o sol, não o vereis veloz cruzando os céus por muito tempo, até que em troca de outros corpos, tenhais feito oferta de um corpo que saiu das próprias vísceras [...] e ainda retendes, sem honra, rito e oferta, um corpo que pertence aos deuses infernais [...] eis porque as mortíferas, as Erínias vídiceas dos deuses e de Hades, estão prontas, à espreita, pra vos fazer sofrer esse mesmo flagelo [...] Já se aproxima o tempo em que gritos de luto de homens e mulheres ressoarão nesta casa” (vv. 1064-1079). SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006.

ser indesejável, alguém que porta uma culpa e deve ser retirado da cidade pelo miasma que causou:

Ai, ai, culpa minha, culpa de mais ninguém. Só sobre mim a falta há de cair [...] cara minha, fui eu que te matei, fui eu, mísero de mim, eu sei, servos, não demorem em me levar, livrem o lugar de um vivo que é ninguém¹⁵³ [...] Livrem esse lugar de um inútil que, sem querer, te matou, meu filho, minha mulher, e eu, eu não sei. Onde olhar, para onde me voltar. Tudo treme em minhas mãos. Um fado duro me abateu¹⁵⁴.

Esse miasma produzido pela obstinação exacerbada de Creonte lhe foi *antecipado* não só por Tiresias, senão também por Édipo, que havia lançado uma forte maldição contra Creonte por tê-lo desterrado de Tebas, por ter sequestrado a sua filha Ismena e forçado a Édipo que retornasse contra sua própria vontade para que ser enterrado nos arredores da cidade de Tebas, beneficiando a essa cidade que lhe tratou como um bode expiatório ao desterrá-lo¹⁵⁵.

Creonte mostra que é um político arguto por tomar essas decisões contra o rei antecessor, e se serve da coação militar para chantageá-lo e procurar obter benefícios no poder em Tebas. Ele é um estrategista que segue as suas pulsões (seus desejos de poder sem limites), calculando, em cada uma de seus movimentos políticos, os benefícios e as

¹⁵³ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv. 1317-1325).

¹⁵⁴ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv. 1339-1346).

¹⁵⁵ Édipo em Colono é um *apátrida* como ele se reconhece a si mesmo frente aos estrangeiros “ὦ ξένοι, ἀπόπτολις: ἀλλὰ μὴ” (vv.207-208), um *Apolis* que foi expulso da terra natal e que por um desígnio divino por meio de um Oráculo de Febo, ele poderá encontrar uma reviravolta na sua vida desafortunada e assim encontrar um descanso definitivo, beneficiando ao país que lhe acolha e em prejuízo daquele que lhe expulsou: “[...] Febo, quien al vaticinarme aquellas famosas e innumerables calamidades, me señalo con claros argumentos que el hecho de llevar yo, transcurrido largo tiempo, a un país venerable, significa mi descanso definitivo. También me dijo que en el lugar mencionado reposaría mi desgraciada vida, habitando para provecho de los que me hayan acogido y para desgracia de los que me despidieron, que en realidad me expulsaron”. SÓFOCLES. *Edipo en Colono* (vv. 86-93). Editorial Cátedra, Madrid, 2008. [Os Oráculos de Apolo aparecem cifrados nesta obra em vv. 98; 102; 387-391; 395; 413-420].

oportunidades possíveis; enxergando continuamente o topo do poder em Tebas, e aspirando permanecer no posto vago deixado por Édipo. É assim que deseja utilizar pela última vez a figura do Labdácida para dar-se legitimidade política como novo governante, usando o enterramento de Édipo como um tipo de sacrifício imprescindível enviado pelos últimos oráculos para *purificar e bem-aventurar* novamente os destinos da cidade.

Porém, Édipo não permitirá a efetuação dessas ações políticas do seu contendente e lançará um grave vaticínio contra Creonte em virtude da sua essa ambição desmedida de poder, que se lhe percebe no atuar inescrupuloso. Dessa maneira, dialogaram (de rei para rei, ou de rei a seu ex-conselheiro), onde o *vislumbre* do sábio Édipo *decodificador de enigmas* se manifesta interpretando um novo oráculo contra Creonte, o qual se tornará real e veraz após a morte de Antígona:

¡Voto a Dios que estas Diosas de aquí [las Erínias] no me tengan mudo ya de la siguiente maldición contra ti, tú que pretendes marcharte tras arrancarme a la fuerza mi único ojo [Antígona], además de mis ojos de antes! Por eso pido al dios que todo lo ve, el Sol, que haga que llegue un día en que lleves tú y tu familia una vida tan desgraciada como la estoy llevando yo¹⁵⁶.

Essa *visão oracular* de Édipo antecipa o destino trágico da família de Creonte. O deus Sol (Apolo) revela (num raio de luz de conhecimento místico) o futuro que se aproxima mediante o estado de perturbação mental que possui a Édipo apanhado pela ira contra Creonte.

As desgraças que Édipo profere começam a tornarem-se verdadeiras quando *Hémon*, discutindo com seu pai, pede que reconsidere sua decisão sobre a pena de morte para Antígona, sugerindo que ele apenas acha justo aquilo que pensa, e fecha-se a dialogos com os outros. Hémon reclama a seu pai, afirmando que a verdade não nasce da solidão das certezas de si mesmo, e sim nasce no agir do homem sábio que se permite ouvir os outros¹⁵⁷, sem ter vergonha de aprender cada vez mais, sem perder em vão nem sua própria posição (Metáfora do arco até onde pode ser tesado), nem forçar o arco dos outros expressados nas posições,

¹⁵⁶ SOFOCLES. *Edipo en Colono*. (vv.865-870). Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁵⁷ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv.705-723).

palavras e ideias que proferem. Contudo, apesar da clareza intelectual e moral de Hémon, Creonte mantém sua posição, decidida e heroica, não recuando perante o pedido do seu filho e seguindo convicta e obstinadamente o destino que vislumbrou a Antígona e os Labdácidas. É assim que Creonte expressa, ao longo da obra, sua *posição firme e radical*, própria de um *homem machista*¹⁵⁸ *prepotente e tirano*, que ambiciona, com convicção, o poder real de instaurar uma nova linhagem para que a coisa pública encontre um novo ordenamento universal sem se importar com os interesses da consciência singular e da felicidade familiar, as quais seriam reabsorvidas no interesse universal e maior da coisa pública:

La cosa pública, al no darse su subsistencia más que perturbando la plácida felicidad familiar y disolviendo la autoconciencia en lo universal, se crea su enemigo interior en aquello que oprime y que, a la vez, le es esencial, en la feminidad como tal. Esta última- eterna ironía de la cosa pública- altera por medio de intrigas los fines universales del gobierno para convertirlos en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte el patrimonio general del Estado para hacer de él posesión y lustre de la familia¹⁵⁹.

Esta coisa pública que perturba a felicidade familiar e dissolve a consciência de si no universal é personificada em Creonte, o rei tirano enxerga o inimigo interno da comunidade na consciência subjetiva personificada em Antígona, feminidade protetora da família. A eterna ironia da coisa pública - vista por Hegel atentamente - é o poder absoluto que quer concentrar o Estado mediante seus governantes, para dissolver a particularidade da consciência de si subjetiva dentro de uma substância homogênea, universal e abstrata, nomeada como coisa pública. Ao mesmo tempo, esses fins universais que se mostravam como a coisa pública, tornam-se (no obrar do agente que governa ou rege os Estados arcaicos) em posse e patrimônio familiar para gerar uma linhagem legítima defensora do poder soberano da nova monarquia.

¹⁵⁸ “Indeed, Creon, scandalized by her defiance, resolves that while he lives “no woman shall rule” suggesting that if she rules, he will die. And at one point he angrily speaks to Haemon who has sided with Antigone and countered him: “Contemptible character, inferior to a woman!. Earlier, he speaks his fear of becoming fully unmanned by her: if the powers that have done this deed go unpunished, “Now I am no man, but she the man [anner]”. Butler Judith. *Antigone’s Claim – Kinship between life and death*. Columbia University Press, U.S.A, 2000. Pp. 8-9.

¹⁵⁹ FE, *La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino*. p 563.

Hémon não quer realizar esse sacrifício porque o amor e a admiração que tem por Antígona são muito maiores que as ambições políticas de seu pai, ele, assim, o desafiará até as últimas consequências:

Hémon: Se ela morrer, vai levar consigo alguém mais¹⁶⁰ [...]

Corifeu: Rei o homem partiu de modo brusco e em fúria. É perigoso uma alma jovem quando sofre¹⁶¹.

2.2.6. O Sacrifício de Ifigênia e da família Real pela glória de Grécia na Guerra de Troia.

Um segundo estudo com olhar hegeliano sobre a coalisão trágica entre a liberdade substancial da potência ética Estado, com a liberdade substancial da potência ética Família, nos remete ao mito trágico dos Atridas. A história heroica e trágica do soberano Agamenon (*Ἀγάμεμνον ἄναξ*), rei de Argos e chefe escolhido pelos príncipes gregos para Comandar os exércitos pan-helênicos na Guerra de Troia.

O primogênito da família real Atrida se encontra com todos os exércitos pan-helênicos acampado¹⁶² em uma beira do mar distante de qualquer cidade próxima da região chamada de

¹⁶⁰ “ἢ δ’ οὖν θανεῖται καὶ θανοῦσ’ ὀλεῖ τινα” (v. 751). SOFOCLES. *Antígona*. Versão em grego: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0185>

¹⁶¹ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução brasileira de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006. (vv. 766-767).

¹⁶² A tragédia de Ifigênia em Áulis começa com a cena que representa o acampamento áqueo em Áulis. No primeiro diálogo o velho escravo de Agamenon nós conta sobre o lugar em que está o rei, uma tenda no meio do campo aberto com a estrela de *Sirius* no seu Zenith perto das sete Plêiades no firmamento – pressagio de *caçaria* no altar de *Artemisa* (Fig. 11)-. O mar nos é descrito por Agamenon como calmo, não tem rumores ou barulhos no mar de Áulis porque o vento está em silêncio *σιγαὶ δ’ ἀνέμων*, a pesar de ser um período propício para a navegação pela aparição no céu das sete Plêiades. O ancião fala na porta da tenda com Agamenon para descobrir as profundas preocupações que afligem ao rei: “¿Y por qué sales fuera de la tienda con esa impaciencia, soberano Agamenón? Todavía reina la tranquilidad aquí en Áulide, y los centinelas de los muros continúan inmóviles. Vayamos dentro”. (vv. 12-15). EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Tradução de Juan Antonio López Férez e Juan Miguel Labiano. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

*Áulis*¹⁶³, território desabitado e selvagem, propício para *caçar* pelos bosques circundantes de Artemisa, deusa regente do mundo instintivo e selvagem de Áulide, lugar localizado fora dos limites da civilização e, portanto, dos costumes éticos das Cidades-Estado.

Esse acampamento militar foi escolhido para que a frota da Hélade exercite, zarpe e invada Troia por mar. Surpreendentemente, falta vento no porto de Áulis para levar as embarcações, não há ar necessário para viajar, arejar as forças, e tomar a fonte de energia vital para realização do empreendimento militar marítimo (*θαλάσσης*) dos exércitos gregos. Esse fato sugere que há uma força sobrenatural que impede o fluxo natural do vento no mar de Áulide, luzes secretas se revelam mediante linguagem oracular que, através do adivinho *Calcas*, evidenciam as escolhas nas quais deverá oscilar o caráter de Agamenon enquanto Rei e enquanto Chefe de família:

[...] el adivino Calcante, como quiera que no teníamos salida, nos ordenó sacrificar a Ifigenia, la hija que yo engendré, en honor de Ártemis, que habita este territorio, y dijo que con este sacrificio podríamos navegar y derrotar a los frigios, pero que sin el sacrificio esto no sería posible. Yo, en cuanto escuché estas palabras, ordené a Taltibio que con una proclama en alta voz disolviese todo el ejército, porque jamás iba tener yo –eso creía– el coraje de arrostrar una acción contraria a mis sentimientos y matar a mi hija¹⁶⁴.

O paradoxo trágico revelado pelo oráculo de Calcas - entre ser um bom comandante ou ser um bom pai - angustiará Agamenon em Áulis o levará a experimentar oscilantes estados de alienação e de autoconsciência, por momentos ele encarnará uma postura de pai que indiferente à vida de sua própria filha Ifigênia e da unidade da sua família -Atrida-, especialmente quando ele decide em favor de um suposto Bem maior, o da eticidade grega estatal, comandando o exército pan-helênico em defesa de sua honra. Por outro lado, Agamenon também oscilará entre estados de loucura e de lucidez mental, especialmente

¹⁶³ O significado do espaço de Áulis é trabalhado com muita precisão estético conceitual no terceiro capítulo da Tese de doutorado de Cristina Rosito Marquardt, UFRGS, 2007. A autora define o *espaço* que representa Áulis no mundo grego arcaico, da seguinte maneira: “Aulis, substantivo feminino, significa um lugar onde se pousa a tenda por uma noite, espaço de acampamento, portanto, fora dos limites da cidade”. P. 82.

¹⁶⁴ (vv. 89-96). *Ifigênia en Áulide*. Tradução de Juan Antonio López Férez e Juan Miguel Labiano. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

quando ele encarna as *contradições* entre priorizar a eticidade familiar ou priorizar a eticidade estatal - como quando Agamenon conta ao ancião sobre as cartas contraditórias que enviou a Clitemnestra para que traga e não traga a Ifigênia em Áulis para ser sacrificada à Artemisa:

Entonces mi hermano me presentó argumentos de todo tipo y acabó convenciéndome de cometer esa terrible atrocidad. Escribí un mensaje en los pliegues de una tablilla y se lo envié a mi esposa para que hiciese venir aquí a nuestra hija, con el falso pretexto de que iba a casar con Aquiles [...] Y lo que no acerté entonces a decidir bien, vuelvo ahora a escribirlo de nuevo, bien esta vez, en estas tablillas que esta noche me has visto romper y recomponer anciano. ¡Venga pues! Coge esta carta y dirígete a Argos¹⁶⁵.

O paradoxo trágico que apanha o caráter de Agamenon é muito amplo ao longo da obra; passa por âmbitos psicológicos presentes nos traços de loucura¹⁶⁶ que manifesta frente a outros personagens em Áulis o “Rei-Pai”, como, também, passa pelo âmbito político, manifesto nas intrigas de poder¹⁶⁷ que entretecem outros príncipes pan-helênicos, entre eles:

¹⁶⁵ (vv. 94-111). EURIPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Tradução de Juan Antonio López Férez y Juan Miguel Labiano. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁶⁶ “Anciano: Has encendido la luz de un candil y andas escribiendo en esa tablilla que todavía sostienes en tus manos. Y tan pronto emborronas las letras como les pones tu sello, para luego volver abrirlo y arrojar al suelo la tablilla de madera, mientras viertes abundantes lágrimas, sin que te falte nada para estar loco” (vv.35-43); “Menelao: Lo cierto es que tus pensamientos son retorcidos, ahora, antes, y después. ¡Tener una mente que no se mantiene firme sí que es injusto y desleal para los amigos!” (vv. 332-335); “Clitemnestra: ¡Oh desventurada de mí! ¿Acaso será que mi esposo se ha vuelto loco (μεμηνώς)?” (v.876); “Ifigenia: ¡Voy a ser asesinada! ¡Perezco por obra del degüello impío de mi impío padre!” (vv.1317-1318) “Agamenon: ¡Ay de mí! ¡Perdí la razón!! ¡Ay ay! ¡Caigo en la confusión!” (vv. 139-140). EURIPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. Os sublinhados são meus.

¹⁶⁷ “Menelao: Gloríate, pues, de tu cetro traicionando a tú hermano. Yo, por mi parte, recurriré a otros recursos y a otros amigos” (vv. 412-413); “Agamenón a Menelao: Te lo permito, pues tuyo es el poder (τὸ κράτος), y la gloria, y mía la desdicha” (v. 472); “Agamenón: ¿Y no crees, entonces, que [Ulises] se alzaré en medio de los argivos y relatará los oráculos que Calcante interpretó, y que yo di mi consentimiento al sacrificio y que luego mentí respecto de que la sacrificaría a Artemis? ¿No se las arreglaría para hacerse con el ejército y daría orden a los argivos, luego de matarnos a ti y a mí, de degollar a la muchacha?” (vv. 529-532); “Aquiles: -, pero el soberano Agamenón ha cometido un ultraje contra mí. Tendría que haberme pedido permiso para usar mi nombre [...] Yo se lo habría permito en favor de los helenos, si la travesía a Ilión se resentía por ese punto. No me habría negado a contribuir en la estrategia común de aquellos hombres en cuya compañía iba a la guerra” (vv.961-967). EURIPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Ulisses, Menelão, Aquiles, etc., que não desperdiçam nenhuma oportunidade errática de Agamenon para fazer tremer o seu trono. Porém, o maior medo político que teme Agamenon é a irrupção violenta do exército argivo contra seu comando. Esse corpo militar de bravos guerreiros que Hegel nomeia como: “*Assembleia de Espíritos do Povo*”, a qual se constitui de círculos delimitados em figuras encarnadas pelos *Príncipes* das *Cidades* autárquicas gregas. O povo organizado é este exército que está impaciente na beira de Áulis, aguardando com sede de sangue, o sinal do mandato supremo (*Oberbefehl*) que governa o mundo ético inteiro da Hélade para, assim, partir rumo à Frigia e entabular combate contra os seus inimigos externos:

La asamblea de los espíritus del pueblo constituye un círculo de figuras que, ahora comprende tanto la entera naturaleza como el mundo ético entero. También ellos están más bien bajo el *mando supremo* (dem *Oberbefehl*) de uno que bajo su *dominación suprema* (*Oberherrschaft*). Para sí, ellos son las substancias universales de lo que *en sí* es y hace la esencia *autoconsciente*. Pero es ésta la que constituye la fuerza y, por de pronto, el centro, cuando menos, por el que se esfuerzan aquellas esencias universales y que de primera parece vincular sus asuntos sólo de manera contingente¹⁶⁸.

A assembleia de guerreiros pan-helênicos do mundo arcaico representa cada um dos espíritos dos povos presentes, têm lideranças, figuras destacadas que se vinculam entre si pela honra da Hélade e constituem, dessa maneira, um círculo ético de pertença, mas, também, possuem um líder máximo, o qual tem o mando supremo (*Oberbefehl*) que recai na figura singular de Agamenon, o qual encarna a imagem humana da dominação suprema (*Oberherrschaft*) própria do poder absoluto do divino Zeus. Essa assembleia é aglutinada pela contingência de um juramento¹⁶⁹ feito a um casamento particular, um pacto de honra com libações feitas mutuamente pelos príncipes de toda Hélade de que, caso a princesa Helena fosse raptada por bárbaros, todos eles ingressariam na guerra contra um inimigo externo comum, e marchariam com tropas à cidade que tivesse cometido a *injúria*, formando-se, dessa maneira, a primeira figura da *unidade ética política* na Grécia antiga.

Contudo, existe, por outro lado, uma eticidade ainda mais antiga que a liga política da Hélade, e essa está configurada por vínculos afetivos mais fortes, ela é a família arcaica grega.

¹⁶⁸ FE: *La Religión del Arte, la obra de arte espiritual*. p 829. Abada editores, Madrid, 2010.

¹⁶⁹ (vv. 58-65; vv. 394-395). EURIPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Agamenon se encontra então pendente nesse paradoxo ético de duas *potências substanciais*, a saber, o Estado e a Família. Há o lado do bom *comandante-patriota* (que deverá guiar na vitória militar contra Troia), e o do *bom pai de família* (aquele que protege a vida da sua filha e da unidade da sua família acima de qualquer situação de risco, seja de interesse privado, ou de interesse público).

No mito trágico dos Atridas, os tragediógrafos (Esquilo, Eurípides e Sófocles) apresentam o caráter de Agamenon e as suas decisões de maneiras distintas, numa mesma encruzilhada “ética-moral” terrível, o herói deverá escolher entre: 1) *ser um bom patriota* que cumpre incondicionalmente com os desejos e os mandatos do exército pan-helênico (e do oráculo proferido por Calcas) que lhe exige serviço incondicional para a sua pátria “*sacrificando*” a sua filha primogênita, Ifigênia à deusa Ártemis e assim poder zarpar, com os ventos favoráveis, de Áulide à Troia; ou 2) decidir *ser um bom pai de família*, não permitindo que matem sua filha por nenhuma razão, pedindo a dissolução do exército e renunciando ao poder soberano para voltar à vida privada da sua casa em Argos¹⁷⁰, desonrado, porém preservando a integridade dos membros de sua família, apesar dos custos políticos da decisão.

Essa terrível encruzilhada é resolvida tragicamente. Esse é o único modo de resolução conhecido no mundo antigo (seja nos períodos de arcaísmo, seja no classicismo e helenismo), porque o *dever patriótico* nos tempos de *guerra* exigia os maiores sacrifícios dos homens livres para se tornarem heróis e lendas vivas. Na hora de sacrificar o bem familiar para a sobrevivência do bem estar estatal eles preferiam seguir os *costumes substancialistas* da *vida pública* que da vida privada, não havendo outras escolhas à consciência singular frente à universalidade substancial do Estado, a qual absorvia completamente todos seus membros sem conservá-los no seu sentido privado ou particular.

A escolha pela substância universal seja livre ou imposta pela singularidade, dependendo, claro, do lugar que essa singularidade quer ocupar na vida pública da polis, traz da mesma maneira, uma *ruptura*, uma *colisão* trágica interna dentro daquela substância universal, já que a vida privada sentimental e familiar das subjetividades conscientes de si

170

(vv. 534-537). EURIPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

entra em colisão interna com os outros membros da sua família e desatam oposições e colisões trágicas, claramente sensíveis, segundo Hegel, nos personagens dos distintos mitos trágicos de Atridas e de Labdácidas, elaborados por Sófocles, Esquilo e Eurípides:

A principal oposição, que particularmente Sófocles tratou de maneira mais bela, a exemplo de Esquilo, é a que se dá entre o *Estado*, a vida ética que em sua universalidade espiritual, e a *família* como eticidade natural. Estas são as mais puras potências da representação trágica, na medida em que a harmonia destas esferas e o agir plenamente concordante, no interior de sua efetividade, constitui a realidade completa da existência ética. É suficiente recordar a este respeito *Sete contra Tebas* de Esquilo, e mais ainda a *Antígona* de Sófocles. Antígona honra os laços de sangue, os deuses subterrâneos, Creonte somente a Zeus, a potência imperante da vida pública e do bem coletivo. Também encontramos um conflito semelhante na *Ifigênia em Áulide* bem como no *Agamenon*, nas *Coéforas* e nas *Eumênides* de Esquilo e na *Elektra* de Sófocles. Como rei e líder da armada, Agamenon sacrifica a sua filha ao interesse dos gregos e da expedição a Troia e rompe assim os laços de sangue com a filha e a esposa, os quais Clitemnestra como mãe, conserva no mais profundo do coração e, por isso, tomada pela vingança prepara para o marido que está retornando ao lar um assassinato ignominioso. Orestes, o filho e o filho do rei, honra à mãe, mas tem de representar o direito do pai, o rei, e mata o ventre¹⁷¹ que o gerou¹⁷².

Os mitos trágicos dos Atridas e dos Labdácidas estudados por Hegel nos *Cursos de Estética* e na *Fenomenologia do Espírito* são estudados como aquele *conflito essencial* que se gesta na vida ética familiar e na vida ética do Estado, na qual se defronta o *sujeito heroico* enquanto *membro* das duas coletividades éticas, espaços vivos onde se dirimem os desenlaces trágicos entre *consciências de si* conflitantes, *justificadas* sempre pelas suas posições firmes e polêmicas:

Ela [a tragédia] faz, sem dúvida desfilar diante de nós numerosos crimes, tais como parricídios e outros atentados contra o amor familiar e a piedade, mas tais crimes não são apresentados como simples atrocidades nem são explicados pela fatalidade cega e irracional, com a falsa aparência de necessidade. Os crimes cometidos pelos homens, muitas vezes por ordem dos deuses, são sempre representados como tendo em si mesmos a sua própria justificação¹⁷³.

¹⁷¹ **Orestes a Clitemnestra:** “Asesinaste a aquel que no debías; sofre, pues, una muerte que no debías” (vv. 930-931). ESQUILO. *Las Coéforas*. Tradução de José Alsina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁷² *Cursos de Estética - Volume IV. “O desenvolvimento concreto da poesia dramática e suas espécies”.* G.W.F. Hegel. Editorial EDUSP, São Paulo, Brasil, 2004. P 253. (Sublinhado nosso).

¹⁷³ *Curso de Estética. O Belo na Arte.* Editorial Martins Fontes (Paidéia), São Paulo, 1996. Página 550.

O assassinato de sua própria filha, Ifigênia, um sacrifício sangrento para obter a graça da deusa caçadora, Ártemis, é justificado por Agamenon como um *dever patriótico* do qual ele não tem condição de fugir¹⁷⁴, porque é sua responsabilidade *sacrificar* sua condição de pai e de esposo em prol de um bem maior - o da eticidade política da Hélade, na qual ele tem a condição de comandante máximo e não deseja desperdiçá-la:

Agamenón: Es terrible para mi atreverme a estas barbaridades, mujer, pero también me es terrible no hacerlo, ya que estoy en la obligación de actuar así. Contemplad que enorme es esta hueste naval, y que enorme es el número de soberanos helenos de bronceas armas, cuyo viaje hasta las torres de Ilión no resulta posible, ni destruir los ilustres cimientos de Troya, si no te sacrifico, como dice el adivino Calcante.

Un arrebató de pasión ha hecho enloquecer al ejército de los helenos por ir por mar cuanto antes a territorio bárbaro y poner fin a los raptos de esposas helenas. Matarán a las hijas que tengo en Argos y a vosotros, y a mí, si no observo los oráculos de la Diosa. Menelao no me tiene convertido en esclavo hija, ni me ha plegado los designios de su voluntad, sino la Hélade en cuyo provecho debo, tanto si quiero como si no, sacrificarte. Nosotros somos inferiores a esta circunstancia¹⁷⁵.

A sentença final ditada por Agamenon na sua última fala perante à família – Clitemnestra, Ifigênia, Orestes - expressa o desenlace trágico do sacrifício em Áulis. A sentença de morte para a filha primogênita amada¹⁷⁶, e o medo e a ambição política profunda que tem para o Exército dos argivos, *decidem* finalmente a atitude do Rei-Pai:

**Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, compartilham essa mesma linha argumentativa de Hegel sobre os desfiles horrorosos de crimes nos quais se encontram envolvidos as personagens trágicas, e que pela sucessão de erros transmitem o miasma no agir condicionado dos membros da sua família: “El error de Etéocles es una repetición del de Edipo, del de Layo”. *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua – volumen II*. Editora Paidós, Barcelona, 2002, p. 95, 111.

¹⁷⁴ “Agamenón teme “la cólera de su pueblo””. Vernant y Naquet. *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua – volumen II*. Editora Paidós, Barcelona, 2002, p. 102.

¹⁷⁵ (vv.1256-1272). EURIPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. [sublinhado nosso].

¹⁷⁶ (vv. 634-639; vv. 396-399; vv. 1255-1256). EURIPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Agamenon: ¡Venga! Que hemos llegado a un punto en el que el trance de consumir el cruento asesinato de mi hija es ya inexorable.

Menelao: ¿Cómo? ¿Pero quién te va a forzar a matarla?

Agamenon: Toda la concurrencia del ejército de los aqueos. (vv. 511-515)¹⁷⁷.

E logo depois,

Agamenon: De una única cosa, Menelao, cuidate por mí cuando acudas al campamento: de que Clitemnestra no se entere de estos hechos hasta que coja a mi hija y se la entregue a Hades por esposa, de modo que atravesese así ese mal trago con las menos lágrimas posibles. (vv. 538-542)¹⁷⁸.

Desta forma, as ações de Agamenon se dirimem pelo medo, pela ambição e pelas oscilações que lhe permitem conservar o poder soberano obtendo *prestigio* político, essencialmente pela **sua ação desmedida** sacrificando sua filha pela graça da Grécia. Porém, o seu paradoxo trágico é o sacrifício que ele faz da sua condição de *pater familia*, já que matar uma filha, mesmo para a sociedade grega arcaica, é um crime horroroso. Desse modo, ele chama naturalmente as Erínias, por ter acontecido um crime contra um membro da própria família e que mexeu com as entranhas maternas da sua esposa, Clitemnestra, a qual jamais esquecerá e não lhe perdoará! Ao contrário, ela se *vingará* no retorno triunfal do herói - como constata no mito trágico da *Oresteia* - mediante outro horroroso assassinato familiar. Ela, montando uma terrível armadilha sangrenta e traiçoeira contra Agamenon, mata-o servindo-se de uma conspiração palaciana com ajuda do seu amante Egisto:

Clitemnestra: No creo que tuviera innoble muerte ¿No fue él, acaso, quién trajo la desgracia a mi familia? Por el dolor que causó injustamente al ser que de él brotara, la llorada mil veces Ifigenia, ¡que sufra justamente! Que en Hades no presuma con exceso con su muerte: por obra de una espada ha pagado sus actos¹⁷⁹.

¹⁷⁷ EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid 2008. O medo e a ambição político-militar de Comandar por parte de Agamenon ao poderoso exército grego são ressaltados por Eurípides em varias partes desta obra: (vv. 80-85; vv. 170-180; vv. 265-270; vv. 295-302; vv. 350-357; vv. 413-415; 495-500; v. 1012; vv. 1258-1265). [Sublinhado nosso]. Veja-se no anexo (Fig.12).

¹⁷⁸ (vv. 538-542).EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid 2008.

¹⁷⁹ ESQILO. *Agamenón*. (vv. 1521-1530). Tradução de José Alsina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

O grande *herói – patriota* da família fundadora de Argos, que justificou em Áulide, com argumentos retórico-políticos, a necessidade irremediável do sacrifício sangrento da sua filha – não teve nada mais que uma ação final de um sujeito que se mostrou ambíguo, errático e oscilante com fases claras de loucura¹⁸⁰ ao longo de toda a obra, percebidos por Clitemnestra (e outros personagens na representação trágica que fez *Eurípides* desse mito), mostrando a *fragilidade humana* mesmo presente nos heróis épicos da Grécia arcaica, e com o desenlace cruento que aguarda a *Agamenon* ao voltar vitorioso de Troia, mas já nos desdobramentos da trilogia “*Oresteia*”, representação trágica do mito Atrida, feito por Esquilo.

A colisão trágica de escolha entre a cidadania e a família vai trazer ao comandante Agamenon e para a sua esposa Clitemnestra um final fatal quando este voltar da Guerra de Troia, pois Agamenon sofrerá uma morte violenta, um *crime vingativo de sangue familiar* que lhe foi advertido claramente e com muito veneno passional por Clitemnestra antes dele matar Ifigênia:

Clitemnestra: A ver si te marchas a la guerra y me dejas a mí en casa, y te encuentres allí por un largo periodo de ausencia ¿qué sentimiento crees que albergaré en casa mi corazón, cuando contemple el asiento de esta muchacha completamente vacío, y vacíos asimismo los aposentos de las doncellas, y me eche sola entre lágrimas sin dejar de repetir constantemente la misma letanía: “Te ha perdido hija mía, el padre que te engendró, matándote él en persona, no otro ni por mano ajena, dejando tras de sí semejante pago a tu hogar” ¿Con que solo será necesario un breve pretexto para que las hijas que te quedan y yo te dispensemos la bienvenida que precisamente hay que darte. ¡No, de ningún modo, por los dioses! ¡No me fuerces a ser malvada contigo, ni tú mismo lo seas tampoco! Bien. Vas a sacrificar a tu hija ¿qué plegarias pronunciarás en ese momento? ¿Qué bien suplicarás para ti en el momento de inmolar a tu hija? ¿Un duro regreso, toda vez que de casa ya partes con deshonor? ¿O es que sería justo que yo suplicase algún bien en tu favor? No creeríamos en ese caso, desde luego, que los dioses son inteligentes, si albergamos buenos pensamientos en favor de los asesinos. Y cuando regreses a Argos, ¿abrazarás a tus hijos? ¡Pero sí ya no puedes! ¿Cuál, incluso, de tus hijos te dirigirá su mirada, si luego, tras dejar que se te acercase, matas a uno de ellos? ¿Ya has razonado sobre estos hechos o solo te preocupa seguir empuñando el cetro hasta el final y mandar ejércitos? Tendrías que haber pronunciado ante los argivos un discurso justo: “¿Queréis, aqueos, ir por mar al territorio de los frigios? Elegid por sorteo el hijo de quién ha de morir”. Eso habría supuesto, efectivamente, un trato equitativo, y no el hecho de que tú fueses el escogido para ofrecer a los dánaos a tu hija como selecta víctima. O bien que Menelao, a quién justamente incumbe el problema, mate a Hermíone en interés de su madre. Ahora en cambio,

yo, que he mantenido intacto tu lecho, me voy a ver despojada de mi hija, mientras que la mujer que cometió el yerro va recobrar en Esparta a la joven que quedó en casa y va ser dichosa. Replicame a estas cuestiones si en algún punto no tengo razón. Pero si están bien dichas, no des, ahora por lo menos, muerte a nuestra hija, tuya y mía, y serás sensato”¹⁸¹.

O vislumbre (*Ahnung*) das advertências últimas de Clitemnestra termina sendo *profética*. Ifigênia, Agamenon e a própria Antígona morreram por meio de crimes de sangue familiar, tudo devido uma *causa inicial* que é o **dever patriótico** de Agamenon de sacrificar a sua filha Ifigênia como oferenda divina (*Hóstia*), sacrificando-se a si mesmo como pai, e sacrificando a condição de mãe de sua esposa Clitemnestra, desestruturando dessa maneira a *esfera ética natural* da substância familiar Atrida em favor da substância suprema e absoluta do Estado pan-helênico.

Por essa razão, a *família* antiga da eticidade grega se encontra aprisionada e asfiziada enquanto feminilidade que é subjugada pelo poder político-militar do seu extremo oposto, a masculinidade do *Estado*. Retomando à interpretação hegeliana da tragédia, essa Lei interna e divina que guarda a família através dos membros femininos são seus costumes e ritos¹⁸² que regem as relações sentimentais dos membros da eticidade familiar, especialmente na administração do cotidiano dentro de casa, passadas culturalmente de mãe para filha quando esta é desposada. E no âmbito transcendente e extraordinário, os costumes também regem a *mediação* feminina que se realiza com o mundo dos deuses ancestrais—os Penates—. Deuses do mundo subterrâneo que interagem na escuridão com os mortos da família, e que se opõem ao mundo da luz irradiante dos novos deuses que iluminam as leis do mundo ético da cidadania masculina do Estado:

¹⁸¹ (vv. 1171-1208). EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid 2008. [Sublinhado nosso] e quer entonar as três mortes que vislumbra Clitemnestra.

¹⁸² O rito das libações para o irmão morto em Antígona, analisado no subtítulo II deste capítulo, e o rito do casamento de Ifigênia que será o grande detonante para que Clitemnestra descubra os planos ocultos de Agamenon, já que ela não renunciará de jeito nenhum aos costumes mais elevados concedidos culturalmente às mulheres gregas antigas: “Clitemnestra: ¿Y quién va sostener la antorcha? [...] No es esa la costumbre ni cosa para tomar a la ligera. ¡Lo decoroso es que yo entregue en matrimonio a los hijos que he parido! [...] ¡No por la soberana diosa de Argos! ¡Tú ve y ocúpate de lo de fuera, que de lo de casa me encargo yo, de lo que haya que ofrecer a los jóvenes recién casados!”. (vv. 734-745). EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid 2008.

[...] porque la ley de la familia es la esencia *interior que es en sí*, que no está a la luz de la conciencia, sino que se queda en sentimiento interior y en lo divino sustraído a la realidad efectiva. A estos Penates está atado lo femenino, que intuye en ellos, por una parte, su substancia universal, pero, por otra su singularidad, pero de tal manera que esta referencia de la singularidad no sea, a la vez, la referencia natural del placer.- Ahora bien, en cuanto *hija*, la mujer tiene que ver desaparecer [...] Pero las relaciones de la *madre* y de la *mujer* tienen singularidad, por una parte, como algo natural que pertenece al placer, por otra, como algo negativo, que sólo ve en ello su desaparición [...]¹⁸³.

Ifigênia pertence a esse mundo feminino da família, vê sua desapareição acontecer aos poucos acompanhada de sua mãe, sem poder, desde esse mundo feminino da lei familiar, enfrentar com êxito o poder militar do Estado e conseguir que sua vida seja preservada mesmo contando com seu pai como principal governante e com Aquiles como seu noivo e que está disposto a lutar por ela. Porém, uma *reviravolta* acontece na ação trágica e os grandes homens gregos (esses soldados de Áulide) se mostram nas suas ações e nos seus carâteres oscilantes, dubitativos e inferiores à *coragem destacada* de *Ifigênia*, que muda com *convicção* o seu destino, passando de ser uma menina que suplica ajoelhada e sem força pela sua vida, a uma *mulher corajosa*, uma Heroína sobressaliente do seu povo. *Ifigênia* chega a ser considerada pelo exército como a *noiva* da Grécia pelo seu *patriotismo altivo*, admirada e invejada¹⁸⁴ pelo mesmo Aquiles, o melhor guerreiro da Hélade. A maturidade de Ifigênia e a sua fortaleza heroica se tornam evidentes nos gestos heroico-masculinos que manifesta esta jovem mulher na tragédia premiada de Eurípides:

Ifigenia: Las ideas que me han venido a la mente mientras reflexionaba conmigo misma escúchalas, madre.

Como ya está decretado que yo muera, quiero hacerlo con nobleza, apartando a un lado de mi camino cualquier señal de bajeza [...] Toda la poderosa Hélade tiene su mirada en estos momentos puesta en mí. En mis manos está la oportunidad de que las naves se hagan a la mar y la completa aniquilación de los frigios [...] Si muero, evitaré todas estas atrocidades y mi fama por haber liberado a Grecia será dichosa. Y además – ¡fíjate bien!- tampoco tengo que tenerle demasiado apego a la vida, porque me pariste por el interés común de todos los helenos, y no solo para el tuyo. Si miles

¹⁸³ *Fenomenología del Espíritu. – El espíritu verdadero.* Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Abada editores. Madrid. 2010. P. 539-541.

¹⁸⁴ “Aquiles: Envidio a la Hélade por ti, y a ti por la Hélade. Has hablado de un modo verdaderamente correcto y digno de tu patria”. (vv. 1405-1407). EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid 2008.

de guerreros armados con sus escudos y otros miles empuñando los remos, en el momento en que la Hélade se ha visto agraviada, van a asumir el riesgo de enfrentarse a nuestros enemigos y de morir en pro de la Hélade [...] Entrego mi cuerpo para el bien de la Hélade. Sacrificadme, saquead Troya. Estos hechos habrán de ser los signos que mantengan mi recuerdo por largo tiempo, en calidad de hijos, boda y gloria mía. Lo natural es que los helenos impongan su poder sobre los bárbaros¹⁸⁵, y no los bárbaros, madre, sobre los helenos, pues unos son cosa servil y los otros son hombres libres¹⁸⁶.

A reflexão profunda que faz Ifigênia dentro de si mesma, sozinha e exclusivamente com seus pensamentos, no exato momento em que ela percebe que vai morrer, *toma consciência de si* sobre o papel que tem na historia essencial de sua pátria. Ifigênia escolhe ter uma *morte heroica*, uma morte segura e firme assentada em princípios de nobreza, princípios que possibilitam que o sacrifício seja aceito por Artemisa, e possibilita (com a graça da deusa) a invasão marítima e as vitórias das tropas áqueas nos campos de Troia. Punindo a *injuria-bélica*¹⁸⁷ expressada com o rapto de Helena pelo príncipe frígio, Paris, e outorgando *espólios* em riqueza material (e escravos) aos Aqueus, Ifigênia enxerga a importância que ela tem para a vitória dos gregos, decidindo *autoconscientemente* utilizando o linguajar hegeliano, *sacrificar* a sua condição de inessencialidade subjetiva para poder *reunir-se com a unidade essencial* que é *em si* universal enquanto substância ética Estatal de todos os gregos, a qual cancela com a morte da singularidade subjetiva. O sacrifício, no entanto, só é pleno na essência subterrânea do mundo do além com o casamento eterno¹⁸⁸ de Ifigênia com Hades:

[...] la esencia *que es en sí*, frente a la cual el sí mismo sacrifica su condición de inesencial [...] Pues la unidad que ha surgido, resultado de la singularidad cancelada y de la separación de ambas, no es el destino sólo negativo, sino que tiene un significado positivo. Sólo a la esencia subterránea abstracta se le entrega totalmente lo

¹⁸⁵ ARISTÓTELES. *La Política –Libro I, Cap II (1252b)*. Alianza editorial, Madrid, 2010. P 47.

¹⁸⁶ (vv. 1374-1400). EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid 2008. Veja-se no anexo (Fig.13).

¹⁸⁷ Sobre a importância da *Injuria* para os conflitos bélicos e o direito de guerra, veja-se o capítulo 2 desta Tese.

¹⁸⁸ (vv. 540-541). EURÍPIDES. *Ifigenia en Áulide*. Editorial Cátedra, Madrid 2008.

que se le sacrifica señalando con ello como diferentes a la reflexión de la posesión y del ser-para-sí en lo universal, por un lado, y al sí mismo en cuanto tal, por otro”¹⁸⁹.

O Sacrifício consumado de Ifigênia permite tornar a subjetividade em algo inessencial e contingente na sua existência particular dentro do mundo arcaico. Porém, necessária enquanto existência que se oferece como *hóstia* no sacrifício à conservação a existência da essência universal *em si* (a Eiticidade grega antiga) encarnada no mundo político como o Estado, e representada na religião (nesse contexto particular) como a figura da deusa da caça, Artemisa, que exige (segundo a tradição dos *Cantos Ciprianos*) o sacrifício de Ifigênia como ato puro de justiça, por ter matado Agamenon uma *Corsa* sagrada.

2.2.7 Oresteia. O desenlace da Reconciliação na Tragédia.

A *Oresteia*, trilogia trágica redigida por Esquilo, foi alvo de distintos estudos e reflexões éticas e estéticas por parte de Hegel em distintos períodos de sua vida. O jovem Hegel, por exemplo, no seu artigo de (1803): “*Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural*”¹⁹⁰, encontra na *Oresteia* uma fonte vasta e pura a suas reflexões sobre o que nomeia como a *Eiticidade Absoluta* do mundo grego antigo, apresentando as colisões internas que fluem nesse mundo caótico, onde os crimes sucessivos de sangue e as culpas encadeadas se engendram nos desejos *vingativos por justiça* através das ações das próprias mãos; sejam estas guiadas pelas divindades selvagens: Ares, Baco, Artemisa, Erínias, etc., ou realizadas diretamente pelas convicções internas desses seres humanos que expressam nas suas ações traços trágico-heroicos, como: Clitemnestra, Orestes, Elektra, etc..

Personagens que encontram no desenlace trágico uma resolução final advinda de outra instância de justiça. Acontece então uma reviravolta diferente na ideia justiceira do herói que permite resolver os conflitos trágicos e atingirá a *reconciliação sabia e justa* para todas as partes, sendo a instituição humana do Areópago guiada pela racionalidade espiritual de Palas Athena. As decisões *justas* - reveladas mediante o processo de argumentação das partes

¹⁸⁹ FE: *La Religión del Arte- La obra de arte abstracta*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Abada editores. Madrid. 2010 p 819. Veja-se no Anexo, (Fig.14).

¹⁹⁰ DN, edição brasileira citada, pp. 97-98-99.

opostas, onde um terceiro imparcial (o Estado ético) fará a *mediação orgânica* da *justiça* de maneira Institucional e Legal para produzir o bem comum - darão lugar ao Belo Ethos clássico grego.

Na Oresteia, a ideia que atravessa as suas três partes é a ideia de *justiça*, que no desenlace apresentará o seu acabamento conceitual mais elaborado, fruto da resolução e reconciliação ética. Na primeira parte, *Agamenon*¹⁹¹, as tropas argivas estão de volta em casa após o ingresso triunfal nas portas da cidade depois de ter conquistado Troia. Zeus o rei dos deuses e da *hospitalidade do lar Herkeios*, foi o autor da vitória. Ele tesou o arco e soltou a rede que envolveu a todos os habitantes de Troia dentro do arame da escravidão e produziu com seus dardos uma morte arrasadora (Coro vv. 355-365, e, vv. 435-445).

A injúria cometida por Paris no palácio Atrida mediante o rapto da esposa do rei Menelau, *provocou a guerra* pela desonra cometida contra a hospitalidade de Zeus *Herkeios*. Escolhido Agamenon para ser a cabeça vingadora da injúria pelos chefes helênicos, servindo-se do poderoso maço justiceiro de Zeus, depois de árduas batalhas acabou com os inimigos e voltou para casa como o grande herói da guerra (Coro vv. 400-403; Heraldo vv.520-530). Uma guerra declarada como *justa* por Agamenon que, nas suas palavras, legitima a *vingança da injúria* do rapto da rainha Helena e a conquista e espoliação dos tesouros frígios como restituição pelos vexames e pelas incontáveis perdas sofridas nos embates:

Agamenon: A Argos primero es justo que salude, y a los dioses, coautores, de mi vuelta y del justo castigo que yo he impuesto a la ciudad de Príamo [...] hemos vengado el rapto con castigo que ha superado todas las medidas. Pero solo una mujer, una ciudad entera por el argivo monstruo fue arrasada – la cría del caballo, hueste armada con escudos que diera enorme brinco al caer de las Pléyades, saltando por encima del muro, y cual león, hasta hartarse lamió sangre de reyes¹⁹².

A declaração de “guerra justa” atribuída por Agamenon à incursão militar contra Troia, procura afirmar principalmente o patriotismo e o orgulho do povo vencedor, que acolhe seus heróis novamente em suas fronteiras internas. Discurso que vale também para os vencidos que tornados escravos reconhecem forçosamente o domínio dos seus Senhores, os

¹⁹¹ ESQUILO. *Agamenón*. Tradução de José Alsina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁹² ESQUILO. *Agamenón*. (vv. 810-827). Tradução de José Alsina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

quais se servindo de artimanhas militares conseguiram infiltrar ardilosamente o cavalo famoso dentro das muralhas de Ilion e assim matar seus inimigos e incendiar¹⁹³ por completo a cidade.

Porém, depois de concluída a guerra, uma nova desonra paira no palácio Atrida, Clitemnestra planejou por longo tempo uma vingança mortal contra Agamenon pelo sacrifício sanguento da sua filha Ifigênia (vv. 1335-1342; 1415-1420; 1431-1435; 1525-1530; 1555-1560) e, com ousadia assassina, joga uma rede traiçoeira para pescar a vida do Atrida, que, preso na banheira, recebe três cortes de um fio mortal e cai inerte sem sopro vital:

Clitemnestra: Ha tiempo que tenía este proyecto. Y ya llegó la hora del triunfo final, ¡tras tanto tiempo! Aquí me yergo, do descargué el golpe ante mi víctima; y obré de tal manera, no os lo voy a negar, que no ha podido ni huir ni defenderse. Una red sin salida, cual la trampa para peces, eché en torno a su cuerpo – la pérfida riqueza de un ropaje-. Lo golpeo dos veces, y allí mismo entre un grito y un grito se desploma. Cuando está ya en el suelo, un tercer golpe le doy, ofrenda al Zeus de bajo tierra, protector de los muertos. Ya caído su espíritu vomita; exhala, entonces, un gran chorro de sangre, y me salpica con negras gotas de sangrante escarcha¹⁹⁴.

¹⁹³ Na antiguidade arcaica, o incendiar a cidade assediada e passar com o fio da espada aos inimigos que não aceitaram a paz e se renderam abrindo as portas da cidade, fazia parte dos **costumes que regiam a guerra**, esse *ethos arcaico* do *ius gentium* entre povos que se estranham e dirimem suas diferenças militarmente. Na Bíblia, no antigo testamento, ***Deuteronômio 20***, se reconhece a existência do risco da guerra e as leis e costumes que regem nela: “Quando te aproximares de alguma cidade para pelejar contra ela, oferecer-lhe-ás a paz. Se a sua resposta é de paz, e te abrir as portas, todo o povo que nela se achar será sujeito a trabalhos forçados e te servirá. Porém, se ela não fizer paz contigo, mas te fizer guerra, então a sitiarás. E o SENHOR, teu Deus, a dará na tua mão; e todos os do sexo masculino que houver nela passarás a fio de espada; mas as mulheres, e as crianças, e os animais, e tudo o que houver na cidade, todo o seu despojo, tomarás para ti; e desfrutarás o despojo dos inimigos que o SENHOR, teu Deus, te deu. Assim farás a todas as cidades que estiverem mui longe de ti, que não forem das cidades destes povos.

Porém, das cidades destas nações, que o SENHOR, teu Deus, te dá em herança, não deixarás com vida tudo o que tem fôlego. Antes, como te ordenou o SENHOR, teu Deus, destruí-las-ás totalmente: os heteus, os amorreus, os cananeus, os ferezeus, os heveus, os jebuseus, para que não vos ensinem a fazer segundo todas as suas abominações, que fizeram a seus deuses, pois pecaríeis contra o SENHOR, vosso Deus”. ANTIGO TESTAMENTO POLIGLOTA: Hebraico, Grego, Português, Inglês. Edições Vida Nova - Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 2003. Pp. 455-457.

¹⁹⁴ ESQUILO. *Agamenón*. (vv. 1376-1390). Tradução de José Alsina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008. A morte de Agamenon (Fig. 15).

A cruenta vingança perpetuada sem remorso por Clitemnestra e mostrada aos olhos do Coro que se espanta do fato criminal e do sangue frio da Rainha. A sede de vingança não terminará apesar da brutal da ação, pois novos ressentimentos se afiarão e emergirão de forma violenta nos descendentes Atridas (Orestes e Elektra); novos atos serão vislumbrados no delírio final de Cassandra que vê nos filhos, especialmente aquele que voltará do desterro “*Apolis*”, o vingador e justiceiro do pai (vv. 1280-1285), depois de passar um longo período de libações para manter a imagem do hierarca Atrida na memória familiar e social de Argos.

Nas *Coéforos*, Clitemnestra envia oferendas fúnebres para o túmulo de Agamenon, devido a que teve sonhos aterradores nos quais ela aparece parindo uma serpente e a amamentando de leite misturado a sangue que fluem pelos seus peitos. Clitemnestra horrorizada com este pesadelo noturno ordena a *Coéforos* para que se vertam libações e tranquilizem o espírito do marido morto. Orestes, recém-chegado clandestinamente do desterro imposto por Egisto e Clitemnestra, procura sua irmã Elektra, condenada a clausura e a escravidão (vv.75-80; 135-136; 445-450), que lhe conte sobre os grandes infortúnios a que está padecendo Argos; suplica a Orestes que vingue com firmeza a morte violenta sofrida pelo pai e que mate os injustos seres que governam o reino (vv.398-399). Ouvindo as profundas dores da irmã e reconhecendo os sentimentos familiares que se indignam pela morte desonrosa do pai; da mesma maneira, ouvindo o clamor popular difundido pelo coro e que através do corifeu lhe avisam sobre os sonhos que espantam a Clitemnestra, é assim que Orestes decide ser o *intérprete* do pesadelo, afirmando-se como o escolhido para executar a justiça:

Orestes: Pues yo pido a la tierra y al sepulcro del padre, que en mí encuentren estos sueños cumplimiento feliz. Como lo entiendo, todo cuadra muy bien: si esta serpiente parece que nació del mismo seno que yo, si se introdujo en mis pañales, si chupó con su boca el mismo seno que un día me criara y que de él hizo brotar sangre con leche; si mi madre lanzó un grito de horror ante el suceso, no hay remedio: ya que ella ha alimentado esta alimaña, morirá por fuerza. Soy yo quien la asesina, convertido en serpiente, como lo indica este sueño¹⁹⁵.

¹⁹⁵ ESQUILO. *Las Coéforos*. (vv. 540-550). Tradução de José Alsina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Encorajado, Orestes decide tornar esse pesadelo realidade ao cumprir o que oráculo de Delfos lhe emitiu, este lhe ordenara perseguir, onde estivessem, os responsáveis da morte de seu pai e depois lhes matassem, um por um, para acalmar as fúrias vingativas do pai e restituir o direito real, a custa da vida e da honra da mãe. O Hegel maduro dos *Cursos de Estética* (1829) levantou, nas suas aulas transcritas, o paradoxo central da justiça que se apresenta nas *Coéforos*, entre os direitos e as fúrias do pai contra os direitos e as fúrias da mãe que atormentam as decisões de Orestes até o momento em que este tomasse uma posição pelo direito real do pai:

Orestes, o filho e o filho do rei, honra à mãe, mas tem de representar o direito do pai, o rei, e mata o ventre que o gerou¹⁹⁶.

Orestes trama, junto ao fiel amigo Pílates e com ajuda chave do corifeu (vv. 770-784), a execução de um plano para ingressar no palácio e gerar uma situação oportuna para assassinar o usurpador Egisto e sua amante Clitemnestra. Orestes apresenta-se como um estrangeiro procedente da Fócide, um Daulio, que tem uma informação confidencial aos regentes do palácio. Frente a Clitemnestra, ele conta que no caminho de Argos encontrou um homem desconhecido¹⁹⁷ e que lhe pediu para comunicar a morte do príncipe Orestes. Ele, portanto, veio comunicar uma mensagem ouvida de um estrangeiro. No desdobramento da conversa, no entanto, Orestes muda inconscientemente a história e não diz mais um estrangeiro senão um amigo¹⁹⁸ ao qual prometeu passar a informação para o palácio de Argos, pois seria um ato ímpio e insensato não cumprir a palavra dada a um amigo depois de tê-lo até acolhido em casa. Clitemnestra não percebe as contradições na fala do estrangeiro nem lhe reconhece como Orestes (vv. 708-710), motivo pelo qual ela vai à procura de Egisto e de

¹⁹⁶ *Cursos de Estética - Volume IV. "O desenvolvimento concreto da poesia dramática e suas espécies"*. G.W.F. Hegel. Editorial EDUSP, São Paulo, Brasil, 2004. P 253.

¹⁹⁷ “[...] sin conocerle, y sin que él a mí me conociera, topóse conmigo un hombre [...] acuérdate, oh extranjero de comunicar, sin falta, a sus padres que está muerto su hijo Orestes [...] Eso es todo lo que oí, y vengo a comunicarlo” (vv. 675-688). ESQUILO. *Las Coéforos*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

¹⁹⁸ “Mas me hubiera parecido cosa impía no dar cima al encargo de un amigo después que le prometí y de haberme él acogido” (vv. 705-707). ESQUILO. *Las Coéforos*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

aliados políticos para discutir sobre o fim da linha sucessória dos Atridas com o anúncio da morte de Orestes:

Voy a contarlo al dueño del palacio, y pues en él hay amigos leales, allá discutiremos este trance¹⁹⁹.

Egisto, informado discretamente da notícia pela escrava fiel ama-de-leite de Orestes, vem sozinho (sem a companhia de um guarda) para ouvir a história diretamente do estrangeiro, mas, no momento que ingressa na sala o *duelo de espadas* começa, e Egisto leva três punhaladas mortais no final do combate (vv. 875-877). Assim como sua vítima, Agamenon, Egisto sucumbe ao mesmo destino mortal.

O justiceiro Orestes cumpriu, como parte da previsão do oráculo, o término do mandato de *justiça divina* dado imperativamente por Apolo. Ainda assim, ele necessita cometer um dos crimes mais atrozes da vida ética, o matricídio, e ele, frente a sua própria mãe, que lhe suplica ajoelhada pela sua vida, faz com que Orestes começa a duvidar e se questionar a seu fiel amigo presente, Pílates:

Orestes: Oh Pílates, ¿qué hacer? ¡Ella es mi madre! ¿No me atreveré a matarla?

Pílates: Pero entonces, ¿qué será del oráculo de Loxias en Delfos proclamado? ¿Y qué del santo juramento? Mejor tener en frente a todo el mundo que a los dioses, cree.

Orestes: Venciste, lo confieso. Me aconsejas muy bien²⁰⁰.

Os conselhos de Pílates permitem superar esse momento de dúvida de Orestes e ele volta acreditar na encarnação da justiça que traz a Argos, vingando a morte desonrosa do pai e retomando o direito real que traz o desterro. Escutando também o pedido da irmã infligindo morte por morte e, acima de todo, obedecendo o mandato do *oráculo* de Apolo para realizar *justiça* ao crime executado em Agamenon. É assim que Orestes não ouve as súplicas da sua mãe e passa o ferro de sua espada quitando-lhe a vida:

Estrofa: Ya llegó la justicia, con el tiempo, a la casa de Príamo, un castigo tan justo como horrendo. También doble león y doble Ares ha llegado al hogar de los Atridas. Su misión ha cumplido íntegramente el desterrado que anunciara Delfos, bien guiado en su impulso, por la mano de un numen.

¹⁹⁹ (vv. 717-719). ESQUILO. *Las Coéforas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

²⁰⁰ (vv. 898-904). ESQUILO. *Las Coéforas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

Mesodo: Entonad, pues, el canto de victoria en honor del palacio de mi dueño. Han acabado, al fin, sus sufrimientos y la devastación de sus riquezas —obra de impíos- y la ruta fatal de su destino²⁰¹.

Mas o ato atroz não traz a aguardada justiça aos Atridas, apesar de ser cumprido o mandato divino de Apolo, e não há filhos que reclamem pela morte da mãe. Revela-se então que a justiça realizada seguindo as leis familiares de sangue é infinita e cruel - acrescenta tão somente os ressentimentos entre os membros da família, e igualmente surgem culpabilidades indelévels. Assim, as Erínias vingadoras da morte do pai (vv. 275-290) que apareceram e ameaçaram a Orestes com pestes se ele não cumprisse o oráculo, agora, deixam em paz o filho Atrida, mas ao mesmo tempo deixam o lugar da tortura para as Erínias vingadoras da morte da mãe, que perseguem como canelas raivosas o corpo e a mente que enlouquece cada vez mais de Orestes, e que procura em Delfos a sua única saída, para que o Deus instigador desse crime abra um novo caminho em direção a Atenas, para a realização de um outro tipo de justiça, não assentado mais na vingança sanguenta nem na imagem subjetiva do justiceiro heroico, senão em um tipo de justiça racional e objetiva, constituindo a **Eticidade absoluta** do mundo grego antigo. Isto é o que chamará principalmente a atenção filosófica de Hegel na *Oresteia*, que na parte terceira, *As Eumênides*, consegue *reconciliar racionalmente* o desenlace trágico *das forças éticas opostas* que se excluía reciprocamente na eticidade arcaica e que, na eticidade clássica fundada pelo Areópago, se resolvem harmoniosamente e se reconciliando na totalidade absoluta e bela²⁰² do *Estado* de acordo com a ideia objetiva de direito.

Na terceira e última parte, intitulada de *Eumênides*, a personagem Pítia conta-nos uma cena horrorosa, um homem com as mãos ensanguentadas transporta uma espada que se parecia ter sido retirada recentemente de uma ferida, na frente deste homem está um estranho grupo de mulheres estendidas no solo de um templo; elas descansam emitindo ruídos

²⁰¹ (vv. 935-945). ESQUILO. *Las Coéforas*. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

²⁰² “In the beautiful ethical totality, indeed, the different substantial powers live peacefully alongside one another. In its concept or, as Hegel says, in its “first purely abstract ideality,” (LFA, 2:1196) the *schöne Sittlichkeit* is the beautiful unity or beautiful totality within which the diverse ethical powers or divine figures coexist in complete and perfect harmony”. Martin Thibodeau. *Hegel and Greek Tragedy*. Published by Lexington Books, U.S.A., 2013, p 162.

horripilantes e os seus olhos vermelhos destilam coágulos de ira com sede de vingança (vv. 35-55). O homem perturbado é o jovem Orestes que na porta do templo de Apolo pede suplicante um aval de justiça. Sem demora, o deus responde aceitando a súplica e transmite sinais de confiança ao nervoso Orestes, manifestando-lhe para que este não vá traí-lo e que será seu protetor até o final do caminho, impedindo que as Erínias inimigas o detenha preso no templo (vv. 65-70). Orestes deverá, a pedido do deus, escapar imediatamente para Atenas e se ajoelhar e abraçar a estátua de Palas, para que ali disponha de juízes para liberá-lo do infortúnio que lhe persegue.

Apolo *reconhece* ter influenciado Orestes a cometer matricídio. Assim o Corifeu das fúrias (v. 200) acusa ao deus de que este não é um mero cúmplice senão o responsável intelectual do crime. Já na cidade de Atenas, a deusa Palas conversa com Orestes e o Corifeu sobre as Fúrias, e manifesta que (mediante a procura de ambas as partes por justiça nesta cidade) eles reconheçam a necessidade de uma deliberação justa na jurisdição da cidade que ela rege:

Pero puesto que aqui se ha presentado el caso, de esta sangre escogeré jueces atados por gran juramento y luego de un augusto tribunal lo tornaré, que dure para siempre. Buscadme los testigos y las pruebas, juramentado auxilio del derecho. Yo voy a recoger la flor y nata de mi ciudad, y volveré al instante para que justamente el pleito fallen sin transgredir en nada el juramento con espíritu inicuo y alevoso²⁰³.

Com estas palavras, a deusa Athena instaura o primeiro tribunal composto integralmente por nobres cidadãos que lhe juramentem acordança com as leis da cidade, realizando um devido processo, procurando as testemunhas, as provas; e que escutem as argumentações das partes litigantes para que, no fim do processo, o tribunal dite a sentença em concordância com a razão e a justiça.

A fundação deste tribunal no Areópago ateniense é o momento da *Oresteia* no qual o absoluto conceitual político da *Eticidade* grega é engendrado como uma instituição pública. Hegel apresenta esta interpretação particular nas suas obras: *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural* (1802-1803), e nos *Cursos de Estética* (1818-1829), obras nas quais a

²⁰³ (vv. 482-489). ESQUILO. *Las Euménides*. Tradução de José Alsina. Editorial Cátedra, Madrid, 2008.

unidade conceitual da Eticidade absoluta contém tanto o momento da colisão trágica das potências éticas (singular/universal), como o momento resolutivo da unidade da reconciliação trágica, ambos fornecendo acabamento conceitual²⁰⁴ à ideia de eticidade antiga. Contudo esta interpretação da tragédia se diferencia bastante da elaborada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (186-1807), analisada nos subtítulos I-II desta tese, onde Hegel apresentou os mitos trágicos dos Labdácidas nas obras *Antígona* e *Sete contra Tebas*.

Cabe assinalar que este tribunal do Areópago se assenta não acidentalmente sobre a colina de *Ares*, deus da disputa violenta (Πόλεμος), que com as regras do tribunal Areópago as disputas deixam de ser em duelos de armas para serem transformadas em disputas argumentativas com direitos estabelecidos e dentro da racionalidade processual sem exercício de violência entre as partes. Em Atenas é esta instituição a que instaura o juízo penal contra Orestes pelo crime violento de matricídio.

O acusado reconhece perante o tribunal ser o executor do crime atroz, mas tem como seu defensor o deus Apolo, o qual, em condição de testemunha qualificada, reconhece frente os juízes que ele instigou e ordenou, via oráculo, vingar a morte de Agamenon com a morte dos responsáveis, um deles a mãe de Orestes. Do outro lado estão as deusas conhecidas como filhas da noite, as Erínias, que exigem que o culpado do crime seja levado ao inframundo para sofrer os castigos que merece pelo ato horroroso do matricídio.

²⁰⁴ Esta forma conceitual de interpretar hegelianamente de forma sistemática todas as tragédias gregas, baixo o esquema da oposição e reconciliação trágica da *Oresteia*, apresenta uma grande erudição como a de Martin Thibodeau, mas corre o grande risco de que a universalização da sua interpretação não contemple a diferencia de foco que Hegel propôs na *Fenomenologia do Espírito*, onde se torna difícil de validar a tese da reconciliação e do reconhecimento entre consciências de si trágicas, como Antígona e Creonte, ou Etéocles e Polínice, etc., consciências heroicas que se excluem (*sich ausschließen*) reciprocamente, e morrem sem se reconhecer nem se reconciliar com a outra, precisando-se de uma nova figuração espiritual para fazer a passagem a outro nível mais avançado da consciência espiritual para realizar a reconciliação que na consciência trágica se encontra trunca. Veja-se, Martin Thibodeau, *Hegel and Greek Tragedy*. Published by Lexington Books, U.S.A., 2013, pp. 56-57, 80-81, 128-129.

Hegel põe nas suas reflexões que o conflito trágico nas *Eumênides* se expressa no dualismo levantado pelas partes no juízo enquanto *momentos* que entram em colisão de direitos, mas na totalidade da sentença ditada pelo colegiado e encabeçada pelo voto resolutivo de Palas Athena, se determina a concretização de uma *reconciliação ética* para as partes conflitantes, expressando: Que Orestes Sim perpetrou o crime, mas foi em cumprimento obrigatório do oráculo de Apolo, pelo qual ele deve ser exonerado da pena e fica absolto (vv. 735-754). Assim como as Erínias, parte acusadora e protetora dos crimes de sangue serão favorecidas com a sentença do juízo, que lhes outorga, na sua condição de deusas, um trono permanente na cidade de Atenas, altares de devoção, e cultos por nascimentos e bodas dos moradores da cidade, tornando-as *Benfeitoras*, *Eumênides*. Hegel escreveu sobre esta autêntica reviravolta do *desenlace trágico de reconciliação* objetiva de Orestes e as Eumênides:

O desenlace trágico, porém, não necessita sempre, para o perdão de ambas as unilateralidades e de sua honra igual, do declínio dos indivíduos participantes. Assim como é conhecido, as Eumênides de Esquilo não terminam com a morte de Orestes ou com a destruição das Eumênides, estas vingadoras do sangue materno e da piedade, diante de Apolo, que pretende sustentar a dignidade e a veneração do chefe da família e do rei, e que instigou a Orestes a matar Clitemnestra, e sim a Orestes é perdoada a punição e a ambos os deuses é dada a honra [...] Diante da Atenas efetiva eles aparecem apenas como momentos que são amarrados pela eticidade harmônica plena. Os votos do Areópago são iguais; é Atena a deusa, a Atenas viva representada segundo sua substância, que acrescenta a pedra branca, que liberta Orestes, mas promete altares e veneração tanto as Eumênides quanto Apolo.²⁰⁵

Tínhamos visto nos subtítulos I-II desta tese, que a interpretação hegeliana da tragédia grega na *Fenomenologia do Espírito*, privilegiava os desdobramentos internos de reflexão da consciência espiritual ética, que nas suas potências substâncias diferenciadas dentro de si mesma, encontrava os fundamentos irreconciliáveis da colisão trágica, entre as ações e os caracteres opostos eticamente dos personagens envolvidos na intriga trágica. Com a descoberta do espírito do cristianismo, a consciência espiritual ética chegará a produzir a reconciliação da subjetividade moral do indivíduo com a objetividade institucional do Estado livre moderno. Porém, Hegel muda essa visão dialética tensa do conflito trágico da

²⁰⁵ *Lições sobre Estética - O desenvolvimento concreto da poesia dramática e suas espécies*. Editorial EDUSP, São Paulo, Brasil, 2004. P. 257.

Fenomenologia do Espírito, e apresenta nas *Lições de Estética* uma visão mais genérica, baseada em uma linha “teleológico-estética” na procura da concepção acabada de *Reconciliação* dramática, já que, em várias passagens²⁰⁶ dos Cursos, Hegel e os seus alunos redatores apresentam a tragédia grega como expressão artística que deve levar a um *desenlace de resoluções e reconciliações* espirituais objetivas dos personagens com a substância ética e com eles mesmos. Esta seria a forma adequada de interpretar e aprender a *finalidade dramática* da tragédia grega:

O verdadeiro desenvolvimento consiste apenas na superação das oposições como oposições, na reconciliação das potências do agir, que em seus conflitos aspiram a se negar alternadamente. Apenas então a última coisa não é o infortúnio e o sofrimento, mas a satisfação do espírito, uma vez que somente neste término a necessidade do que ocorre aos indivíduos pode aparecer como racionalidade absoluta e o ânimo é, em verdade, acalmado eticamente; abalado por meio da sorte dos heróis reconciliado na coisa. Apenas quando nos atemos a esta interpretação, é possível apreender a tragédia antiga²⁰⁷.

Esta sistematicidade hegeliana para interpretar a tragédia grega se mostra restrita a um cânon formal racionalista que aprende *teleologicamente* a intriga trágica até chegar à resolução que põe fim ao conflito trágico, procurando estabelecer, assim, um sistema formal de arte para a tragédia como *colisão e reconciliação*. Este é um outro olhar hegeliano bastante distinto do apresentado na *Fenomenologia do Espírito*, na medida em que padroniza os desenlaces trágicos em finais reconciliadores que eliminam qualquer cisão e purificam o herói que se transfigura da dor de si para a satisfação de si mesmo, como nos desenlaces das: *Eumênides*, *Ifigênia em Tauris*; inclusive em *Édipo em Colona* teria este mesmo tipo de desenlace trágico:

Mais belo, *por fim*, do que este modo de desenlace em maior ou menor grau exterior e a reconciliação interior, a qual, devido à sua subjetividade, já se dirige para o moderno. O exemplo o mais completo entre os antigos, a ser venerado eternamente, temos diante de nós no *Édipo em Colono*. Ele matou o seu pai sem saber, subiu ao trono de Tebas e ao leito da própria mãe; estes crimes sem consciência não o tornam infeliz; mas o velho decifrador de enigmas força para fora o saber sobre o seu

²⁰⁶ *Cursos de Estética - Volume IV*. G.W.F. Hegel. Editorial EDUSP, São Paulo, Brasil, 2004. Páginas 209, 210, 211, 212, 217, 237, 239, 254, 255, 258.

²⁰⁷ *Cursos de Estética - Volume IV*. G.W.F. Hegel. Editorial EDUSP, São Paulo, Brasil, 2004. Página 255. ([Sublinhado nosso]).

próprio destino obscuro e obtém a consciência assustadora de que ele foi isso em si mesmo. Com essa solução do enigma nele mesmo, ele perdeu a sua felicidade, assim como Adão, quando chegou à consciência do bem e do mal. Mas ele, o vidente, cega-se, ele se bane a si mesmo do trono e se separa de Tebas, assim como Adão e Eva são expulsos do paraíso, e erra para cá e para lá, como um velho desamparado. Mas ele que foi gravemente punido, que em Colono em vez de ouvir o pedido do seu filho, para que voltasse, envia a ele a sua Erínia, que eliminou toda cisão nele mesmo e se purificou em si mesmo, é chamado para si por um deus; seu olho cego é transfigurado e tornado claro, seu corpo se torna a salvação, o santuário da cidade que o acolheu livremente. Esta transfiguração na morte é a sua e a nossa reconciliação [...] A transfiguração de Édipo permanece sempre ainda a produção antiga da consciência desde o conflito das potências e das ofensas éticas para a unidade e harmonia deste Conteúdo *ético* mesmo. Mas o que ainda de ulterior reside nesta reconciliação é a subjetividade da satisfação, a partir da qual podemos fazer a transição para o âmbito oposto da comédia²⁰⁸.

Porém, dos finais reconciliadores, serenos, purificadores e transfiguradores, que teriam estas obras, não se segue que todas as Tragédias antigas estudadas por Hegel tenham seguido esse caminho dialético da dor para a satisfação de espírito, um tipo sutil de “*Tragédia sem cisão e com purificação*”²⁰⁹, onde os seus finais se tornam *purificadores, serenos e até felizes*, como um tipo estético de purga espiritual catártica, com acento emotivo racionalista:

Tão legítimos como a finalidade e o caráter trágicos, tão necessária como a colisão trágica é, por conseguinte, em terceiro lugar, também a solução trágica desta discórdia. Por meio dela, a saber, a eterna justiça se exerce nos fins e nos indivíduos, de tal modo que ela produz a substância e a unidade éticas por meio do declínio da individualidade que perturba tal repouso. Pois, embora os caracteres assumam o que é em si mesmo válido, eles, contudo, apenas podem executá-lo tragicamente em unilateralidade ofensiva de modo contraditório. O substancial verídico, que tem de chegar à efetividade, não é, contudo, a luta das particularidades, por mais que a mesma também encontre seu fundamento essencial no conceito da realidade mundana e do agir humano, e sim a reconciliação, na qual as finalidades e os

²⁰⁸ Ibidem, p 258. [Sublinhado nosso].

²⁰⁹ “*Tragédia sem cisão e com purificação*”: Pensada no sentido de que o drama trágico partiria de uma situação concreta de desespero e dor profundo no ânimo altivo do personagem principal, mas que no decorrer das ações até chegar ao fim mesmo da intriga, o herói que estava desesperado e sofrendo, arrebatar-se-ia de prazer espiritual em um final purificador e de esperança de *superação* com a *reconciliação* efetiva, do ser subjetivo e mutável com a substância objetiva e imutável! Tal como acontece na *Divina Comedia* com Dante e a Luz Divina: “O Luce Eterna, Che Sola in Te Sidi, Sola T`Intendi, e, Da TE Intelletta ed Intendente Te, Ami Ed Arridi!”. *Divina Commedia Volume III – Paradiso*- página 392. Dante Alighieri. Editorial Cambridge- Harvard University Press, 1921. Edição bilíngue italiano/inglês.

indivíduos determinados, sem ofensa e oposição, se exercem em plena concordância²¹⁰.

2.2.7.1 A guisa de conclusão

Hegel retomou na *Fenomenologia do Espírito* e nos *Cursos de Estética* os conflitos éticos apresentados pelos tragediógrafos Sófocles, Esquilo, e Eurípides, e se permitiu reelaborar em estudos fenomenológicos e estéticos sobre a Colisão Trágica na Guerra heroica da vida ética antiga. Os entrecruzamentos fenomenológicos e estéticos visam desvelar com sutileza filosófica, as oposições, as colisões e as resoluções trágicas, das singularidades nas substâncias éticas (família e Estado) na antiguidade grega.

As consciências de si personificadas em heróis e heroínas, representam estética e eticamente “as leis divinas e as leis humanas”. Consciências singulares definidas em extremos das relações éticas que entoam discursos, gestos, e ações, que se contrapõem uma nos fundamentos essenciais éticos da outra, onde cada uma das consciências aparece como *desventurada* no momento em que entra em colisão direta com os deveres da outra (*eine unglückliche Kollision der Pflicht*), mantendo-se firmes no cumprimento das suas obrigações imediatas com as suas próprias substâncias éticas, família e Estado. Substâncias nas quais as consciências desenvolvem as suas atividades éticas, políticas, afetivas, e econômicas do dia a dia. A colisão desventurada ou infeliz (*unglückliche Kollision*) que sofrem as consciências de si nos seus desdobramentos efetivos, se expõem para a outra consciência de si, mediante pensamentos, desejos, gestos e ações. Não deixam elas de ficarem presas a si mesmas e a seu mundo ético particular, assim *como de se excluir (sich ausschließen)* como potências éticas que chocam com a outra e com os fundamentos éticos particulares que defendem, até atingir um desenlace trágico para ambas, porque a firmeza das suas convicções e a contingência dos seus erros de decisão (*Entschiedenheit*) não chegam a ser conciliados, nem superados em uma *consciência ética universal configurada* na ideia de eticidade do mundo antigo. Sobre este

²¹⁰ *Cursos de Estética - Volume IV. G.W.F. Hegel. Editorial EDUSP, São Paulo, Brasil, 2004. Página 237. ([Sublinhado nosso]).*

ponto, compartilho o pensamento de Patricia Jagentowicz²¹¹, no sentido de que não há uma (*Aufhebung*) que reconcilie, em si mesma, as oposições que se excluem na colisão trágica, já que a eticidade antiga do mundo de Antígona é *incapaz de conciliar* a consciência subjetiva com a substância objetiva, e precisaria de novos desdobramentos para que o espírito ético universal da modernidade realize essa superação (*Aufhebung*) e encontre a reconciliação entre seus membros.

Pelo mesmo motivo, discordo com a proposta de Martin Thibodeau²¹² sobre a existência de uma reconciliação trágica de Antígona com Creonte na *Fenomenologia do Espírito*, já que não há duas consciências que se reconhecem e se reconciliam, ao contrário, são duas consciências que se excluem reciprocamente; uma morre, e a outra abandoa a cidade *autoexilando-se*. Da mesma maneira, as potências éticas que representam família e Estado não desaparecem e continuam em oposição. Finalmente, se a reconciliação não surge da liberdade, surge da necessidade²¹³ que se lhes impõe as consciências heroicas; então, *não* é a consciência subjetiva que se reconcilia com outra consciência subjetiva, senão é a eticidade objetiva que lhes obriga desde a sua exterioridade a se reconciliar sem mediação livre das consciências.

Os paradoxos mantidos entre a obediência à Lei humana da ordem do mundo, e a obediência à Lei divina na ordem religiosa do amor familiar; é nesse conflito paradoxal trágico e dialético em que a consciência vai *dando-se conta*, aos poucos, dos erros do seu agir e do destino desventurado que o aguarda no final do seu caminho. É nesse processo dialético que a consciência ética (tanto da liberdade individual como da liberdade substancial) vai tomando consciência de si mesma como totalidade dos seus momentos internos que lhe configuram desde dentro de si, na medida em que ela vai se tornando dialeticamente a

²¹¹ Obra citada da autora, p 252.

²¹² Martin Thibodeau, *Hegel and Greek Tragedy*. Published by Lexington Books, U.S.A, 2013, pp. 128-129.

²¹³ “[...] these reconciliations are not genuinely realized by the heroes themselves, by their actions and interaction as such, but by a necessity that is imposed on them, which sets the course of things and determines the outcome of the tragic conflict”. Martin Thibodeau, *Hegel and Greek Tragedy*. Published by Lexington Books, U.S.A, 2013, p 129.

consciência de si universal da Eticidade que se *desdobra* e se *cinde* no ethos grego em duas consciências heroicas desveladas no seu agir próprio e no agir do outro, mostrando-se, assim, no seu processo de configuração do espírito ético verdadeiro, como sendo um incessante pendular entre os conflitos externos e internos da consciência ética, onde brilham, com todas suas luzes, os heroísmos trágicos das consciências de si que lutam pela fundação e pela pureza da vida ética.

Hegel faz menção à lei que emana da luz racional do espírito público que, na figura de Creonte, tem a potência da consciência que toma posição pelo universal do Estado, pelo império da legalidade, a segurança da soberania da polis, e a liberdade dos cidadãos frente uma situação de Guerra. Porém, Hegel não fica restrito em apresentar os fundamentos da consciência ética que luta pelo Estado e a sua soberania, senão que também apresenta os fundamentos da consciência ética que se cinde no outro extremo, o extremo da substancialidade familiar. Nosso autor esforçou-se em apresentar fenomenologicamente, e em movimento dialético, *a substância da consciência ética*, desdobrando-se esta em dois momentos internos do conceito, expressos em extremos contrapostos: –Universalidade –, e, – Singularidade–, Creonte e Antígona, os quais defendem suas próprias consciências sobre a substância ética, baseadas fundamentalmente na lei humana e na lei divina; ou, no mundo da luz onde permanecem os vivos, e no mundo da escuridão (das sombras) aonde vão os mortos, ou, finalmente, baseadas na dicotomia entre os papéis do homem e da mulher no mundo antigo, domínio do Estado e domínio da família respectivamente. Ambos extremos do conceito de consciência ética, que entram inexoravelmente em colisão trágica pelos seus princípios, mas que trazem necessariamente (para cada uma destas consciências éticas) o *saber doloroso do erro próprio*, por não terem reconhecido a verdade no espírito ético da outra.

Um dos lados da consciência de si ética é aquele que se apresenta como o universal, sendo o movimento que defende, com seu agir, o Estado, a soberania e a liberdade dos cidadãos na polis antiga. Esse lado é o lado da coisa pública ética (*sittliches Gemeinwesen*), e que tem a sua vida fusionada completamente com a finalidade (*Zweck*) universal do Estado. Os lados em que a consciência ética se dissocia tragicamente são imediatidades singulares –

podemos chamá-los de irmãos- que não encontram consolo nem reconciliação nessa consciência ética.

Ambos os lados da *consciência ética* realizam uma ação efetiva externa, onde a consanguinidade (que lhes unia internamente) agora os dissocia em uma guerra fratricida, interrompendo a obra da natureza; porém, a destruição toma conta da relação ética entre irmãos que escolheram produzir a eliminação recíproca, um ferindo letalmente ao outro de si mesmo. Essas singularidades mortas e enfraquecidas tornam-se, na história do mito trágico: Uma naquela que lutou heroicamente até a morte pelo seu Estado e foi elevada (*erhoben*) a singularidade universal – o Príncipe Etéocles-, príncipe patriota que recebeu as honras fúnebres do Estado; A outra consciência de si vem a ser o outro lado da história, o traidor desterrado - o príncipe apátrida Polínice -, o qual foi desonrado, vexado e deixado desenterrado por ordem Governamental.

Essa terrível encruzilhada é resolvida tragicamente, o modo mais conhecido no mundo antigo, já que o dever patriótico nos tempos da ***Guerra Heroica*** exigia os maiores *sacrifícios* dos homens livres para se tornarem heróis e lendas vivas, que, na hora de sacrificar o bem familiar para a supervivência do bem estar estatal seguiam os costumes substancialistas da época e preferiam a *vida pública* que a vida privada, não tendo também mais escolhas para as suas singularidades perante a universalidade substancialista que absorvia todos os seus membros *sem conservá-los* no seu sentido privado.

A escolha pela substância universal (seja livre ou imposta para a singularidade), dependendo, é claro, do lugar onde esta singularidade quer ocupar na vida pública da polis, traz, da mesma maneira, uma *ruptura*, uma colisão trágica interna dentro daquela substância universal, já que a vida privada sentimental e familiar das subjetividades conscientes de si, entram também em colisão interna com os outros membros da sua família e desatam oposições e colisões trágicas, claramente sensíveis, segundo Hegel, nos personagens dos distintos mitos trágicos de Labdácidas e de Atridas, elaborados tão finamente por Sófocles, Esquilo e Eurípides.

ANEXOS – Capítulo Primeiro



Fig. 1 “Máscara mortoria de Agamenon” (P.22).

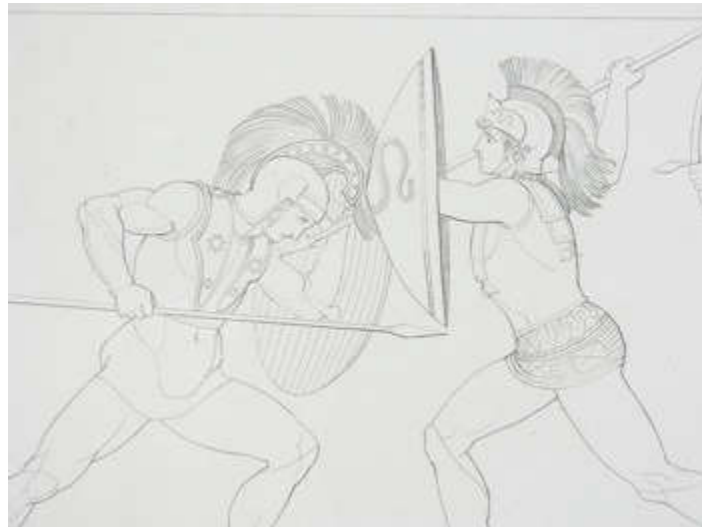


Fig. 2 “Lanças cruzadas de Etócles e Polínice”. Ilustração de John Flaxman (P.56).

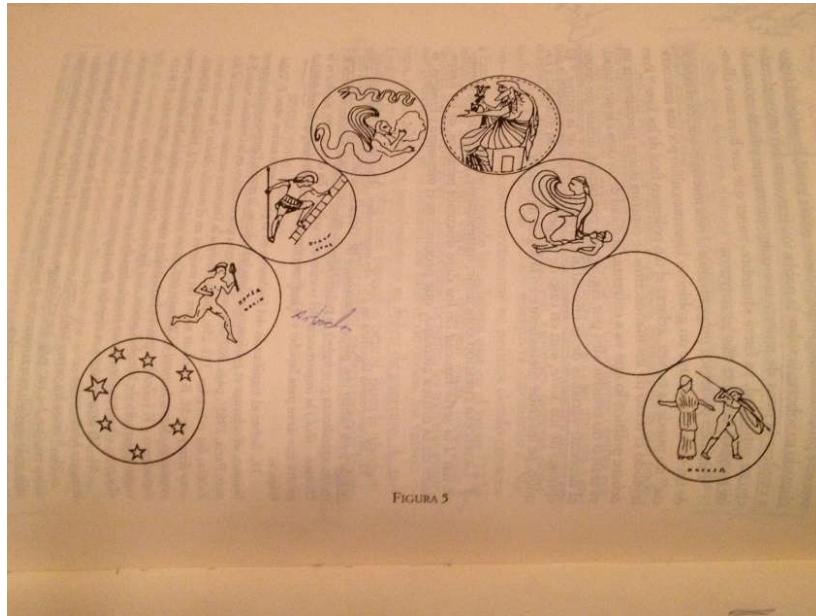


Fig. 3 “Emblemas dos sete escudos”. Ilustrações no texto de V.Naquet (P.32).



Fig. 4 “Eteoclo ou Capaneu escalando a torre de Tebas”. 340 a.C (P. 35).



Fig. 5 “Zeus contra Tifão”.Hídria calcídica de figuras negras 540 a.C (P.37).



Fig. 6 “O triunfo de Ares”, Antoine Caron. 1570. (P.38).



Fig. 7 “Cadmó e a Serpente”. Cratera de Pesto. 350 a.C. (P.48).



Fig. 8 “Ares, Afrodite e o Amor”. Piero di Cósimo. 1505. (P.48).



Fig. 9 “Sacrifício Taurino”. Ilustração de John Flaxman. (P.49).

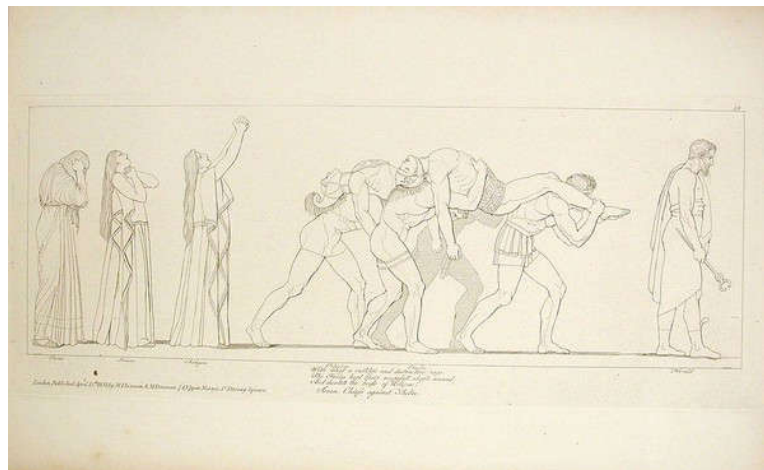


Fig. 10 “Morte dos irmãos Labdácidas”. Ilustração de John Flaxman. (P.51).



Fig.11 “Orion e Ártemis”. Poussin, 1658. (P.79).

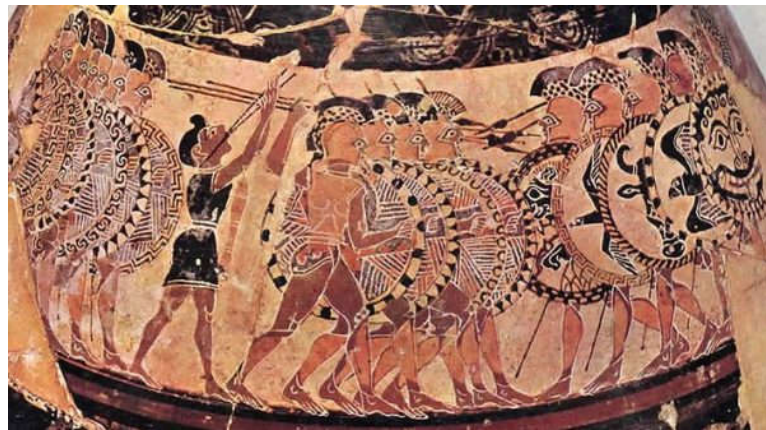


Fig. 12 “Hoplitas marcham para o combate”. Olpe proto-coríntio 650 a.C. (P.86).



Fig.13 “O Sacrificio de Ifigenia”. Cratera Apuliana. Cerámica, 370 a. C. (P.90).



Fig. 14 “O sacrificio de Ifigênia”. M. Cacoyannis. Film, 1977. (P.91).



Fig. 15 “Morte de Agamenon”. Cratera Ática -470/ -460 (P.94).

3 CAPÍTULO SEGUNDO

3.0 SOBRE O DIREITO DE GUERRA: HEGEL PENSADOR DO DIREITO NATURAL DAS GENTES.

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar como bienestar de un Estado *particular* en su interés y condición determinados y en las circunstancias externas igualmente peculiares que acompañan a la relación particular de los tratados, así como la finalidad en la relación con otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y tratados no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar realmente ultrajado o amenazado en su *particularidad determinada*²¹⁴.

3.1 INTRODUÇÃO

Havíamos observado no artigo: “*Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural*”²¹⁵, análises éticas e estéticas sobre o que é a ideia hegeliana de ***Eticidade Absoluta***, ideia fundada no mundo heroico-arcaico da obra *Oresteia* de Ésquilo.

No mundo caótico da *Oresteia*, os crimes de sangue sucedem-se continuamente; crimes motivados pelos desejos entrelaçados de vingança e de justiça e que são representados nas ações trágicas dos personagens. No decorrer dos acontecimentos da obra, no entanto, será produzida uma sentença judicial racional que resolverá o conflito ético mediante uma *conciliação sábia e justa* para ambas as partes; partes, essas, representadas por Orestes e as Eumênides. Por intermédio da racionalidade da instituição humana de Areópago - instituição que segue os fundamentos da sabedoria ética ensinada por *Palas Athenas* - será atingida, pela primeira vez, a conciliação entre entes litigantes por intermédio de uma resolução judicial objetiva, ditada no intuito de que fosse essencialmente justa. A instauração de um processo judicial permitiu, às partes contrapostas, uma argumentação *de iure* perante um terceiro ente objetivo e imparcial, **o Estado ético**, que fez, a partir de disputa jurídica, a *mediação orgânica* da *justiça* de maneira *institucional e legal* a fim de produzir com suas sentenças o *bem*

214 FD (§ 337). Edición de Carlos Díaz.

215 DN, edição brasileira, pp. 97-98-99.

comum para os membros da sociedade. A ideia que perpassa as três partes da obra é a de *justiça cívica*, que, no desenlace da peça *As Eumênides*, apresentará seu refinamento conceitual mais elaborado no momento final da *reconciliação ética*.

A *Oresteia* tem no seu cerne o conflito armado da guerra de Troia que é conflagrado quando o príncipe Páris comete uma “injúria” no palácio Átrida ao raptar a rainha Helena e provocar, com esse ato hostil de guerra, o movimento de duas potências éticas soberanas: Hélade e Troia. Após esse acontecimento, o chefe do exército pan-helênico, Agamenon, declara como legítima a invasão militar à Troia, atribuindo a essa ação a ideia de *guerra justa*; ou seja, um direito que se legitimava como vingança militar devido à calúnia cometida com o rapto traiçoeiro da rainha Helena:

Agamenon: [...] hemos vengado el rapto con castigo que ha superado todas las medidas. Pero solo una mujer, una ciudad entera por el argivo monstruo fue arrasada – la cría del caballo, hueste armada con escudos que diera enorme brinco al caer de las Pléyades, saltando por encima del muro, y cual león, hasta hartarse lamió sangre de reyes²¹⁶.

A declaração militar de Agamenon, por sua vez, procura reiterar o patriotismo dos soldados helenos, vencedores da contenda contra os frígios que durou dez anos e que, no final, resultou no retorno triunfante do exército argivo de volta as suas fronteiras.

Após findada a guerra, porém, uma nova desonra surge no palácio Átrida. A rainha Clitemnestra planejou, por longo tempo, uma vingança mortal contra o rei Agamenon em razão do sacrifício sangrento executado contra sua própria filha, Ifigênia. A cruenta vingança é perpetrada sem remorso por ela, assassinando traiçoeiramente o próprio esposo. Esse ato criminoso, contudo, não sacia a sede de vingança familiar, pois novos ressentimentos dolorosos emergem violentamente nas personalidades de seus dois outros filhos: Orestes e Elektra. As novas vinganças desatam-se a partir das mãos de Orestes, justiceiro do pai, que assassina sem contemplação sua própria mãe.

No desenlace dessa trama, nas *Eumênides*, a deusa Atena fundará o primeiro tribunal constituído integralmente por nobres cidadãos que, por sua vez, prestam-lhe juramento de acordo com as normas e costumes da cidade, instaurando, assim, e pela primeira vez, um devido processo judiciário - ouvindo testemunhas, coletando provas, e escutando as argumentações *jurídico-retóricas* das partes litigantes; para que, no fim, o Tribunal prescreva a sentença em concordância com a razão e a justiça de Atenas.

A criação do Tribunal de Areópago é o momento fundacional da *Oresteia*, no qual o *absoluto* conceitual do que é a *Eticidade grega* constitui-se como Instituição pública. Hegel expõe esta interpretação nas suas obras: *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural* (1802-1803), e nos *Cursos de Estética* (1818-1829); obras nas quais a unidade conceitual de *eticidade absoluta* contém tanto o momento da *colisão trágica* das *potências éticas* (singular/universal), como o momento resolutivo da unidade da *reconciliação trágica*.

Martin Thibodeau, leitor sistemático do pensamento de Hegel sobre a tragédia grega, encontra nas anotações do *Direito Natural* sobre a tragédia *Eumênides* o conflito político fundamental que existe na eticidade como um todo, entre a universalidade do estado e os indivíduos que nele habitam:

Hegel develops and presents his tragic conception of absolute ethical life or *absolute Sittlichkeit* on an examination of the work that represents the third and last part of the *Oresteia* trilogy. Concentrating his remarks on the trial of Orestes, on the trial that constitutes the subject matter of the *Eumenides*, he tries to demonstrate that this work presented on the scene of tragic theater the solution to the fundamental political problem *par excellence*, which is the relationship between the universal and particular, between the whole and its parts or between the state and the individuals. [...] in the Athenian city, reveals the terms of a true reunification, a true reconciliation between the conflictual oppositions. For Hegel, the *Eumenides* by Aeschylus shows the solution for what he considers to be the “absolute conflict” that opposes universality and particularity, the whole and its parts, the state and the individuals, and which, according to him constitutes the essence of ethical life and political life or the *absolute Sittlichkeit*²¹⁷.

No juízo de Orestes, o conflito absoluto entre *universalidade* e *particularidade* é resolvido mediante a racionalidade da reconciliação e da reunificação das potências éticas conflitantes dentro do espaço público do tribunal de Aerópago, que, com o ditame da sentença, constitui a eticidade absoluta (*absolute Sittlichkeit*).

No tribunal, Orestes toma consciência e reconhece perante os magistrados ser o executor do atroz crime, mas tem na sua defesa o deus Apolo, que, em condição de testemunha qualificada, reconhece ante os juízes que foi ele mesmo quem instigou e ordenou a Orestes, via mandato de um oráculo, vingar a morte de seu pai, Agamenon, com o assassinio dos responsáveis, dentre eles, da própria mãe de Orestes, Clitemnestra. Do outro lado do juri estão as deusas filhas da noite, as Eríneas, que exigem aos magistrados que o culpado do crime seja

217 Martin Thibodeau. *Hegel and Greek Tragedy*. Published by Lexington Books. U.S.A, 2013. P.57 [grifo do autor].

exemplarmente castigado pelo ato horrórico do matricídio que abala todas as estruturas éticas da família grega.

Hegel apresenta-nos em suas reflexões que o conflito trágico nas *Eumênides* se expressa no dualismo das partes contrapostas no juízo, uma vez que elas são *momentos* da eticidade que entram em *colisão* com seus direitos. Porém, no momento da *totalidade* ética, que aparece a todo instante, cada vez que se prescreve uma *sentença judicial* do tribunal guiado racionalmente por *Palas Athena*, a *reconciliação ética* é produzida, notadamente, mediante a repartição da justiça para ambas as partes. É desse modo que a reconciliação dos momentos éticos da universalidade, de um lado, e da singularidade, de outro, representados pelas deusas Eumênides e por Orestes, encontra uma resolução através do reconhecimento recíproco e da aceitação da sentença judicial; sentença que constitui o fundamento da *eticidade absoluta* dentro da Polis grega que, nas suas leis, costumes e instituições internas, cria os mecanismos cívicos para solucionar e reconciliar interesses contrapostos da sua sociedade política.

Porém, essa forma *pacífica e institucional* de resolver conflitos entre potências éticas internas (que se contrapõem uma nos interesses da outra) não será contemplada por Hegel como a única forma efetivamente racional para solucionar as colisões entre potências éticas externas. Segundo os fundamentos do *Direito Natural das Gentes*, os *estados soberanos* têm o *direito* de fazer *guerra (jus ad bellum)*, contanto que as demais formas pacíficas de Diplomacia e de Tratados internacionais não consigam assegurar a paz internacional entre as eticidades independentes, desencadeando, assim, tipos de resoluções militares para os conflitos ético-políticos mais dolorosos entre estados independentes e soberanos.

O direito internacional ou *direito das gentes*, tem criado mecanismos para suspender provisoriamente as guerras, mediante o estabelecimento de tribunais internacionais, arbitragens, mediações, etc. Contudo, como veremos nas reflexões *filosófico-políticas* de Hegel, nenhuma dessas instâncias é realmente efetiva para extinguir as guerras, já que essas instituições são meramente contingentes e temporais; isso porque não há na história mundial um pretor internacional ou um superestado internacional capaz de legislar universalmente para todas as nações e possuir o poder coativo necessário para impedir a realizações de guerras. É sabido no direito internacional que nenhum estado soberano é capaz de sujeitar-se a outro segundo uma

legislação que lhe seja exterior sem que isso venha a comprometer suas capacidades autônomas, inclusive em situações de conflito armado.

No conhecimento sobre o *Direito das Gentes*, Hegel, ao contrário de Kant, não acredita que a política internacional deva ser pensada como um *ideal realizável* de Paz Perpétua, *ideal* que para Kant é atingível mediante o emprego de *mecanismos contratualistas* próprios do direito internacional público, como são: a) *foedus pacificum*; b) *pactum pacis*:

Sin embargo, la razón, desde el trono del más alto poder moral legislador, condena totalmente la guerra como vía legal y, por el contrario, hace de la condición de paz un deber inmediato, que por cierto, no puede ser ni instaurado ni garantizado sin un contrato entre los pueblos. Por tanto, tiene que haber una federación de un tipo especial, que podemos llamar *federación de paz*, que se distinguiría del *pacto de paz* en que buscaría poner fin no simplemente a una guerra, sino a *todas* las guerras para siempre²¹⁸.

A federação de paz kantiana seria constituída por intermédio de um pacto de paz entre estados soberanos; esse poder político “contratualista” permitiria juntar e uniformizar vontades soberanas dentro de um congresso inclusivo e universal a todas as nações. Dessa maneira, mediante o *cumprimento moral* das cláusulas pactuadas por cada estado federado, chegar-se-ia, gradativa e civilizadamente, à extinção de todas as guerras e à almejada paz:

[...] sólo por la mediación de tal congreso puede realizarse la idea de un derecho público de gentes –que es menester establecer– para resolver los conflictos de un modo civil, digamos por un proceso y no de una forma bárbara (como los salvajes), es decir, mediante la guerra²¹⁹.

A ideia kantiana do *direito público de gentes* é uma concepção filosófica destinada a promover a paz internacional entre os estados de modo civilizado. A selvageria e a barbárie manifestas nas guerras entre nações seriam suprimidas pela paz racional, duradoura e de direito positivo, resultantes do respeito conjunto aos tratados internacionais. Kant acreditava no ideal iluminista de que o *direito público de gentes* forneceria suporte à realização plena de uma confederação cosmopolita de estados, a qual seria capaz de conduzir as nações, gradativamente, à paz perpétua. Porém, tanto a história moderna quanto a contemporânea demonstraram que esse

218 Immanuel Kant “*Hacia la Paz Perpetua. Un proyecto filosófico. –Segundo artículo definitivo*”. Traducción de Macarena Marey y Juliana Udi. Editorial: Universidad nacional de Quilmes – prometeo libros-, argentina, 2007. Pp. 60-61.

219 Immanuel Kant. *La Metafísica de las Costumbres § 61*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid, 2008. P. 191.

projeto é politicamente irrealizável no contexto internacional, pois ele procura resolver as guerras mediante a utilização de mecanismos tão previsíveis, contingentes e frágeis, como são: 1) o respeito efetivo dos tratados internacionais; 2) a força da conciliação; 3) e a arbitragem reconhecida nessa Confederação de Estados.

Para Hegel, os mecanismos modernos do *direito das gentes* kantiano são *estritamente formais e impotentes na sua realização*. Segundo esse filósofo, o poder do *direito das gentes* reside na *soberania* de cada estado-nação, e o *reconhecimento*²²⁰ desta soberania surge a partir do *estado de natureza* em que se encontram e no qual produzem suas relações políticas e militares de guerra e de paz. Por isso, o reconhecimento da soberania não pode ser unicamente formal, mediante tratados internacionais, por exemplo; eis aqui o problema essencial do qual sofrem as contínuas *violações dos tratados internacionais*; assim, esse formalismo contratualista também se expressa, de modo político, na inoperância *executiva-institucional* de uma intitulada *vontade universal* da comunidade internacional, presente numa confederação de estados soberanos, seja esta chamada de Santa Alianza, ONU, UE, UNASUL, OEA, etc.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel escreve sobre as debilidades contratualistas das instituições e das leis do direito público das gentes:

El principio fundamental del *derecho de gentes*, como *universal* que debe valer en sí y para sí entre Estados, a diferencia del contenido particular de los tratados positivos, es que los *tratados*, en cuanto en ellos descansan las vinculaciones de los Estados entre sí, deben *ser respetados*²²¹. Pero como su relación tiene por principio la soberanía, ellos están entre sí en un estado de naturaleza²²² y sus derechos tienen su *realidad efectiva* no en una voluntad universal constituida en poder por encima de ellos, sino en su voluntad particular. Aquella determinación universal se queda por tanto en un *deber ser* y la situación se convierte en un intercambio de la relación conforme a los tratados y de la abolición de la misma²²³.

220 Sobre os diferentes processos de reconhecimento na eticidade hegeliana, vejam-se os estudos esclarecedores de José Pertille, *O estado racional Hegeliano*. Revista Veritas V.56, N. 3 Porto Alegre, set./dez 2011. Pp. 9-25. <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/9782/7311>); Universalismo e particularismo na eticidade hegeliana. Coleção ANPOF, 2014. Pp. 129-142.

221 “*gehalten werden sollen*”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

222 “Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

223 “Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim *Sollen* und der Zustand wird eine Abwechslung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben.”. Hegel Werke, 2000.

No hay ningún pretor a lo sumo árbitros y mediadores entre los Estados, y esto también sólo de un modo accidental²²⁴, es decir, por voluntad particular. La representación kantiana de una *paz perpetua* mediante una federación de Estados, que arbitraría todo conflicto y que como poder reconocido por cada uno de los Estados individuales obviaría toda discordia y con ello hiciera imposible la decisión por medio de la guerra²²⁵, presupone la *concordia* de los Estados, la cual descansaría en fundamentos y en consideraciones morales, religiosos o de cualquier otra clase, en general siempre en la voluntad soberana particular y por ello seguiría afectada por la contingencia²²⁶.

De acordo com Hegel, o princípio fundamental que constitui o *direito natural das gentes* é universal e vigora em si e para si em todos os estados soberanos; porém, é importante notar que esse princípio não se encontra fundamentado como habitualmente se imagina, senão apenas no cumprimento *formal* dos tratados positivos onde ele tem que ter, além de fundamentação, a exposição do *conteúdo*²²⁷ produzido ao longo do processo da relação soberana entre os estados (ein Verhältnis, das Souveränität zum Prinzip hat); relação que se produz através da autonomia política das decisões de cada nação, as quais se expressam como resultados dos processos de *reconhecimento* entre esses estados e que surgem a partir das ações recíprocas no interior do estado de natureza (*im Naturzustand gegeneinander*) no qual eles se encontram, apresentando, no âmbito internacional, seu resultado final e efetivo²²⁸: os direitos ganhos por uns e perdidos por outros ao longo da história mundial.

As decisões internacionais que competem a cada estado são tomadas pela sua autoridade máxima, seja um presidente, um primeiro-ministro ou um rei; o importante é que cabe a essa *subjetividade individual*²²⁹ dirigir soberanamente as relações internacionais do seu Estado,

224 “Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

225 “als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

226 FD (§ 333). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

227 “Aber diese Berechtigung ist zugleich nur formell und die Forderung dieser Anerkennung des Staats, bloß weil er ein solcher sei, abstrakt; ob er ein so an und für sich Seiendes in der Tat sei, kommt auf seinen Inhalt, Verfassung, Zustand an, und die Anerkennung, als eine Identität beider enthaltend, beruht ebenso auf der Ansicht und dem Willen des anderen”. FD (**§ 331**). Hegel Werke, 2000 [sublinhado nosso].

228 O conceito utilizado por Hegel no § 333 é: *Wirklichkeit*.

229 FD (§§ 320, 321, 322, 323, 329). Hegel Werke, 2000.

*Para um análise detalhado destes parágrafos veja-se especialmente o capítulo III desta tese, onde se exprimem com maior profundidade que aqui, a temática da soberania interna do Estado com o poder do príncipe, hegeliano.

suspendendo – elevando – cancelando “*Aufhebung*”²³⁰ - a efetividade dos *tratados positivos*. Portanto, na visão hegeliana sobre o *direito das gentes*, não há nenhuma vontade universal das nações que tenha poder legítimo sobre si mesmas, nem há nenhum pretor internacional que possa obrigar (pelo direito e pela força) o cumprimento pleno de tais tratados; a única conexão que há entre elas são instâncias de arbitragem e mediação de conflitos, mas de modo *acidental* (*zufälligerweise*). Logo um projeto ideal de paz perpétua é irrealizável na história da humanidade; uma história entremeada tanto pela guerra como pela paz, *fenômenos transitórios* que fazem essencialmente parte dela.

Pelos motivos recém citados, Hegel, nos seus estudos sobre o *direito das gentes*, se distanciará do idealismo abstrato e sensível de seus contemporâneos: Kant, Fries, Savigny, etc., os quais consideravam que o direito internacional moderno é essencialmente um direito humano positivo, assentado em fundamentos *contratualistas*²³¹ das vontades soberanas em procura da paz internacional e da supressão do conflito bélico; motivo que conduz Hegel a aproximar-se de outras abordagens filosóficas a fim de refletir com maior profundidade sobre o direito de guerra (*jus ad bellum*) no *direito das gentes*. Esse direito de guerra outorga aos estados soberanos o poder para solucionar (em última instância e em situações limites e extraordinárias) conflitos internacionais mediante o uso de armas. Hegel retomará os estudos empíricos sobre as relações internacionais trabalhadas por Hugo Grotius²³²; assim, também, retomará, para sua teoria da guerra, as reflexões eruditas dos escolásticos que comentaram juridicamente acerca do direito natural das gentes na *Summa theologiae IIaIIae* de Tomás de Aquino: Francisco de Vitoria,

230 “den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben.”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

231 FD (§ 332): “Die unmittelbare Wirklichkeit, in der die Staaten zueinander sind, besonders sich zu mannigfaltigen Verhältnissen, deren Bestimmung von der beiderseitigen selbständigen Willkür ausgeht und somit die formelle Natur von Verträgen überhaupt hat. Der Stoff dieser Verträge ist jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit als in der bürgerlichen Gesellschaft, [...]”. Hegel Werke, 2000. (sublinhado nosso).

232 “Se observó empíricamente por la experiencia (como hizo por ejemplo **Grotius**) qué es lo que en las relaciones mutuas de naciones rige como derecho [...]”. *Lecciones de la filosofía de la historia*. Traducción de Josep Maria Quintana Cabanas. Editorial Gredos, Madrid, 2010. Pp. 769-770.

** Oportuno ressaltar que, Hugo Grotius, em “*De iure belli ac pacis*” obra de 1625, reconhece haver tomado as noções sobre o direito internacional das “*Relectiones De indis et de iure belli*”, ditadas em 1539 por Francisco de Vitoria, e dialogar com estas. No século XX, os estudiosos do direito internacional moderno: Ernest Nys, James Brown Scott, e Antonio Gomez Robledo, defenderam nas suas traduções sobre as *Relectiones* que o legítimo fundador do *Ius Gentium moderno* é Vitoria e não Grotius.

Francisco Suárez e Juan Solórzano Pereira. Estes pensadores foram assinalados por Hegel nas *Lições sobre a História da Filosofia* como representantes de uma escola teológica extremamente prolixa na qual se refletiu os conceitos doutrinários cristãos como se eles fossem conceitos de filosofia pura:

El estudio de la filosofía escolástica es difícil, ya por el *lenguaje mismo* [...] Poseemos muchas *obras* de los grandes escolásticos, obras casi todas ellas muy extensas y prolijas, lo que hace de su estudio una faena nada fácil; además, estas obras son más formales cuanto más posteriores [...] La filosofía escolástica es, por tanto, esencialmente teología y esta *teología es directamente filosofía* [...] El tema esencial y único de la teología como teoría de lo divino, es la naturaleza de Dios; y este contenido es, por su naturaleza, esencialmente especulativo, por lo cual los teólogos que de él se ocupen tienen que ser necesariamente filósofos. La ciencia de Dios es única y exclusivamente filosofía. Por eso la filosofía y la teología se consideran aquí, muy justamente, como una y la misma cosa [...] ²³³.

Embora muitas vezes não se queira reconhecer relações conceituais entre a filosofia escolástica e a filosofia hegeliana em virtude dos distanciamentos existentes entre os fundamentos católicos e protestantes, essas relações conceituais existem e são variadas em diferentes áreas de pesquisa. Nas próximas páginas analisaremos duas: uma curta, de caráter metafísico, e outra extensa, de natureza política. Esse percurso tem no seu propósito demonstrar a existência dessas relações que, por seu turno, deverão ilustrar uma noção mais perspicua de *direito de guerra*.

Cabe então, aqui, trazer à luz um fato filosófico que é importante para descobrir a origem da *linguagem especulativa* que utilizou metafisicamente Hegel a fim de compreender a *natureza conceitual de Deus*. Nosso autor viu o florescimento ²³⁴ dessa linguagem nas meditações sobre a essência divina, presentes nas obras de Santo Anselmo: *Monologium* e *Proslogium*. Mediante as reflexões teológico filosóficas desses trabalhos, o monge elaborou argumentos e provas para encadear a razão com a evidência absoluta da verdade.

A linguagem especulativa de Santo Anselmo assenta-se na meditação lógica e religiosa da existência de Deus mediante o emprego de um argumento *a priori*. Na sua obra *Monologium*, na

233 *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III – La Escolastica*. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial fondo de cultura económica. México, 2002. Pp. 105-106.

234 “Por primera vez uno de los grandes filósofos escolásticos, Anselmo de Canterbury, este gran pensador especulativo, ha llegado a formar esta representación [de Dios]”. Hegel G.W.F. *Lecciones sobre Filosofía de Religión*. P. 259.

primeira meditação — *De Divinitatis essentia* – Santo Anselmo empreende uma conversação interior com sua *consciência religiosa*, na qual vivencia, na solidão da clausura monástica, os procedimentos lógico-formais do intelecto, que pensa o ser de Deus como representação conceitual da essência, da substância e da natureza. Um Ser Superior que se faz cognoscível para os homens somente por seus atributos (bondade, excelência, superioridade, etc.), porém não se faz cognoscível na profundidade²³⁵ da sua verdadeira essência, velada à inteligência humana. Assim, no *Proslogium*, o ser de Deus transcende os limites da compreensão humana, que só pode conhecê-lo imperfeitamente mediante crenças, sentimentos, e pelo discernimento intelectual de que não pode existir algo acima do qual não se possa imaginar nada maior; e que, além disso, este algo superior é por si mesmo uma *Causa* única, independente e primeira que produz os outros seres do mundo, principalmente através dos seus atributos de “excelência e onipotência absoluta”²³⁶, existindo, portanto, um ente supremo que é por si mesmo é verdadeiro, e com conteúdo conceitual e representacional claramente determinado:

Existe, por tanto, verdaderamente un ser por encima del cual no podemos levantar otro, y de tal manera que no se le puede siquiera pensar como no existente; este ser eres tú, ¡oh Dios, Señor nuestro! Existes, pues, ¡oh Señor Dios mío!, y tan verdaderamente, que no es siquiera posible pensarte como no existente, y con razón. Porque si una inteligencia pudiese concebir algo que fuese mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador y vendría a ser su juez, lo que es absurdo. Por lo demás, todo excepto tú, puede por el pensamiento ser supuesto no existir. A ti solo, entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el más alto grado²³⁷.

A importância filosófica do argumento ontológico de Santo Anselmo sobre a existência de Deus é reconhecida e validada por Hegel; todavia, ele considera a falta de uma autorreflexão “dialética especulativa pura” na linguagem empregada pelo filósofo escolástico sobre o conceito de *racional de absoluto*; isso porque a linguagem da meditação anselmiana apresenta o pensar

235 “No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender”. San Anselmo. *Proslogium*. Version española de P. Olivares, O.S.B., y J. Alameda, O.S.B. Textos seleccionados por Clemente Fernandez, S.I. Edición de la BAC Madrid, 1979. P.70. [sublinhado nosso].

236 “Que la nada sea, pues, algo o que no lo sea, en cualquier caso es evidente que todo lo que es hecho es hecho de alguna cosa [...] De ahí que lo que no era nada viene a ser algo, y el ser por excelencia es a su vez esa nada que lo engendra todo”. San Anselmo. *Monologium*, p. 54.

237 San Anselmo. *Proslogium*, p. 73.

especulativo como um pensar *simplesmente subjetivo* que não pode penetrar de maneira alguma a profundidade objetiva do *Ser* de Deus. Segundo Hegel, Santo Anselmo compreende a verdade do ser supremo somente de *forma imperfeita* – como expressa o próprio Santo Anselmo na sua alocução do *Proslogium*. Entretanto, na forma hegeliana do *pensar dialético especulativo puro*, é apresentado o movimento *racional* que produz o pensar especulativo por si mesmo, como sendo um *pensar* do conteúdo do *absoluto*, cujo *ser* e o *pensar* em Deus desenvolvem-se reciprocamente como uma identidade *autoconsciente* do Conceito - racionalmente ilimitado, realizado efetivamente no mundo como uma existência espiritual fenomenologicamente objetiva:

Este verdadero contenido, la unidad del ser y el pensar, es, por tanto indudablemente el verdadero contenido; pero como [San] Anselmo sólo lo tiene presente bajo la forma del entendimiento [...] Es cierto que Dios sería imperfecto si fuese simplemente pensamiento y no encerrase también la determinación del ser. Sin embargo, en relación con Dios no debemos considerar al pensamiento, en modo alguno, como algo puramente subjetivo; el pensamiento aquí es el pensamiento absoluto, puro, por lo cual debemos atribuirle también la determinación del ser. Y, a la inversa, si Dios fuese solamente ser, si no se concibiese como conciencia de sí mismo, no sería Dios, es decir, un pensamiento que se piensa²³⁸.

Da mesma forma, se diferenciará sutilmente a relação conceitual entre: direito das gentes, da filosofia política escolástica (*direito natural, secundum quid*²³⁹), e direito natural ou *filosofia*

238 Hegel G.W.F. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía – Tomo III*, p. 127.

239 Francisco de Vitoria o mais notável professor da escola de Salamanca, realizou inovadores e profundos comentários nas suas *Relecciones teológicas à Summa theologiae* de Santo Tomás. Os comentários de Vitoria sobre a posição que ocupa o *ius gentium* nos direitos: natural, divino, e positivo, de acordo com as reflexões determinadas na *Summa theologiae*, apresentam uma originalidade intelectual que não simplesmente reconstruem com precisão intelectual os argumentos tomistas, senão também apresentam saídas originais e racionais para os paradoxos não resolvidos e conceitualmente vagos na *Summa theologiae*. Vitoria distingue com maior clareza o direito natural em *stricto senso* e em *secundum quid*, distinção sutil mas não claramente evidente que aparecia nas diferenças conceituais da lallae qq.90-97 com a llallae qq.57-59 da *Summa theologica*. Sobre o *direito das gentes*, Vitoria reconhece a condição de ser direito natural *secundum quid*, mas inclui a condição de que o *ius gentium* é um direito fundado no *consenso voluntario* dos povos, pelo qual é também um direito positivo surgido da racionalidade humana: “Vitoria considers that the *ius gentium* belong to the latter category. Basically, he follows the distinction given by Aquinas between natural right *per se* and natural right *secundum quid*. Vitoria also emphasizes that the *ratio* on which *ius gentium* is based does not consist of a natural equality, because it does not regard justice *per se*, insofar as the latter derives from the essence either of the good concerned or of the relation originated by them. The foundations of the agreement that *ius gentium* supposes lie in a consensus derived from a human statement established by reasoning. Following Thomas, Vitoria does not consider *ius gentium* as a natural right *stricto senso*. However, between these two authors there is a difference in the ultimate *ratio* of *ius gentium*. For Thomas, the *ius gentium* is a natural right *secundum quid* because of its dependence on a rational consideration of the

do direito, no pensamento de Hegel. Nos próximos subtítulos se apresentará a noção escolástica da escola de Salamanca sobre o *direito das gentes* e, especificamente, sobre o *direito de guerra* nos pensamentos dos filósofos: Vitoria e Solórzano Pereira. Ambos autores escolásticos do período barroco elaboraram argumentos de natureza filosófica, política, jurídica e religiosa para fundamentar aquilo que seria, em determinadas circunstâncias excepcionais, o direito soberano dos estados para realizar *guerras justas* e procurar a paz e a segurança mediante condições de *legitimidade* e *legalidade* internacionais. Posteriormente, faremos uma apresentação tanto das aproximações como dos distanciamentos conceituais entre Hegel e os filósofos escolásticos em questão acerca dos conceitos de *direito de guerra no ius gentium*.

3.2 SOBRE O DIREITO DE GUERRA EM VITORIA, SOLÓRZANO PEREIRA E HEGEL

Introdução

Neste subtítulo será apresentado um estudo de *filosofia política comparada* sobre o pensamento de três autores eruditos na temática da guerra justa internacional, nos séculos XVI-XVII e XIX. O objetivo principal é produzir uma discussão filosófica entre *escolasticismo barroco* e *hegelianismo* sobre o conceito de guerra dentro do direito internacional, em sentido geral como o *direito à guerra justa (iustum bellum)*. Isto se insere na tradição da doutrina escolástica do *direito das gentes* (direito natural *secundum aliquid -ius gentium*), que é a moldura conceitual que apanha, em sentido amplo, os pensamentos destes três filósofos do direito internacional moderno.

Os escolásticos barrocos, Francisco de Vitoria e Juan de Solórzano Pereira, pensadores do período colonial nas Índias Ocidentais, conferiram fundamentações teóricas ao Reino da Espanha, no intuito de legitimar e outorgar status legal e internacional às atividades diplomáticas e militares da Espanha no novo mundo com a declaração de *guerra justa “iustum bellum”* aos

ends. Vitoria does not ignore this condition, but he establishes the foundation of *ius gentium* in the human consensus attained by all peoples, and that is the reason why he places it within positive law”. Paula Oliveira e Silva. *The Sixteenth-century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in some Iberian Commentaries on Summa Theologicae IIallae q.57 a.3: Contradictions or Paradigmatic Shift?*. Article published in *Right and Nature and the First and Second Scholasticism*. Brepol 2014, Belgium. P. 168.

reinos absolutistas indígenas. A fim de que os princípios naturais e civis do *direito das gentes* passassem a vigorar politicamente para os povos do mundo recém descoberto, e no âmbito espiritual em que a tolerância religiosa fosse possível, o desenvolvimento teórico desses pensadores permitiu a pregação da religião cristã-católica de forma livre em terras governadas por senhores infiéis e pagãos.

Francisco de Vitoria foi atento ao demonstrar na sua “Relección I de los Indios recientemente descubiertos²⁴⁰” os conflitos essenciais das relações internacionais entre espanhóis e indígenas. Os espanhóis estariam em situações excepcionais de risco e hostilidade devido às injúrias cometidas pelos indígenas contra os princípios do *ius gentium*, o que levou os conquistadores à necessidade de utilizar o direito legítimo (*licitum bellum*) de realizar guerras defensivas contra as contínuas *violações* do *direito das gentes* por parte dos governantes indígenas; tais como: a) o não respeito das *vidas* de embaixadores, religiosos, comerciantes, etc.; b) o impedimento à comunicação entre seres humanos, não permitindo que os espanhóis entrassem em contato com os homens do novo mundo; c) o bloqueio a qualquer tipo de relações comerciais entre povos, forma de troca e, também, forma preventiva de realização de guerras entre povos e poder econômico para assegurar a paz; d) limitação do livre trânsito de pessoas, violando assim o direito natural e o direito divino; e) impedimento com a violência à pregação livre e tolerante da religião cristã; f) realização de sacrifícios humanos de vítimas indefensas desrespeitando seus direitos enquanto seres humanos, etc.

Seguindo o método especulativo do pensamento de Tomás de Aquino, Vitoria considera que a causa de uma guerra justa origina-se a partir das injúrias proferidas e realizadas por um agressor (moral ou físico) contra um povo soberano; uma vez que é violado o *direito* (natural e civil) *das gentes*, se faz obrigatório a utilização do direito de guerra no intuito de conservar a segurança e a paz nacional:

Se prueba. Porque la causa de la guerra justa es rechazar y vengar una injuria, como queda dicho siguiendo a Santo Tomás; pero los bárbaros, negando el derecho de gentes a los españoles, les hacen injuria, luego si es necesaria la guerra para adquirir su derecho pueden licitamente hacerla. Pero debe notarse que, como dichos bárbaros sean por naturaleza medrosos [...] movidos por este temor se lanzan a expulsar o matar a los

240 Cf. Francisco de Vitoria. *Relección I de los Indios recientemente descubiertos – terceira parte*. Introdução de Antonio Gómez Robledo. Editorial Porrúa, México, 2007. Pp. 58-70.

españoles, les es ciertamente lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse y guardando la moderación de una justa defensa [...] ²⁴¹.

Nessa passagem, Vitória sustenta que a causa para declarar uma guerra justa deve ser vingar e rejeitar, com o uso da força, uma grave injúria; no caso concreto, analisado na *Relectio Prior*, a injúria é cometida pelos indígenas americanos negando os fundamentos essenciais do direito das gentes aos espanhóis, razão pela qual os ibéricos tiveram que empreender guerras a fim de readquirir seus direitos de maneira lícita, seguindo o *jus ad bellum*.

Vitória e Solórzano Pereira não descuidaram dos argumentos filosóficos, políticos, jurídicos e religiosos para caracterizar, de maneira erudita, aquilo que seria a *guerra justa* ²⁴² e suas *situações de legitimidade e legalidade*, levando a termo suas fundamentações, para fazer compreender, racionalmente, quando e por que se tornaria necessário a um Estado intervir militarmente num conflito armado, o qual não apresenta nenhuma forma de resolução pacífica. Afinal, é através de uma guerra justa que se pode retomar, mais tarde, a uma nova situação de paz entre estados.

Em determinados momentos, a situação transitória de guerra permite repelir, legal e legitimamente, qualquer agressão ou mal exterior que for provocado por um estado inimigo, soterrando o bem interior de outro estado, e prejudicando, assim, diretamente a vida cotidiana dos cidadãos e suas liberdades manifestas na segurança e na identidade cultural, política e religiosa de um povo civilizado cristão. Portanto, ambos os pensadores enxergam a situação de guerra como algo que é real, empírico e existente no mundo; ela está irremediavelmente presente ao longo da história da humanidade desde as suas origens. A partir daí, as repúblicas cristãs deverão saber

²⁴¹ Cf. Francisco de Vitoria. *Relección I de los Indios recientemente descubiertos – tercera parte*. Introducción de Antonio Gómez Robledo. Editorial Porrúa, México, 2007. P. 63.

²⁴² A primeira acepção filosófica de *guerra justa* podemos encontrá-la na antiguidade clássica em Aristóteles, quem fornece a esta de *Naturalidade* e de *Poder aquisitivo* para aqueles homens políticos intrépidos que conquistam e caçam a homens bárbaros e selvagens: “Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre. De modo que también el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que la caza es una parte suya. Y ésta debe practicarse frente a los animales salvajes y frente a aquellos hombres que, si bien han nacido para ser gobernados, se niegan a ello, en la convicción de que esa guerra es justa por naturaleza.” *Política – Libro I, 8 (1256 b)*. Alianza editorial, Madrid, 2010. P.59. No texto grego da *Política* veja-se o *Livro I, 8 (1256 b21-26)*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1256b>. Acessado no dia 6 de novembro de 2016.

como conduzir a guerra de maneira justa e, igualmente, como findá-la, procurando sempre a paz, a segurança, e, principalmente, como saírem *vitoriosos* (no âmbito jurídico, militar, político e religioso) dos conflitos armados. No que diz respeito ao domínio religioso, as batalhas testam e provam, periodicamente, a disposição espiritual das civilizações²⁴³, que se enfrentam em função das relações internacionais.

O *direito de um estado soberano* — de declarar e empreender uma guerra justa contra outro estado ou outros estados — para Vitoria, Solórzano e Hegel, emana da *inteira potestade autônoma*, autoridade principesca ou consular-republicana de um estado livre. Nessa base, após avaliar o governo de um Estado particular, essa tem a função de decidir com *sabedoria*²⁴⁴ *prática* qual a gravidade das injúrias cometidas pelo Estado ou pelos Estados agressores. Assim, uma república soberana pode vir a decidir operar estratégias diplomáticas e militares mais idôneas para salvaguardar, no contexto internacional, a existência de seu *bem-estar* público; bem que é o mais próprio ou substancial de cada Estado, sendo esta uma entidade independente e soberana no contexto internacional, e que age e se comporta, fundamentalmente, seguindo a lei suprema que é seu próprio bem-estar público:

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar en cuanto Estado *particular* en su interés y situación determinados y en las circunstancias externas igualmente propias, juntamente con la relación particular de los tratados; el gobierno es por tanto una *sabiduría particular*, no la providencia universal (cf. § 324 nota), así como la finalidad en la relación con otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y de los tratados no son un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente ofendido o amenazado en *su particularidad determinada*. [...] el bienestar de un Estado tiene una justificación completamente distinta de la del bienestar del individuo, y que la

243 Esse tipo de *realismo político*, que se eleva sobre preconceitos simples, sejam eles éticos, políticos, religiosos e morais, permite compreender de forma mais aprofundada os conflitos políticos presentes nas relações internacionais entre estados nos termos do direito moderno das gentes. Igualmente, ele permite a abertura da discussão filosófica com outros autores mais próximos a nós no tempo, como, por exemplo, G.W. F. Hegel, o grande pensador racionalista do estado moderno e que reflete sobre a existência do fenômeno da guerra na história da vida ética (*Sittlichkeit*). Cf. G. W. F. HEGEL, *Filosofia do Direito*, São Leopoldo, RS, UNISINOS, 2010, §§ 321 - 340, com especial atenção o papel da “disposição política” (*politische Gesinnung*) da “individualidade substancial” dos cidadãos (*substantielle Individualität*) nos conflitos armados modernos.

244 FD (§ 337): “ [...] die Regierung ist somit eine *besondere Weisheit*, nicht die allgemeine Vorsehung (vgl. § 324 Anm.) - so wie der Zweck im Verhältnisse zu anderen Staaten und das Prinzip für die Gerechtigkeit der Kriege und Traktate nicht ein allgemeiner (philanthropischer) Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in *seiner bestimmten Besonderheit* ist.”. Hegel Werke, 2000.

sustancia ética, el Estado, tiene su existencia (Dasein), es decir su derecho, inmediatamente en su existencia (Existenz) no abstracta sino concreta [...] ²⁴⁵.

O *bem-estar público* é uma noção cuja conotação assemelha-se às noções de *bem da saúde pública* e *bem da utilidade pública*, que aparecem nos escritos políticos dos escolásticos. Sabe-se que o bem considerado como a *saúde pública* da comunidade política é uma noção que vem da tradição cristã de Agostinho, a que promove entre os cristãos, discursivamente, a *defesa militar do Estado* face às agressões e injúrias estrangeiras:

[...]; sed quia sciebat eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores iniuriarum suarum, sed salutis publicae defensores eis: Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat uobis stipendium uestrum (Luc 3,14) ²⁴⁶.

Como os escolásticos da tradição cristã de Santo Agostinho, Hegel aproxima-se conceitualmente à noção clássica de *salutis publicae* e reinterpreta-a modernamente na sua ideia *der sittlichen Gesundheit der Völker*; analisando que, no momento ético da guerra (*der sittliche Moment des Krieges* ²⁴⁷), os cidadãos de um estado particular têm de ser sacudidos e estremecidos integralmente das suas vidas ordinárias para que se tornarem defensores do espírito público, seguindo obedientemente às ordens necessárias e extraordinárias do seu governo, mantendo, assim, saudável e viva a eticidade pública com suas deliberações:

Para no dejarlos arraigar y fijarse rígidamente en ese aislamiento, con el que el todo se desmoronaría y el espíritu se disiparía, el gobierno tiene que estremecerlos de cuando en cuando en su interior por medio de la guerra, tiene que herir y trastornar así el orden que ellos se han organizado y el derecho de autonomía, mientras que a los individuos que ahondándose en ello arrancan del todo y aspiran a un inviolable *ser-para-sí* y la seguridad de la persona, al imponerles ese trabajo (Arbeit), les hace sentir que es su señor, la muerte (ihren Herrn, den Tod). ²⁴⁸

245 FD (§ 337). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, 2010.

246 Cf. AGUSTÍN, *Escritos antimaniqu coastos – Contra Fausto*, in: AGUSTÍN, *Obras completas*, traducción Pio de Luis, Madrid: BAC, Tomo XXXI, 1993, XXII, 74, p. 604-605.

247 FD (§ 324). Tradução de: Paulo Meneses [...]. Editora Unisinos, São Leopoldo – Brasil, 2010.

248 *Phänomenologie des Geistes* – “Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib”. Hegel Werke, 2000. Página 393 – da primeira edição de 1807. FE em espanhol, p. 537.

Na situação de guerra, o governo deve agir, incansavelmente, como um vento que remove, com força extrema a vitalidade, águas inertes que, de outra forma, apodreceriam²⁴⁹ na estagnação absoluta. A quietude asfixiante das águas elimina a saúde pública dos Estados mediante a permanência em apegos singulares, imediatos e unilaterais dos cidadãos nas suas vidas exclusivamente privadas, onde velam, ordinária e unicamente, pela satisfação dos seus interesses particulares, incapazes de perceber a importância da saúde pública para suas próprias vidas.

Assim, por outro lado, o *bem-estar público*, considerado dentro da noção clássica de *utilidade pública*, foi retomada por nossos três filósofos a partir da tradição romano-pagã, de Cícero, que vê na utilidade pública o fim superior da vida em comunidade, em que a pátria, a qual pertence cada cidadão, exige deles o máximo esforço, vigor, engenho, inteligência, ânimo, etc., para a realização e a preservação do bem comum ou “coisa pública” (*res publica*):

Neque enim hac nos patria lege genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta exspectaret a nobis ac tantum modo nostris ipsa commodis serviens tutum per fugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum, sed ut plurimas et maximas nostri animi, ingenii, consilii partis ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur tantumque nobis in nostrum privatum usum, quantum ipsi superesse posset, remitteret²⁵⁰.

Nesse sentido, a categoria de *bem público* expressa a forma mais concreta na qual os cidadãos podem exercer diariamente as suas liberdades, tanto privadas como públicas, através da proteção do direito e das instituições do estado.

Com a intenção de capturar, com maior sutileza intelectual e precisão, as conexões e rupturas categoriais e as distinções de raciocínios que se expressam nas linguagens políticas de Vitoria, Solórzano Pereira, e Hegel, no presente capítulo, se almeja aprofundar as posições convergentes e as posições divergentes sobre o *direito de guerra*; por semelhante modo, quer-se comparar o sentido conceitual escolástico de Vitoria e Solórzano Pereira com o sentido

249 “[...] como o movimento dos ventos preserva os mares da putrefação na qual uma calma duradoura os extinguiria, como o faria para os povos uma paz duradoura, *a fortiori*, uma paz perpétua”. ***Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural***. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. Edições Loyola, São Paulo, 2007, p 84.

250 Cf. Marco Túlio CÍCERO, *De la República*, edição bilíngue, Cidade de México: Editora Universidade Autónoma de México, 2010, p. 5.

conceitual-idealista de Hegel sobre o *direito de guerra* mediante os *atributos* que lhe seriam próprios, a saber:

(a) O mando soberano dos príncipes ou cabeças do Estado (ou das repúblicas), em assuntos de guerra²⁵¹.

(b) A autonomia internacional plena dos Estados nacionais ou repúblicas para declarar a guerra e a paz²⁵².

(c) A distinção dos conflitos armados em justos, injustos, defensivos, ofensivos e de conquista²⁵³, segundo as classificações dos princípios do direito das gentes, do direito natural e do direito divino.

(d) As causas da guerra justa: injúria²⁵⁴ à honra, injúria física, atos de guerra.

(e) As obrigações internacionais dos Estados: respeito às embaixadas e a todas as formas de comunicação entre povos; liberdade das repúblicas ou principados para realizar o exercício pleno do comércio exterior; livre trânsito de pessoas por todos os territórios do mundo (fonte do *Direito Divino*); reconhecimento dos direitos de acolhida, hospedagem e residência a pessoas

251 FD (§ 329): “Seine Richtung nach außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subjekt ist. Sein Verhältnis zu anderen fällt daher in die *fürstliche Gewalt*, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte usf. zu unterhalten, Krieg und Frieden und andere Traktate zu schließen”. Hegel Werke, 2000.

252 FD (§ 338): “Darin, daß die Staaten sich als solche gegenseitig anerkennen, bleibt *auch im Kriege*, dem Zustande der Rechtlosigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit, ein *Band*, in welchem sie an und für sich seiend füreinander gelten, so daß im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist. Er enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten [...]”. Hegel Werke, 2000.

253 FD (§ 326): Zwiste der Staaten miteinander können irgendeine *besondere* Seite ihres Verhältnisses zum Gegenstand haben; für diese Zwiste hat auch der *besondere*, der Verteidigung des Staates gewidmete Teil seine Hauptbestimmung. Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem inneren Leben in sich nach außen gerissen ist, so geht damit der Verteidigungskrieg in Eroberungskrieg über”. Hegel Werke, 2000.

254 FD (§ 337): “Überdem kann der Staat als Geistiges überhaupt nicht dabei stehenbleiben, bloß die *Wirklichkeit* der Verletzung beachten zu wollen, sondern es kommt die *Vorstellung* von einer solchen als einer von einem andern Staate drohenden *Gefahr* mit dem Herauf- und Hinabgehen an größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten, Vermutungen der Absichten usf. als Ursache von Zwisten hinzu”. Hegel Werke, 2000.

estrangeiras; não agressão direta e injustificada contra a vida privada²⁵⁵ dos cidadãos de um povo com o qual se luta contingentemente.

(f) Os usos, os costumes, os tratados e as leis internacionais pertencentes à esfera jurídica do *ius gentium*²⁵⁶ e que são necessariamente compartilhados por todos os reinos ou repúblicas em ordem global (*res publica est pars totus orbis*), sendo, as situações políticas de guerra justa, contempladas especialmente dentro do ordenamento jurídico internacional.

Esses *atributos* citados darão conformação ao núcleo conceitual das fundamentações sobre a guerra justa em Francisco de Vitoria, Juan Solórzano Pereira e G.W.F. Hegel; de modo que serão estudados comparativamente a partir das obras *De indis recenter inventis relectio posterior*²⁵⁷ (Vitoria); *De Indiarum iure, Liber II (De acquisitione Indiarum, capítulos: iv, vi-ix*²⁵⁸) (Solórzano Pereira); *Grundlinien der Philosophie des Rechts. B. Das äußere Staatsrecht* (Hegel).

255 FD (§ 338): “[...] der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist. Er enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektiert, und überhaupt, daß er nicht gegen die inneren Institutionen und das friedliche Familien- und Privatleben, nicht gegen die Privatpersonen geführt werde”. Hegele Werke, 2000.

256 FD (§ 333): “Der Grundsatz des *Völkerrechts*, als des *allgemeinen*, an und für sich zwischen den Staaten gelten sollenden Rechts, zum Unterschiede von dem besonderen Inhalt der positiven Traktate, ist, daß die *Traktate*, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegeneinander beruhen, *gehalten werden* sollen. Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*. Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim *Sollen*, und der Zustand wird eine Abwechslung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben”. Hegele werke, 2000.

257 Essa *Relectio*, ditada em 1539, tem uma primeira edição em 1557 (de Jacobus Boyerius). Um exemplar não estudado se encontra registrado no catálogo do reconhecido bolivianista Josep María BARNADAS, *Bibliotheca Boliviana Antiqua*, Sucre: Fundación Cultural del Banco central de Bolivia, 2008, pp. 62 e 65, bem como um exemplar da segunda edição (de Alfonsus Muñoz), publicada em 1565.

258 A obra *De Indiarum iure* terminou de ser redigida em 1626, último ano de permanência de Juan Solórzano Pereira no vice-reinado do Peru, com residência na cidade de Charcas (hoje Sucre), na atual Bolívia. Juan Solórzano Pereira foi Ouvidor da Real Audiência de Charcas, designado por seus dotes como jurisconsulto e por seus vínculos familiares com a cidade; afinal, a sua mãe e a sua esposa (Clara Paniagua de Loaysa) nasceram naquela vila colonial. O primeiro tomo do *De Indiarum iure* foi publicado em Madri em 1628, e o segundo tomo em 1639.

3.3 ESTUDO COMPARADO SOBRE O DIREITO DE GUERRA NA *DE INDIS RECENTER INVENTIS RELECTIO POSTERIOR* –F. VITORIA-; NO *DE INDIARUM IURE* –J. SOLÓRZANO.P-; E NA GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS. B. DAS ÄÜBERE STAATSRECHT –G.W.F. HEGEL-

Francisco de Vitoria inicia sua exposição sobre o direito de guerra na *Relectio posterior*, apresentando pontualmente quatro questões centrais que tratarão sobre o direito dos espanhóis para guerrear contra os “bárbaros” indígenas. A primeira questão determina se é lícito aos cristãos fazerem guerra; a segunda, especifica a quem reside a autoridade para declarar e fazer a guerra; a terceira, define os limites da guerra justa, determinando quais podem e devem ser as causas consideradas; finalmente, a quarta, indaga sobre os atos lícitos contra os inimigos na situação de guerra justa. Dessas quatro questões temáticas²⁵⁹, no presente capítulo, será analisada especificamente a primeira, isto é, sobre a licitude da guerra; tema, esse, que leva a uma concepção a respeito do direito à guerra justa.

O primeiro tópico tratado por Vitoria é o da polêmica religiosa sobre a licitude ou não de os cristãos irem à guerra. Vitoria primeiramente apresenta as passagens bíblicas que proibiriam aos cristãos empreenderem batalhas e de que tanto Fausto (maniqueu)²⁶⁰ quanto Lutero²⁶¹ se

259 Cf. Francisco de VITORIA, *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*, p. 417. (A Photographic reproduction of Simon’s edition of 1696).

260 Juan Solórzano Pereira compartilha plenamente do argumento de Vitoria *contra* os maniqueus e os luteranos, que não aceitam em nenhuma hipótese a existência de causas para declarar uma guerra justa, seja ela sustentada pelo direito natural, pelo direito divino ou pelo direito civil contratual: “Etenim licet damnemus et explodamos, ut re ipsa damnamus et explodimos manichaeorum haeresim a lutheranis renovatam, qui ob nullam causam bellum etiam adversus turcas, haereticos et alios fidei hostes inferre licere affirmarunt, quam evidentibus rationibus et testimoniis convincunt Alfonsus a Castro, Sebastianus Medices, Conradus Lancellotus, Antonius Rubeus [...]”.cf. Juan SOLÓRZANO PEREIRA, *De Indiarum iure– Liber II: De acquisitione Indiarum*, Madrid: Editora CSIC, 1999, p. 196.

261 Francisco de Vitoria analisa, na sua *De indis recenter inventis relectio posterior* ou *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*, aqueles argumentos religiosos e políticos apresentados, segundo ele, pelos luteranos e anteriormente pelos maniqueus, que teriam proibido, em qualquer situação política, fazer uma guerra ou produzir um levantamento armado de uma nação contra outras nações. Os argumentos desses não contemplariam com a devida profundidade política, segundo Vitoria, as situações extremas, que surgem de atos hostis e de atos belicistas realizados pelos inimigos externos de uma república e que trazem consequências diretas para a estabilidade do *ius gentium* com

serviram no intuito de questionar a participação dos cristãos em qualquer guerra – passagens tais como: Romanos 12. V. 19 (Vulgata), Mateus 5. V.39, Mateus 26. V.52 e Lucas 6. V.29. Em contrariedade a isso, Vitoria responde à questão com um primeiro raciocínio²⁶² que o levará a uma conclusão assentada nos costumes católicos (tal como na opinião de doutores como Agostinho na obra *Cidade de Deus*²⁶³ e Tomás de Aquino na sua *Summa theologiae Ila-IIae*²⁶⁴) de que existem *circunstancias necesarias* em que é possível aos cristãos empreender guerras justas e legítimas. Por exemplo, é permissível empreender batalhas contra os “bárbaros” que, por seus costumes violentos, injustos e incivilizados, inflamam conflitos; sobretudo em razão das injúrias que cometem, uma vez que não respeitam a paz, a vida, a liberdade, o comércio, a segurança e a religião que regem a vida dos estados civilizados ocidentais. Segundo a alegada concepção dos doutores da igreja, os cristãos deveriam empreender guerras em determinadas

as liberdades públicas e privadas de uma comunidade humana no seu conjunto e finalmente para a segurança pública do mesmo estado. Ao agir ativamente, de acordo com o seu direito soberano de fazer a guerra (*ius belli*), uma república cristã pode operar militarmente a defesa legítima e legal face a injúrias e agressões violentas, recebidas de um ou de vários estados estrangeiros. O direito público internacional ou “direito das gentes” (*ius gentium*) reconhece, na sua legislação internacional e nos seus costumes políticos, o direito de guerra de um estado que tenha sido agredido, isto é, de que ele defenda a sua integridade territorial e jurisdição política. Já no âmbito da reflexão religiosa sobre a guerra, Francisco de Vitoria expressa o seu respeito pelos usos mais antigos da Igreja Católica, especialmente pelos usos que foram instaurados e refletidos cuidadosamente por autoridades tais como Agostinho, Ambrósio, Tomás de Aquino: “Posset videri quod omnino bella sint interdicta Christianis, prohibitum enim videtur eis se defendere, iuxta illud: “Non vos defendentes, carissimi, sed date locum irae”; et Dominus in Evangelio: “Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram” et “Ego dico vobis non resistere malo” et “Omnes qui acceperint gladium gladio peribunt” [...]. In contrarium est sententia omnium doctorum et usus receptus in Ecclesia. Pro quaestionis explicatione notandum quod, licet inter catholicos satis conveniat de hac re, Lutherus tamen, qui nihil incontaminatum reliquit, negat Christianis etiam adversus Turcas licere arma sumere, innixus tum locis Scripturae supra positus, tu metiam quod, si Turcae invadant christianitatem, illa est voluntas Dei, cui resistere non licet”. Cf. Francisco de VITORIA, *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*, ed. James Brown SCOTT, Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington, 1917, p. 418 (A Photographic reproduction of Simon’s edition of 1696).

262 Id. *ibid.* p. 418.

263 Cf. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, ed. Salvador ANTUÑANO, Madrid: Editora Tecnos, 2010, Capítulo XIX, p. 407 ss.

264 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, II-II (a) Cuestión 40. (1-4), p. 337-342.

circunstâncias de *risco extremo* a si, sendo, assim, necessárias à subsistência da religião e dos Estados e “justas” pelo comando da autoridade suprema de Deus²⁶⁵.

Francisco de Vitoria conclui seu argumento enfaticamente afirmando que é lícito, sim, a participação de Estados cristãos em conflitos bélicos²⁶⁶. Essa conclusão é extraída das reflexões de Santo Agostinho apresentadas nos escritos *Contra Faustum manichaeum*, onde Agostinho estipula que as ordens de Deus devem ser acatadas com obrigatoriedade, pois o Senhor sabe quando e quem deve executar a guerra contra os inimigos de um povo para atingir a paz. A ordem para ir à guerra pode ser dada pela autoridade de Deus ou por uma autoridade cujo poder legítimo é derivado de Deus, tal como aconteceu com a liderança de Moisés na guerra contra os egípcios:

El obedecer a la orden de Dios que conoce cuándo, a quiénes permite o manda algo, que conviene hacer o sufrir a cada uno, no se extrañe o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, igual que tampoco Dios se mostraba cruel al ordenarlas, sino que daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos [...] Con frecuencia, por mandato ya de Dios, ya de otro legítimo poder, los buenos emprenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho tales vicios [...] más como sabía que al hacer todo eso en el servicio a las armas no eran homicidas sino servidores de la ley ni vengadores de las injurias sufridas por ellos sino defensores de la salud pública [...] Lo que sí interesa es el motivo y bajo qué autoridad los hombres emprenden la guerra. Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y salvación común. En cambio, la guerra que se emprende bajo la autoridad de Dios, no es lícito dudar que sea justo aceptarla para atemorizar, o aplastar o subyugar la soberbia de los mortales [...] Reinaron aquí, pues los patriarcas y los profetas, para mostrar que estos reinos los otorga y los quita Dios; no reinaron aquí los apóstoles y los mártires para manifestar que hay que desear más bien el reino de los cielos. Aquellos llevaron a cabo guerras, como reyes que eran, para que se viera que tales victorias eran otorgadas por voluntad de Dios; estos al no ofrecer resistencia fueron asesinados, para enseñar que era una victoria mejor el perder la vida por la fe en la verdad²⁶⁷.

Os argumentos apresentados por Santo Agostinho no seu *escrito antimaniqueo* (*Contra Fausto*, Livro XXII, subtítulos 74, 75 e 76), são cruciais a toda tradição cristã católica sobre o

265 “Bellum autem, quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi dubitare faz non est uel ad terrendam uel ad obterendam uel ad subiugandam mortalium superbiam, quando ne illud quidem, quod humana cupidate geritur, non solum incorruptibili Deo [...]”. AGUSTÍN, *Escritos antimaniqueos – Contra Fausto*, in: AGUSTÍN, *op. cit.*, p. 605-606.

266 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*, p. 419 (A Photographic reproduction of Simon’s edition of 1696).

267 Cf. AGUSTÍN, *Escritos antimaniqueos – Contra Fausto: XXII, 74*, p. 604; *XXII, 75*, p. 605-606; *XXII, 76*, p. 608-609.

tema da *guerra justa*. Nesses três subtítulos, são apresentados (tal como vemos na citação de acima) três mandamentos que regulamenta a guerra considerada *justa*: 1) mando de Deus; 2) autoridade legítima do príncipe; 3) guia político-espiritual de patriarcas, mártires, profetas e apóstolos cristãos. Vitoria retomou as ideias de Agostinho, que, por sua vez, interpretou as palavras de João Batista no Evangelho de Lucas (3.14), quando se dirigiu a soldados proibindo-os de ferir e cometer injúrias – sob pena de se tornarem passíveis de reação violenta. Disso se deduz que, se a religião cristã tivesse proscrito totalmente as guerras, então teria de aconselhar os soldados a abandonarem completamente as armas; antes, assim insiste Vitoria, *o conselho é o de que os soldados não maltratem aos vencidos*, contentando-se com o seu soldo.

Juan Solórzano Pereira compartilha da conclusão de Vitoria relativa à possível licitude da guerra por parte de entidades políticas cristãs. Ele, assim, entende que pode haver uma declaração de guerra justa dos espanhóis aos indígenas do Novo Mundo, os quais, alegadamente, injuriaram, em ocasiões diversas, os princípios e os valores religiosos, humanos e políticos civilizados, assentados no direito divino, no direito natural e no *ius gentium*²⁶⁸. Como é sabido, esses direitos regiam a vida das nações europeias desde a antiguidade; a autoridade do império romano, mesmo quando a religião cristã fora promovida pelos imperadores Constantino e Justiniano, organizou, juridicamente, a vida dos povos europeus segundo as regras do direito *civil* e do direito das *gentes*.

O “encontro” dos espanhóis com os indígenas do Novo Mundo, de certo modo, foi mais um desencontro do que um “encontro” de valores civilizatórios, uma vez que o *ius gentium*, por exemplo, sendo o direito que deveria ter regido as relações dos europeus com os indígenas, era absolutamente desconhecido ou não reconhecido pelos indígenas; afinal, poder-se-ia alegar que, esses últimos, desde o início, não permitiram o estabelecimento lícito de representação de

268 “El *ius gentium* al estar fundado de manera principal en el derecho natural y en ocasiones en el consenso humano, legitima el uso de la fuerza hacia aquella nación que viole las instituciones del *ius gentium* con el fin de que vuelvan a ser restablecidas. El uso legítimo de la fuerza es la guerra justa: una institución de derecho natural fundado en el derecho natural a la conservación que poseen los seres humanos como individuos y como ciudadanos. Entramos a la teoría Vitoriana de la guerra justa. Conviene puntualizar que, ayer como hoy, siendo la guerra un instrumento legítimo de los Estados para la restitución de la “paz y la seguridad” enajenada por las acciones de otro Estado, para Francisco de Vitoria es un recurso de “necesidad extrema” y del que solo cabe hacer uso una vez que se han agotado todas las vías de resolución pacífica”. Ángel Poncela González. *Filosofía del Derecho en sentido pragmático: Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. Article published in *Right and Nature and the First and Second Scholasticism*. Brepol 2014, Belgium. P. 147.

embaixadores, sacrificando²⁶⁹ os primeiros representantes políticos, espanhóis e portugueses, com a prática ritual da antropofagia. Semelhantemente, o comércio internacional com os indígenas não foi viável, fossem esses índios do caribe, chiriguanos, chichimecas, incas, maias, etc., uma vez que não foi possível desenvolver, nos primeiros períodos, aquela forma preventiva e eficaz de conter um conflito (armado) entre povos distintos. Com efeito, mostrou-se impossível a pregação livre da fé cristã²⁷⁰, desnudando o fato de que os diversos povos indígenas não tinham instaurado dentro das suas civilizações os valores da tolerância religiosa. Em muitas ocasiões, ganhou-se conhecimento de que foram sacrificados os missionários ou os pregadores cristãos, devido à selvageria e brutalidade²⁷¹ dos seus captos.

Por essas causas, Solórzano Pereira apela às tradições jurídicas e cristãs para legitimar e legalizar o justo título da conquista espanhola mediante a definição e justificação da guerra justa²⁷² contra os denominados bárbaros do Novo Mundo. Diante das normas e dos costumes do

269 A prática religiosa e militar dos *sacrificios humanos* era um costume generalizado entre vários povos indígenas das Américas Central e da América do Sul. José de ACOSTA no seu famoso livro: *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas, y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios (Capítulos XIX, XX e XXI)*, Impreso em Sevilla, Juan de Leon 1590, pp. 348-356. Versão digitalizada em: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8652.html>, e, <http://www.iberamericadigital.net/BDPI/>. Explicita os *detalhes ritualísticos* dos distintos tipos de sacrificios humanos realizados no Peru e no México, no período pré-colombiano. Os rituais em questão incluíam sacrificios de crianças, de cativos de guerra, de estrangeiros considerados hostis, etc., tanto em tempos de guerras quanto em tempos de festividades religiosas e civis, tais como o “Racaxipe” e o “Valiztli”.

270 “*Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros [...] Porque si tienen derecho de peregrinar por aquellos lugares y comerciar con sus gentes, pueden también enseñar la verdad a los que quieran oír; mucho más tratándose de lo concerniente a la salvación y felicidad que de lo que atañe a cualquier outra humana disciplina [...] porque son prójimos, como se há dicho arriba; pero a cada uno confió Dios el cuidado de su prójimo; luego toca a los cristianos instruir em las cosas divinas a aquellos que las ignoran*”. Francisco de Vitoria. *Relección Primera –De los Indios recién descubiertos, Tercera Parte acápite 9*. Editorial Porrúa, México, 2007. Pp.64-65. (sublinhado nosso).

271 As opiniões de Juan Solórzano Pereira sobre a ferocidade e a brutalidade dos índios americanos se devem a diversos livros influentes na Espanha da época, de autores como João Botero, Antônio de Herrera, José de Acosta, Agostinho d’Ávila, João de Torquemada e Jerônimo Benzoni; e também aos códices ilustrados, Tudela, Laud, Magliabechiano, do século XVI.

272 No tocante à guerra justa, **Francisco Suárez** (mestre de Juan Solórzano Pereira em Salamanca), in: *De legibus– IV- De iure gentium*, Madrid: C.S.I.C., 1973, Parte II – 19, p. 134 (linhas 10-13), escreve suas reflexões dentro de uma linha estritamente jurista sobre a legalidade do direito de guerra e as sanções e reparações que se exigem do Estado infrator no *ius gentium*: “Lo mismo pienso del derecho de guerra. Parece pertenecer propiamente al derecho de gentes en cuanto se basa en el poder que tiene el

ius gentium, e da licitude de os cristãos participarem em uma guerra justa, Solórzano Pereira fundamenta, em seu *De Indiarum iure*, a guerra de conquista da seguinte maneira:

[...] nos tamen, qui illud tantum iustum et legitimum iudicamus quod iure, legibus et ratione ex omni sui parte subsistit, nullatenus volumus huius Novi Orbis imperium ob solam acquisitionem bellicam, de qua ultimo loco tractavimus, regibus nostris asserere, nisi prius eadem bella iuste, legitime indis inferri potuisse probaverimus²⁷³.

Para esse filósofo, o título de domínio das Índias Ocidentais só pode ser derivada do que é legítimo, justo, legal e racional – ou seja, a partir de argumentos probatórios. Os reis espanhóis têm o direito ao domínio dos novos reinos e vice-reinos porque declararam, de maneira justa e legítima, as guerras de conquista contra os indígenas bárbaros americanos. Assim, Solórzano Pereira, seguindo uma classificação originalmente dada por José de Acosta, divide os povos americanos em três classes, segundo graus de civilização e de educação; ele reconhece o direito da monarquia espanhola de aquisição dos territórios e dos Estados dos povos indígenas de segunda e terceira classes. Assim, seria legítima a reivindicação da administração dos territórios americanos pela coroa espanhola, tendo por fundamento a guerra justa desencadeada em razão das injúrias cometidas pelos habitantes do continente (com seu grau de barbarismo e violência) quando da descoberta dos seus territórios²⁷⁴.

No período da conquista militar espanhola, os soldados da coroa mostraram nas batalhas, segundo os cronistas, valentia, coragem e disposição à vitória contra guerreiros bem treinados, experimentados e superiores em número – incas, maias, astecas. Esses últimos eram considerados, devido aos seus desenvolvimentos políticos, militares e religiosos, pertencentes a uma segunda classe civilizatória: não eram plenamente selvagens e desprovidos de qualquer Estado e autoridade, mas também não eram plenamente civilizados, porque não tinham desenvolvido, com adequada racionalidade, governos com leis e instituições bem estruturadas em suas cidades, nem tinham suprimido dos seus costumes religiosos e políticos os sacrifícios

Estado o la monarquía para imponer castigos o sanciones y exigir reparaciones por injurias que le ha inferido otro Estado”.

273 Cf. Juan SOLÓRZANO PEREIRA, *De Indiarum iure– Liber II: De acquisitione Indiarum*, Caput VI, p. 196.

274 Id. *ibid.*, Caput VI, p. 334: “Ergo ubi semel haec indorum et hispanorum respublica iuncta esse coepit et ad christianum et vere politicum vivendi modum institui, induci etiam oportuit et debuit ut illi a nobis, non vero nos ab illis gubernaremur; cum indi omnes, ut diximus, non solum tertiae verum etiam secundae classis[...]”.

humanos, a servidão laboral e a feroz crueldade aplicada contra os inimigos capturados em guerra:

Et insignis illius numquamque satis laudati ducis Ferdinandi Cortesii, qui exigua valde militum manu tot nobiles victorias saepissime reportavit et tandem maximum illum Mexicani imperii monarcham Motezumam tercentis et amplius suorum millibus stipatum intra propriam urbem prostravit et in vincula coniecit totiusque imperii summa pari brevitae ac felicitate potitus fuit. Quod ídem in hoc Peruano Regno strenuo alteri duci Francisco Pizarro cum Atahualpa supremo eius dominatore apud Chacamarcam contigisse comperimus, de quibus et similibus aliis eventibus pleni sunt libri Petri Martyris, Petri Ciezae, Gomarae, Oveti, Ioannis Metelli, Levini Apollonii, Antonii de Herrera, Garcilasi Incae et aliorum [...]”²⁷⁵.

Perante ferozes inimigos, o exército espanhol de cristãos fiéis levava, nas incursões militares da conquista dos reinos do Novo Mundo, os emblemas do apóstolo São Tiago²⁷⁶ e dos anjos da milícia celestial²⁷⁷, que foram a fortaleza espiritual e militar das campanhas em períodos de avanço e retrocesso dos domínios territoriais coloniais. As representações desses guerreiros

²⁷⁵ *Ibid.*, Caput VI, p. 136.

²⁷⁶ Iconografia Virreinal do Perú e da Audiência de Charcas sobre o Apóstolo São Tiago, nos séculos XVII-XVIII (Anexo Fig. 9). A finais do século XVI teve no virreinato do Perú a rebelião religiosa de “Taqui Onqoy” dos indígenas contra os espanhóis, tropas do Inca Manco II tinham cercado Cuzco e o exército espanhol estava refugiado em Sunturhuasi. Conta a história que: “[los españoles] invocaban a su patrono Santiago mientras que los indígenas los perseguían con flechas incendiarias. En este preciso instante, estalló una tormenta que apagó las llamas. Los indígenas reconocieron en la tempestad al dios Illapa, mientras que los españoles atribuyeron su victoria a Santiago y a la Virgen María (María de la Victoria). A partir de entonces, Santiago y el dios de los rayos se confundieron. La antigua representación de Illapa como serpiente de fuego desapareció, salvo en el arte textil; fue remplazada por la imagen de Santiago, a veces como vencedor de los indígenas pero más a menudo como un simple apóstol sobre un caballo blanco”. C.f Teresa Gisbert. “*El elemento indígena en el arte colonial*”, artigo publicado no livro de José de Mesa FIGUEROA y Norma CAMPOS (curadoria), *El retorno de los Ángeles. Barroco de las Cumbres de Bolivia*, La Paz: Unión Latina, 2006. P. 120.

²⁷⁷ Sobre a representação iconográfica dos anjos da milícia celestial, o renomado pintor sevilhano Francisco Pacheco (1564-1644) escreveu no seu tratado “*El arte de la pintura. Su antigüedad y grandeza*”, as seguintes dicas estéticas para reconhecê-los: “Suele suceder que los ángeles tomen el atuendo de capitán, soldado en armas, viajero peregrino, guía o pastor, guardián y ejecutor de la justicia divina, embajador o mensajero portador de buenas nuevas [...] El color blanco corresponde a su inocencia y pureza; llevan sobre la túnica el cinturón mantenido por lujosas hebillas sembradas de pedras preciosas, signos de su prontitud para servir al Señor e indicio de su castidad”. Citado por Édouard Pommier no seu artigo: “*El ángel desde el génesis hasta Bossuet*”, no livro de: Cf. José de Mesa FIGUEROA y Norma CAMPOS (curadoria), *El retorno de los Ángeles. Barroco de las Cumbres de Bolivia*, La Paz: Unión Latina, 2006. P. 39.

celestiais com arcabuzes²⁷⁸ e vestimentas completas de nobres soldados espanhóis da época, acompanharam os exércitos da coroa ao longo das campanhas de conquista. Com efeito, esses guerreiros celestes eram reverenciados em função do apoio que concediam nas batalhas cruciais, a partir do que os combatentes erguiam igrejas e capelas, como forma de agradecimento, nos mais recônditos lugares onde se desenvolveram combates importantes. Esses aspectos constam nas imagens dos anjos “arcabuzeiros”(Fig. 1-2-3-4-5-6-7-8); anjos portadores de atributos e hierarquias militares, e que aparecerão nas igrejas de *Calamarca*²⁷⁹, *Carabuco*, *Peñas*, *San Martín*, na *Potosi* do século XVII; século em que Solórzano Pereira escreveu seus textos sobre guerra a poucos quilômetros daqueles lugares religiosos:

Et similiter certum est auxilia caelitus missa in eisdem bellis frequentissime intervenisse. Nam Divus Iacobus Hispanie nostrae gloriosissimus fidissimusque patronus [...] Sic etiam multoties in his Indiis Occidentalibus visus est non minori cura dimicare pro nostris valde a barbaris oppressis et in maximo periculo constitutis ense, quem manu gestabat, adversus eos acerrime movens et illorum animis ingentem terrorem[...]”²⁸⁰.

278 “El fusil y el gran sombrero de plumas, tomados de los pertrechos de los señores colonos, indican que pertenecen a la iglesia militante y abren fuego para repandir la fe católica. Tanto más sorprendente es, pues, ver a estos mosqueteros disfrazados de donceles o, por qué no decirlo, de doncellas [...] Zapatos con hebilla, medias de seda, nudos de cintas em la rodilla, levita bordada, orgía de puños y de cabujones: el perfecto disfraz del lechuguino. Lujo aristocrático, arrogancia guerrera, propaganda religiosa, afeminamiento, dandismo; no ha habido outro alarde de contrastes que haya proclamado com tanto brillo la esencia misma del angelismo, esa *coincidentia oppositorum*, signo de la divinidad triunfante [...]”. C.f. Dominique Fernandez. “*Donceles y Soldados*”, artigo publicado no livro de José de Mesa FIGUEROA y Norma CAMPOS (curadoria), *El retorno de los Ángeles. Barroco de las Cumbres de Bolivia*, La Paz: Unión Latina, 2006. P. 42. Anexo 2, Anjos arcabuzeros século XVII, iconografia criada pelo Mestre de Calamarca e baseada no escrito sobre os anjos de Dionisio Aeropagita e tratados militares do século XVII (Fig.1-2-3-4-5-6-7-8).

279 “[...] las series angélicas y de determinados ángeles como protectores y propulsores espirituales del Imperio Español de los siglos XVI-XVII, explican de alguna manera la abundancia de éstos ejemplos angélicos; mas curiosa aún es la presencia de las compañías de ángeles militares o “arcabuceros”, no conocidas en la iconografía europea y que aparecen en el siglo XVII em la región andina. La compañía de “Arcabuceros de Calamarca” pueblo situado a 60 km. de La Paz en Bolivia, formado por 10 ángeles con nombres curiosos como “Osiel dei” y “Laeiel Dei” constituyeron la primera serie conocida y hasta hoy son el prototipo del género “Ángeles Arcabuceros”[...]. Cf. José de Mesa. *La Pintura Virreinal en la Bolivia Andina siglos XVI-XVIII*. artigo publicado no livro de José de Mesa FIGUEROA y Norma CAMPOS (curadoria), *El retorno de los Ángeles. Barroco de las Cumbres de Bolivia*, La Paz: Unión Latina, 2006. P. 108. (sublinhado nosso).

280 Cf. Juan SOLÓRZANO PEREIRA, *De Indiarum iure– Liber II: De acquisitione Indiarum*, Caput VI, p. 136. (Anexo fig. 10, detalhe da capa do livro).

Retomando e detalhando a concepção religiosa e jurídico-política sobre o direito de guerra dos espanhóis contra os indígenas americanos, Solórzano Pereira resgata a Francisco de Vitoria, na *Relectio posterior* (*De iure belli*), onde se apresentam outras provas que determinam a licitude e a justiça da guerra. Além da argumentação já examinada – sobre a licitude moral de cristãos participarem em conflitos bélicos e praticarem guerra –, Francisco de Vitoria apresenta sete provas que completam estruturalmente a sua teoria: (2) é lícito aos cristãos fazer uso de espadas e armas contra inimigos exteriores, como se depreende das Escrituras Sagradas, em diversas passagens²⁸¹. (3) A guerra ganha licitude a partir da lei natural, e isso desde os relatos escriturísticos do Gênesis, em que se reconhece a luta justa de Abraão contra quatro reis. Por semelhante modo, na lei escrita se tem também os exemplos de lutas justas de Davi e dos Macabeus²⁸². (4) Em quarto lugar, prova-se a licitude da guerra ofensiva, sempre que reivindica satisfação pela injúria recebida²⁸³. (5) Os inimigos que tentaram ou fizeram uma injúria devem receber represálias imediatas e proporcionais, para que não se motivem a praticar novamente injúrias²⁸⁴. (6) Em sexto lugar, a finalidade da guerra é a paz e a segurança das repúblicas ou dos principados, e essas são obtidas também evitando injúrias dos inimigos e causando-lhes o temor de sofrer uma guerra ofensiva²⁸⁵. (7) Para o bem-estar e a felicidade de todo o mundo, não se pode tolerar tiranos, ladrões e raptos, que cometem injúrias, oprimem e maltratam pessoas inocentes. A guerra ofensiva dos estados governados por líderes políticos prudentes e virtuosos é legítima e justa: é um meio para libertar pessoas inocentes e justas das mãos daqueles que as oprimem²⁸⁶. (8) Finalmente, deve-se enfatizar a autoridade dos santos e homens considerados justos, que não só defenderam a sua pátria com guerras defensivas, mas também vingaram com a guerra ofensiva as injúrias que os inimigos fizeram – novamente, com diversas passagens de prova, tiradas das Escrituras²⁸⁷. Dentre as autoridades cristãs, consta essa mesma atitude em Constantino, Teodósio e outros imperadores cristãos, que empreenderam guerras defensivas e

281 Cf. Francisco de VITORIA, *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*, p. 420. (A Photographic reproduction of Simon's edition of 1696).

282 *Ibid.*, p. 420.

283 “[...] quarto probatur etiam de bello offensivo, i. e., in quo non solum defenduntur aut etiam repetuntur res, sed ubi petitur vindicta pro iniuria accepta”. *Ibid.*, p. 420.

284 *Ibid.*, pp. 420-421.

285 *Ibid.*, p. 421.

286 *Ibid.*, p. 421.

287 *Ibid.*, p. 422.

ofensivas, e esses tinham ótimos conselheiros, a saber, bispos santíssimos e doutíssimos no direito natural, no direito divino e no direito de gentes²⁸⁸.

Hegel se aproxima filosoficamente de F. Vitoria e J. Solórzano Pereira, ao considerar o direito das gentes (*Völkerrecht*) como direito natural, humano e racional. Direito que, para Hegel, é essencialmente um **direito filosófico** (§3 da FD)²⁸⁹, porque nele a ideia científica do direito se desdobra dialética e especulativamente a sua própria configuração conceitual como sendo a coisa mesma do direito (§2 da FD)²⁹⁰, que no seu processo de devir racional produz a prova da sua verdade efetiva no mundo humano (§1 da FD)²⁹¹.

Na visão hegeliana, o direito das gentes (*Völkerrecht*) é um direito filosófico universal, válido racionalmente em si e para si entre os Estados soberanos (§ 333 da FD); direito que outorga a licitude e a legitimidade internacional para que cada Estado possa, perante a irrupção de um conflito armado, fazer o exercício soberano do direito de guerra (*jus ad bellum*) e someter-se às regras do direito que exigem a consciência de estar em guerra (*jus in bello*); regras racionais fundamentais que obrigam a respeitar os canais de diálogo entre os Estados para possibilitar a Paz através do trabalho político das embaixadas. Assim também, o direito das gentes contém o fundamento natural de proibir ataques militares contra instituições civis internas: hospitais, escolas, igrejas, etc., e proibir ataques contra a vida privada e familiar da população civil não combatente:

288 *Ibid.*, p. 422.

289 “Porque el derecho natural o el derecho filosófico es distinto del derecho positivo, sería un gran malentendido trastocar esto convirtiéndolos en contrapuestos y contradictorios entre sí; mas bien aquél se encuentra en relación con éste como las Instituciones lo están con el Pandectas”. FD (§ 3). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010. (sublinhado nosso).

290 “Tiene por lo tanto que desarrollar, a partir del concepto, la *Idea* como aquello que es la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, observar el próprio desarrollo inmanente de la cosa misma. En tanto que parte, tiene un *punto de partida* determinado, que es el *resultado* y la verdad de lo que *precede* y que constituye lo que se denomina su *prueba*”. FD (§ 2). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

291 “La *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *Idea del derecho*, el concepto del derecho y de su realización efectiva. [...] la configuración que el concepto se da en su realización efectiva es, para el conocimiento del *concepto* mismo lo otro de la *forma* de ser sólo como *concepto*: distintos momentos esenciales de la *Idea*”. FD (§ 1). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

[...] la guerra está determinada como algo que debe ser transitorio. Ella contiene por tanto la determinación del derecho de gentes por lo que en ella se mantiene la posibilidad de la paz -así, por ejemplo, los embajadores son respetados- y, en general, que no se dirija contra las instituciones internas y la pacífica vida privada y familiar, ni contra las personas privadas²⁹².

Outro tema *que aproxima* Hegel a Vitoria e Solórzano Pereira tem a ver com a *guerra de conquista* dos cristãos europeus aos infiéis e selvagens indígenas do novo mundo Enquanto povos com menor grau de civilização (segundo a gradação de José de Acosta) foram dominados, em pouco tempo, por exércitos cavaleheirescos espanhóis, portugueses e britânicos, os povos europeus - que no continente americano adquiriram territórios, poderes políticos e econômicos - começaram a instaurar novos valores civilizatórios para os povos indígenas mediante o trabalho formativo espiritual das missões religiosas:

En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. [...] En la América del Sur se há conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores a veces, a sus fuerzas. [...] Las órdenes religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades. Cuando los jesuitas y misioneros católicos quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea (es bien sabido que lograron fundar un Estado en el Paraguay [Las Misiones] y claustros en Méjico y California) fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban – por perezosos que fueran- por respeto a los padres. Construyeron almacenes y educaron a los indígenas en la costumbre de utilizarlos y cuidar provisoriamente del provenir. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños²⁹³.

Sem dúvida, apesar de concordar, nas suas *Lições da Filosofia da História*, com a dominação europeia no novo mundo, Hegel, na *Filosofia do Direito*, se afasta e discorda dos escolásticos da escola de Salamanca a respeito das temáticas centrais de *guerra justa* e, também, sobre a positividade efetiva dos *Tratados* internacionais. Para o filósofo, os estados soberanos procuram seu *bem-estar particular* a todo momento, o qual claramente está definido por seus interesses próprios como sendo estes os valores da sua eticidade nacional no contexto internacional; contexto onde a *astúcia da razão política* é o saber que rege todas as relações entre

292 FD (§ 338). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

293 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Editorial alianza universidad. Madrid, 1982. Pp. 171-172.

estados soberanos. A *razão estatal* ou (*sabedoria particular*) impossibilita a existência de um preceito universal de validade absoluta internacional, seja este moral, religioso²⁹⁴ ou de direito positivo contratual, capaz de expressar, com exatidão racional, as fundamentações universais de uma *guerra justa* entre Estados soberanos; essa declaração, para Hegel, será sempre particular e expressará os interesses e o bem-estar particular de um Estado concreto e histórico. Da mesma forma, os tratados positivos internacionais, nos fatos históricos, dependem unicamente da importância que eles têm para cada Estado soberano e reside exclusivamente neles “respeitá-los ou abandoná-los” dependendo dos seus interesses particulares e não de um ponto de vista moral ou universal filantrópico:

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar en cuanto Estado *particular* en su interés y situación determinados y en las circunstancias externas igualmente propias, juntamente con la relación particular de los tratados; el gobierno es por tanto una *sabiduría particular*, no la providencia universal (cf § 324 nota), así como la finalidad en la relación con otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y de los tratados no son un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar efectivamente ofendido o amenazado en su *particularidad determinada*. [...] el bienestar de un Estado tiene una justificación completamente distinta del bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el estado, tiene su existencia (Dasein), es decir su derecho, inmediatamente en una existencia no abstracta, sino concreta, y que sólo esta existencia concreta, y no uno de los muchos pensamientos generales tenidos por mandamientos morales, puede ser principio de su actuación y comportamiento. La opinión de la presunta ilicitud que la política siempre debe tener en esta presunta oposición se basa mucho más aún en la superficialidad de las representaciones sobre la moralidad, sobre la naturaleza del Estado y de sus relaciones con el punto de vista moral²⁹⁵.

A concepção de guerra justa, para Hegel, depende essencialmente da posição política que um Estado soberano adota, e que considera, por meio das suas máximas autoridades, o que é melhor e mais justo para esse povo. Estado que, em determinado momento da sua história, desconhece como será o desenlace da guerra, já que essa se encontrará integralmente ligada à contingência (*Zufälligkeit*) dos arbítrios, paixões, vícios e virtudes dos seus combatentes. Por outro lado, em relação a visão contratualista e positivista do direito das gentes, Hegel *rompe com os escolásticos* e com os *iluministas modernos*, pois considera que o direito das gentes se aplica dentro do *estado de natureza*, situação viva e *efetiva* da relação entre Estados. Por essa razão,

294 FD (§ 333): “[...] welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souveränen Willen beruhte und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe”. Hegel Werke, 2000.

295 FD (§ 337). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010. ([Sublinhado nosso]).

Hegel pensa que o direito das gentes é efetivo, à medida que os estados particulares articulam, não somente maneiras contratualistas de constituir Tratados e Instituições multilaterais internacionais, como, também, produzem conteúdos concretos entre eles mediante processos diplomáticos de articulação, mediação, determinação e reconhecimento mútuo, a fim de propiciar a constituição de vínculos estáveis – equilíbrios políticos - e atenuar conflitos violentos, próprios do estado de natureza, costume internacional que vive nos sentimentos e nos pensamentos dos soberanos:

El principio fundamental del *derecho de gentes*, como derecho *universal* que debe valer en sí y para sí entre Estados, a diferencia del contenido particular de los tratados positivos, es que los *tratados* en cuanto en ellos descansan las viculaciones de los Estados entre sí, deben *ser respetados*. Pero como su relación tiene por principio la soberanía, ellos están entre sí en un estado de naturaleza y sus derechos tienen su *realidad efectiva* no en una voluntad universal constituida en poder por encima de ellos, sino en su voluntad particular. Aquella determinación se queda por tanto en un *deber ser* y la situación se convierte en un intercambio de la relación conforme a los tratados y de la abolición de la misma. No hay ningún pretor, a lo sumo árbitros y mediadores entre los Estados, y eso también sólo de un modo accidental, es decir, por voluntad particular. [...] hiciera imposible la decisión por medio de la guerra, presupone la *concordia* de los Estados, la cual descansaría en fundamentos y consideraciones morales, religiosos o de cualquier otra clase, en general siempre en la voluntad soberana y por ello seguiría afectada por la contingencia²⁹⁶.

O direito das gentes tem por princípio regulamentar as relações entre Estados soberanos. A vontade particular de cada Estado é o fundamento da sua *liberdade*; assim, cabe a este as decisões de acordar ou abolir tratados internacionais. A efetividade do direito das gentes depende, para Hegel, exclusivamente das vontades soberanas. As tentativas de impor, universal e coercitivamente, instituições e tratados internacionais a todos os estados do mundo é uma imposição jurídica do *dever ser* (abstrato), já que o *ius gentium* surgiu naturalmente como sendo o princípio fundamental de um direito universal, que vale em si e para si entre estados, mas que unicamente se realiza quando a soberania política de cada estado é necessariamente respeitada.

Hegel não concorda com os escolásticos de que os fundamentos religiosos ou morais (como a *concordia*, a *caridade*²⁹⁷, etc.) possam realmente tornar impossível a guerra como forma de resolução das relações internacionais; isso porque elas não são de índole religiosa senão

296 FD (§ 333). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

297 *Tratado da Caridade – Summa theologiae IIallae qq. 23-46.*

principalmente política. Os bons sentimentos morais não garantem o bem-estar dos estados no contexto internacional, onde as diversas disputas de interesses e valores culturais se encontram de forma soberana.

Em relação a um tribunal soberano internacional, seu pretor, suas arbitragens e mediadores, Hegel considera essas instâncias criadas pelo direito positivista moderno como *acidentais e contingentes* para decidir efetivamente conflitos armados, pois o fundamento natural do *ius gentium* é o poder deliberativo dos Estados soberanos, e a *história mundial* tem efetivamente mostrado aos povos de todas as épocas que o único e verdadeiro tribunal dos estados é o *espírito do mundo*, é quem extrai o *justo* do *injusto* na história do *espírito* humano, cheia de conflitos bélicos e de transições pacíficas na vida dialética dos povos que se configuram como históricos perante os outros:

En la relación de los Estados entre sí, puesto que en esto son como *particulares*, entra en el juego sumamente móvil de la particularidad interna de las pasiones, de los intereses, fines, de los talentos y virtudes, del poder, de la injusticia y del vicio, así como de la contingencia externa, en la mayor dimensión del fenómeno: un juego en el que la totalidad ética misma, la independencia del Estado, está expuesta a la contingencia. Los principios de los *espíritus de los pueblos*, a causa de su particularidad, en la que tienen su realidad efectiva objetiva y su autoconciencia como individuos *existentes*, son limitados en general y sus destinos y sus hechos en sus relaciones de los unos hacia los otros son la dialéctica fenoménica de la finitud de estos espíritus a partir de la cual el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*, se produce precisamente como ilimitado, tanto más cuanto que él es quién ejercita su derecho – y su derecho es el supremo de todos – sobre ellos en la *historia del mundo*, como *tribunal del mundo*²⁹⁸.

Na perspectiva hegeliana, o direito das gentes estabelece os limites jurídico-rationais básicos para que os Estados soberanos desenvolvam suas múltiplas relações de paz e, também, para que não realizem excessos irracionais e autodestrutivos como, por exemplo, acontecem nas guerras de extermínio (*bellum internecinum*), com a perpetração de crimes de guerra e de crimes contra a humanidade. Hegel enxerga no direito das gentes o direito público internacional no qual

298 FD (§ 340). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

* Sobre o caráter teleológico da história mundial no pensamento hegeliano, o espírito do mundo é esse espírito universal objetivo que aparece nas guerras afirmando-se como vitorioso, na medida em que ações contrapostas, políticas e militares, de potências éticas, buscam defender moral e fisicamente os princípios fundamentais de Estados soberanos particulares no contexto mundial. E somente será o avanço da história mundial, o progredir em distintos níveis avançados da liberdade humana, que a filosofia da história se posicionará como o Tribunal racional do mundo, julgando com a frieza da sabedoria prática as atuações políticas de cada Estado histórico no mundo real.

os processos de *reconhecimento* recíproco entre estados produzem-se mediante *conteúdos* vivos (em negociações, articulações, mediações, e decisões políticas e militares sobre a guerra e a paz entre Estados) que a história mundial, enquanto entroniza o espírito do mundo como tribunal do mesmo, vê desfilar fenomenologicamente os espíritos dos povos como num cálice cheio de conteúdo espiritual:

Del cáliz de este reino de los espíritus
Le rebosa la espuma de su infinitud²⁹⁹.

3.3.1 Considerações finais

Nos argumentos construídos por Vitoria, Solórzano Pereira, e Hegel, percebe-se o esforço por enquadrar a atividade da guerra dentro de uma concepção de direito internacional, em que os estados soberanos são repúblicas ou principados e declaram, de acordo com o *ius gentium*, a guerra contra outros estados com os quais não encontraram mecanismos de resolução preventiva de conflitos. Nesse caso, a guerra é realizável apenas se é a única solução possível para reagir a injúrias manifestas por uma das partes; isto é, se esse conflito é *necessário como último recurso*. A guerra torna-se, assim, um momento político que permite manter a soberania externa de um estado, permitindo-lhe resguardar a sua independência e as suas fortalezas institucionais e morais, frente a um poderio hostil de outras potências estrangeiras.

No próximo capítulo, passaremos dos estudos do direito para os estudos da política. Analisaremos o tema central da soberania externa e o silogismo hegeliano do poder do príncipe. Hegel enxerga, no mundo moderno, uma nova forma de guerra entre potências éticas com seus próprios movimentos dialécticos fundadas no conceito de *patriotismo extraordinário*

²⁹⁹ FE – VIII. *O saber absoluto*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Abada editores, Madrid, 2010. P. 921.

ANEXOS - CAPÍTULO SEGUNDO

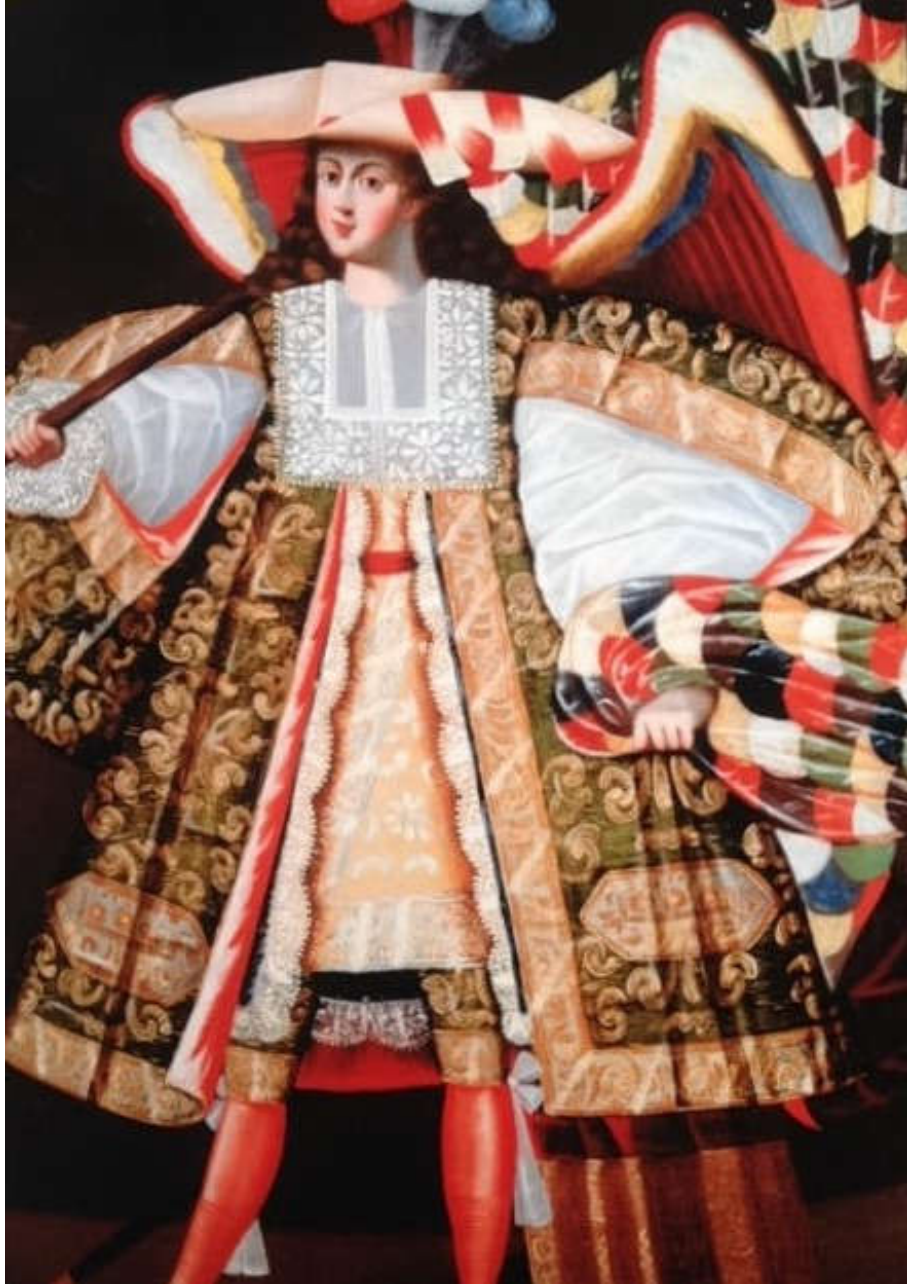


Fig.1 Gabriel Dei.

Mestre de Calamarca, século XVII.

“Gabriel Dei lleva uniforme semejante al de un guardia real español del rey Carlos II, y a su vez ha sido tomado de la colección de tipos militares franceses de Cleonard. Viste la casaca larga llamada chamberga, de amplias mangas, y el sombrero de ala ancha

Adornado de vistosas plumas.[...] Gabriel significa Fuerza de Dios y Guardián del tesoro celestial”. Beatriz Loaiza B.



Fig. 2. Uriel Dei.

Mestre de Calamarca, século XVII.

“Concentrado en cargar su arcabuz, al que sostiene con una mano [...] tiene el angel la mirada baja y el rostro de finos rasgos. [...] vestido de rojo y verde, con la cabeza ligeramente inclinada, imprimiendo mayor suavidad a su actitud, el ángel que por su iconografía personal debía portar una espada flamígera aparece como otro arcabucero del conjunto”. Beatriz Loaiza B.



Fig.3. Laeiel Dei

Anónimo, século XVII, Igreja de Calamarca, Bolívia.

“Laeiel Dei es una de las pinturas más exquisitas no sólo del grupo, sino de la iconografía Angélica virreinal boliviana, por la delicadez y elegancia con que el maestro de Calamarca nos presenta a otro joven imberbe que abstraído en su tarea, empuja con una baqueta la pólvora del arcabuz apoyado en el suelo y que hace una diagonal exacta en la composición. Por su actitud con la cabeza en tres cuartos ligeramente inclinada y la mirada baja, los pies asentados casi como en una posición de ballet [...] El color brillante se destaca emergiendo del fondo plano sin mayores contrastes”. Beatriz Loaiza Bejarano.

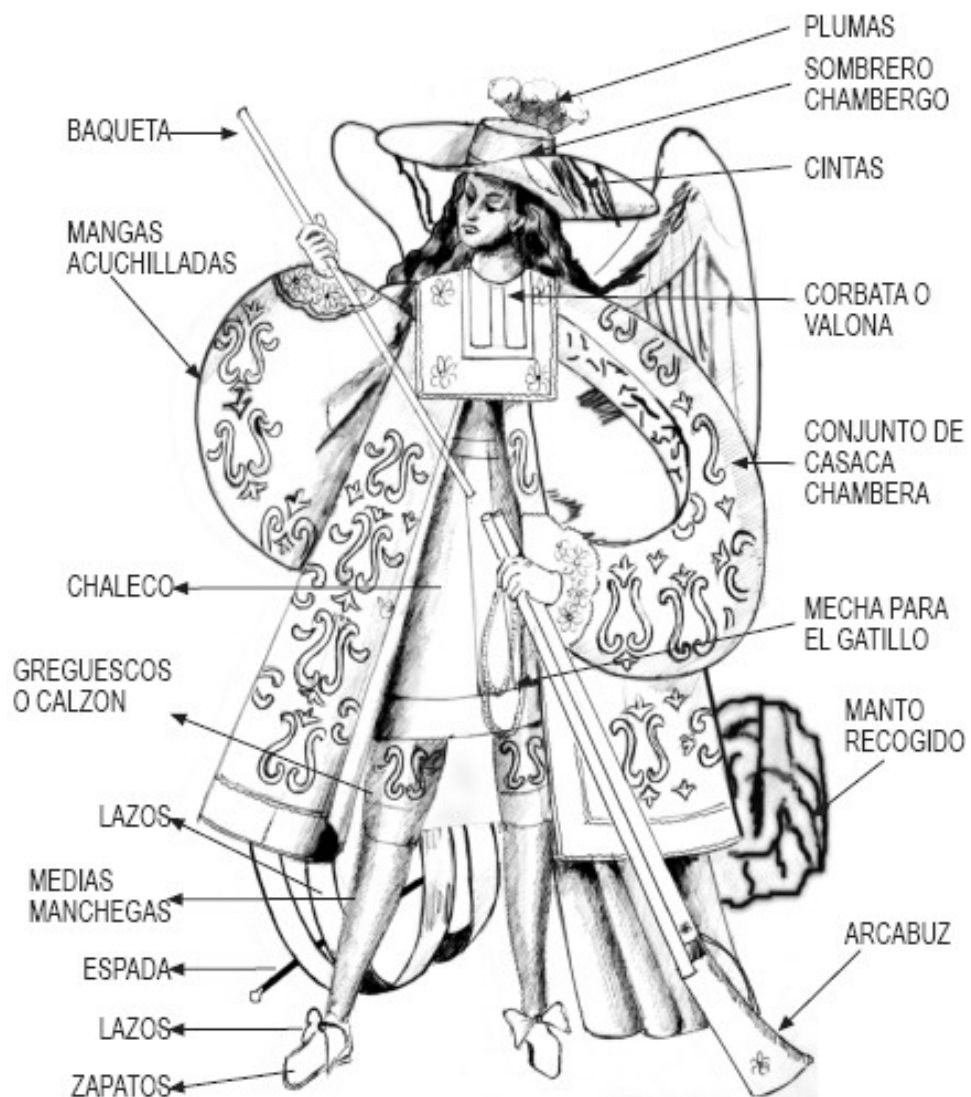


Fig.4. Vestimentas de Laeiel Dei.

“La calidad de la tela, los encajes de la camisa y los brillos de las cintas que penden detrás con el manto, completan la elegancia de Laeiel Dei [...] el ángel príncipe de la noche [...]”. Beatriz Loaiza Bejarano.



Fig. 5. Letiel Dei.

Mestre de Calamarca, século XVII.

“Otro ángel militar proveniente de Calamarca, Letiel Dei, porta el arcabuz con la mano derecha. [...] El color del ropaje, de las plumas, de las alas y sombrero son complementados con las calidades de brocados, encajes y brillos para efectos de fastuosidad. A pesar del evidente planismo, características de esta escuela pictórica a la cual corresponde el maestro de Calamarca, logra un equilibrio tonal por las suaves veladuras de las carnaciones y las variantes en la postura de cada ejemplo.” Beatriz Loaiza Bejarano.



Fig. 6. Série dos anjos da igreja de Calamarca.



Fig. 7. Asiel Timor Dei. (Arcángel Arcabucero).

Mestre de Calamarca, século XVII. Museu nacional de Arte – Bolívia.

“Estos ángeles forman un verdadero ejército, cada uno con su nombre, en este caso Asiel Timor Dei. El hecho de que lleven armas al hombro, las carguen y las utilicen para Apuntar, ilustra las misiones que Dios les há confiado [...]”. Teresa Villegas de Aneiva.



Fig. 8. Aspiel Apetus Dei (Arcángel Arcabucero).

Anônimo (Mestre de Calamarca), século XVII. Coleção privada.

“Ligado estrechamente al maestro de los Ángeles de Calamarca, José López de los Ríos, se halla este mensajero celeste que repite los uniformes militares, la pose de estar caminando [...]

Su apostura militar, su sentido de la marcha, que le dan una clara sensación de movimiento, há sido sabiamente captada por el artista y hacen de esta figura una de las más originales de los mensajeros

Celestiales de Calamarca”. José de Mesa.



Fig. 9. Retrato de Felipe V convertido en Santiago.

Anônimo, a mediados do século XVIII. Museu nacional de Arte- Bolívia.

“El lienzo realizado hacia 1750, representa la figura del monarca ingeniosamente repintada y convertida en la del apóstol Santiago [...] el repinte añade al monarca una ligera barba y los atributos propios del Apóstol: hábito talar, capa con esclavina y el sombrero de peregrino que ostenta la cruz de *Santiago*. Asimismo los escudos laterales se han cubierto con vaporosas nubes y, para completar la iconografía del nuevo personaje, se representa en segundo plano la batalla de Clavijo, en la que según la tradición apareció el apóstol, posibilitando la victoria del ejército español sobre los moros”. Curadoria -Museo nacional de Arte- Bolívia.

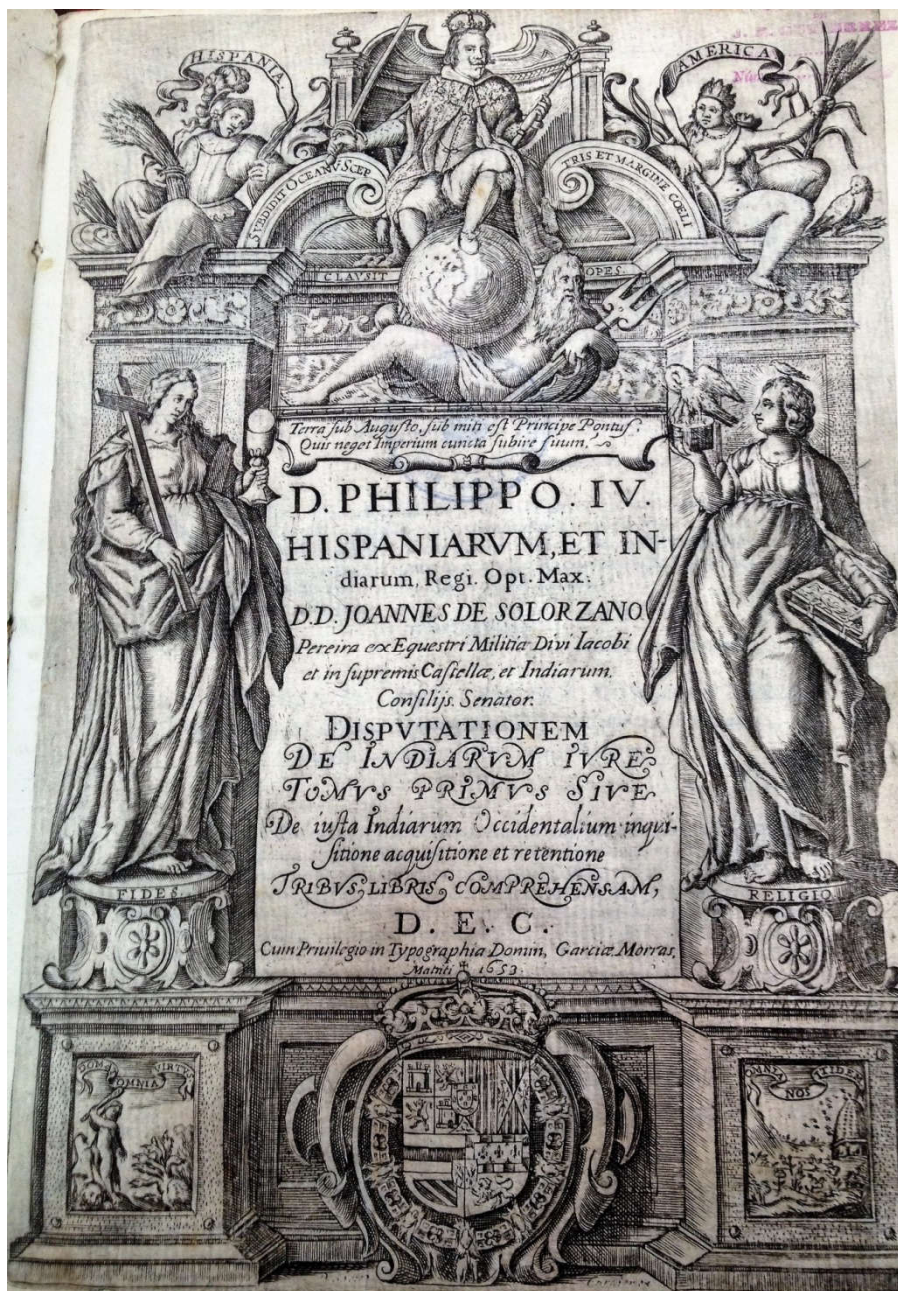


Fig. 10. Portada do livro *De Indiarum Iure*, de Juán Solórzano Pereira.

“Orla en Retablo, con tres órdenes: arriba el rey y a sus lados alegorías de España y América; a los lados las alegorías de la fe y la religión; abajo, el escudo real en el centro y a los lados, dos escenas con cinta de lema: “*Domat omnia virtvs*” y “*Omnia nos itidem*”. [...] dedicatoria a Felipe IV, Lima, I-IV-1626; RRCC ordenando que escribiera el libro, 1619-1621; dedic. a Conde Duque de Olivares [...]”. Josep M. Barnadas.

4 CAPÍTULO TERCEIRO

A Guerra entre estados modernos: questões hegelianas sobre a soberania, patriotismo e colisão trágica

A soberania interna é essa idealidade, na medida em que os momentos do espírito e de sua efetividade, do Estado, são desdobrados em sua necessidade e subsistem enquanto membros do mesmo. Mas o espírito, enquanto vinculação infinitamente negativa a si na liberdade, é assim essencialmente ser-para-si, que assumiu dentro de si a diferença subsistente e é, com isso, excludente. O Estado tem, nessa determinação, individualidade, que é essencialmente enquanto indivíduo e que no soberano é enquanto indivíduo efetivo, imediato³⁰⁰.

4.1 INTRODUÇÃO

Pensar sobre o caráter da guerra moderna entre Estados soberanos independentes, foi sem dúvida nenhuma uma árdua e delicada tarefa *reflexiva* para os mais importantes pensadores das nações modernas, ainda no primeiro terço do século XIX. Pensadores como Fichte, Humboldt, Hegel, Clausewitz, Jomini, etc; que com prestígios acadêmicos, políticos e militares, demonstraram, através das suas reflexões escritas, profunda agudeza estratégica para entender a política internacional enquanto agir pendular entre a guerra e a paz dos Estados nacionais modernos. Esses pensadores, fossem civis ou militares, necessitaram defrontar-se nos âmbitos teórico-práticos sobre aquilo que é a guerra, e como se deve agir militarmente no interior desse fenômeno político autoexcludente entre si. Compreender a guerra moderna implica uma elaboração *teórica* com pensamentos reflexivos altamente depurados nos seus distintos significados categoriais e operacionais, em especial nas ideias de: 1) estratégia, 2) tática, 3) treinamento, 4) alto-comando, 5) convicção patriótica 6) logística operacional “mobilização de tropas”, 7) armamentos, 8) recursos financeiros, 9) propaganda bélica, 10) formação da opinião pública, 11) legitimação da guerra, 13) pactuar com aliados, 14) diplomacia, 15) firma e ruptura de tratados de: guerra, trégua, e paz, etc.

³⁰⁰ G.W.F. Hegel (1770-1831). *Filosofia do Direito* (§ 321). Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010. Tradução de Paulo Meneses.

Por outro lado, os pensadores estrategistas também precisaram de informações *empíricas* geradas ao longo da história para a realização testes e provas empíricas, obtendo, assim, dados quantitativos a respeito das conquistas militares. Essas informações puderam ser obtidas periodicamente nas campanhas bélicas e nos seus distintos campos de batalha; o *cálculo* desses dados oportunizaram a quantificação das ações bélicas tomadas como eficazes, possibilitando a medição de riscos potenciais que deveriam, por sua vez, serem superados com intrepidez oportuna pelo exército nacional. Desse modo, a conquista da paz, alcançada no desenlace da guerra e na conciliação internacional, seria tarefa facultada ao pensador estrategista.

É através deste olhar estratégico sobre a política externa do Estado moderno que Hegel realizou na “*Filosofia do Direito ou Direito natural e Ciência do Estado*” um estudo conceitual fundamentado no realismo político (*Realpolitik*) das relações internacionais entre Estados independentes e soberanos. Essa obra pode ser considerada como a criação de filosofia política mais completa do autor, onde ele apresenta, de maneira dialética e especulativa, os distintos elementos que constituem o *momento ético* da guerra (*der sittliche Moment des Krieges*), e onde explica a importância vital que tem a guerra para a *formação cívica dos cidadãos*, visando a sua finalidade última no horizonte de todo e qualquer conflito político armado: “A salvaguarda realmente efetiva da liberdade substancial do Estado racional moderno e dos membros (cidadãos) que lhe integram organicamente”.

No capítulo primeiro desta tese, se demonstrou como a guerra produziu o desmoronamento essencial da eticidade grega antiga mediante a manifestação sensível da *colisão trágica* entre *potências éticas* que se excluía, de maneira recíproca, enquanto *consciências de si singulares* que se enfrentavam numa relação existencial de vida ou morte, sob o risco latente de sofrer uma *trágica morte violenta* (ex. Etéocles contra Polínicos, Antígona contra Creonte, Agamenon contra Ifigênia, etc.). Consciências singulares representaram literariamente a metáfora do conflito insolúvel entre as substâncias éticas arcaicas: Família e Estado. De maneira semelhante, neste terceiro capítulo, a categoria dialética e essencial para a compreensão desta pesquisa – a “*potência ética e consciente de si mesma*”, se tornará, uma vez mais, comparada à análise dialética e trágica do cenário onde a *guerra* opera; todavia, desta vez, a guerra entre Príncipes de Estados soberanos será analisada *conceitualmente* no âmbito *histórico* da modernidade, especialmente no período que abrange o último decênio do século XVIII chegando

à primeira terça parte do século XIX”; período histórico em que houve grandes conflitos armados entre os povos europeus nas guerras napoleônicas de conquista (1796-1812); nas guerras de libertação nacional na Prússia, Áustria e Rússia, contra o império napoleônico (1812-1815); e nas guerras pela independência dos novos Estados Americanos contra os Impérios coloniais: britânico, espanhol e português³⁰¹ (1775-1825). Tempo extraordinariamente violento e trágico, fruto de cruentos enfrentamentos armados e quebras existenciais, em que pensadores políticos, tais como: Humboldt³⁰², Jomini³⁰³, Clausewitz³⁰⁴, Hegel³⁰⁵, Fichte³⁰⁶, Stein³⁰⁷, entre outros;

³⁰¹ Tratado de Rio de Janeiro (1825) reconhece formalmente a independência de Brasil do imperio português.

³⁰² Wilhelm von Humboldt (1765-1835). *Os Limites da ação do Estado –Capítulo V: Sobre a solicitude do Estado pela segurança contra os inimigos estrangeiros-*. Editorial topbooks – Liberty Fund, 2004, Rio de Janeiro. Tradução Jesualdo Correia, introdução a edição brasileira de Denis Rosenfield. Pp. 193 e ss.

³⁰³ Antoine-Henri, Baron Jomini (1779 –1869). *Compendio del Arte de la Guerra (1836). Capítulo II – La Política Militar o Filosofía de la Guerra-*. Traduzido por uma secção de chefes do corpo do Estado-maior do exército espanhol em Madrid, 1840. Pp 85 e ss. Versão digital disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5320553227;view=1up;seq=13>. Acessado em 27 de julho de 2016.

³⁰⁴ Carl von Clausewitz (1780-1831). *Da Guerra – Livro I A Natureza da Guerra-*. Ed. Martins Fontes, 1996, São Paulo. Tradução de Maria Teresa Ramos. Pp. 7 e ss.

³⁰⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho (§§ 321-340)*. Traducción de M.^a. del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

³⁰⁶ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Nos seus *Discursos à nação alemã* (1808), faz um chamado patriótico ao povo alemão para que expresse seu caráter político (*politische Gesinnung*) de expulsar com as armas ao exército francês, e de resguardar com a linguagem a civilização da nação. Fichte respondeu como intelectual comprometido ao apelo político feito pelo primeiro ministro, Freiherr vom Stein. Fichte intelectual influente desde as suas cátedras em Erlangen e Berlim, teve contatos próximos com os reformadores mais liberais: Karl Friedrich von Beyme e Karl August von Hardenberg, e mediante o ensino académico nas reconhecidas “exposições populares”, estimulou discursivamente os *ideais políticos* dos reformadores prussianos para a formação cívica do povo alemão. Veja-se o interessante estudo preliminar de Alberto Ciria na sua tradução da obra de Fichte: *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*. Editora Tecnos, Madrid, 1998. Pp. ix e ss.

escreveram, com renovada originalidade, sobre os fundamentos supostamente mais adequados para manter, através da guerra, a *independência nacional*, a qual seria continuamente testada dentro do teatro de operações das campanhas militares.

Nesses espaços vivos onde os povos modernos erguiam, na luta armada, suas próprias bandeiras de *liberdade nacional*, havia no topo de sua hierarquia bélica um soberano, Senhor da guerra e da paz de cada Estado autônomo, que chefiava o alto-comando militar que, por sua vez, comandavam os soldados que, com corpo disciplinado, lançavam-se às fronteiras de batalha.

A esses intelectuais citados se somam as reflexões sobre a guerra moderna e suas ações estratégicas, em especial, as ações realizadas pelos mais sobressalentes comandantes militares daquele tempo: Napoleão³⁰⁸, Scharnhorst³⁰⁹, Gneissenu³¹⁰, Blücher³¹¹, Schwarzenberg³¹²,

³⁰⁷ Karl von Stein (1757-1831). *Nassauer Denkschrift* (1807). Memórias políticas que apresentam o programa de reforma constitucional para a independência do Estado alemão. <http://www.freiherr-vom-stein-gesellschaft.de/geschichtekategorie.php?k=2>. Acessado em 27 de julho de 2016.

³⁰⁸ Napoleon Bonaparte (1769-1821). Primeiro imperador da França, de 1804 à 1815, exerceu o poder como General em Chefe e Chefe do Estado, comandou as vitórias da armada francesa em: Arcole, Rivoli, Pyramides, Marengo, Austerlitz, Iena, Friedland; e obteve a sua maior vitória diplomática com a firma do Tratado de Paz de Tilsit (1807).

³⁰⁹ Gerhard Johann David von Scharnhorst (1755-1813). General prusiano, Presidente da Comissão de Reforma Militar que criou estrategicamente o plano *Landwehr* (de milícia nacional) com o treinamento de civis voluntários para conformar a Reserva nacional. Assim também, fundou em 1810 a instituição militar para os Altos estudos de guerra, que posteriormente se tornará na academia alemã de guerra: *Kriegsakademie*.

³¹⁰ August Neidhardt von Gneisenau (1760-1831). Marechal do Estado prusiano, foi formado no comando militar por seu mestre, Scharnhorst. Ocupou o cargo de chefe de operações até a batalha de Lützen, onde morreu Scharnhorst, e foi designado pelo rei Friedrich Wilhelm III como Comandante em chefe do exército de liberação.

³¹¹ Gebhard von Blücher (1742-1819). Comandante da armada prussiana, designado pelo rei Friedrich Wilhelm III (1770-1840) para manter no topo decisório do exército à nobreza dos **Junker** derrotada nas guerras napoleônicas. Blücher experiente militar deu passo às reformas trazidas por Scharnhorst e seus discípulos (Grolman, Tredemann), cedeu a primeira iniciativa militar a von Gneisenau, mas participou como Marechal na batalha de Waterloo. Ganhou após a guerra o mais alto reconhecimento político, o título de Príncipe: *Fürst*.

Wellington³¹³, etc. Comandantes que, nos campos de batalha, não apenas *experimentaram* os enormes sacrifícios trágicos que a guerra exigia a todos homens combatentes, mas, também, a essência vital da guerra, pois se constituíam como Senhores por razão da perspicácia na arte militar, decodificando e empreendendo estratégias e táticas militares. Essa essência vital da guerra revela-se como conjunto de segredos particulares essenciais para obter a **vitória** nos campos de batalha e na diplomacia.

Eis aqui, o período histórico militar que marcou decisivamente a vida e as ideias filosófico-políticas de Hegel. Esse período abrange o ingresso triunfante das tropas napoleônicas em Viena nas vésperas da publicação da primeira parte do *Sistema da Ciência* hegeliana, conhecida como *Fenomenologia do Espírito* (1806-1807); e termina com o câmbio definitivo do governo prussiano com a saída dos Reformadores políticos “von Stein, von Altenstein, von Hardenberg (Príncipe)³¹⁴” e a publicação da obra política fundamental de Hegel, conhecida de

³¹² Karl von Schwarzenberg (1771-1820). Príncipe de Austria, participou da coalizão bélica (Russia, Prússia, Suécia e Austria) como Marechal de campo austríaco na batalha de Waterloo.

³¹³ Arthur Wellesley, Duque de Wellington (1769 –1852). Marechal de campo britânico que dirigiu no topo militar a queda completa de Napoleão em 1815.

³¹⁴ *Fürsten*: Título de nobreza otorgado em 1814 a Karl August von Hardenberg, por seu serviço sobressalente como Chanceler do Estado prussiano nos períodos das guerras napoleônicas e da liberação da Alemanha.

**Hegel entregou para este estadista um exemplar da sua *Filosofia do Direito* em outubro de 1820, e mediante um carta aconselhou ao *príncipe* fazer concordância (*Einklang*) entre as *atividades propriamente políticas* que outorgavam vida ao governo do Estado prussiano com as *atividades propriamente reflexivas*, sobre aquilo que vinha a ser chamado nesse tempo de Ciência do Estado, a qual lhe foi exposta em conceitos e fundamentos especulativos na *Filosofia do Direito*: “Euer fürstliche Durchlaucht beehre ich mich ein Exemplar des von mir über Naturrecht und Staatswissenschaft - auch unter dem Titel 'Philosophie des Rechts' in Druck gegebenen Lehrbuchs untertänigst zu überreichen [...] daß meine wissenschaftliche Bestrebung dahin geht, von der Philosophie dasjenige auszuscheiden, was diesen Namen fälschlich usurpiert, und vielmehr den Einklang der Philosophie mit denjenigen Grundsätzen zu beweisen, welche die Natur des Staates überhaupt braucht, am unmittelbarsten aber den Einklang mit demjenigen, was unter seiner [Majestät des Königs] erleuchteten Regierung und unter der weisen Leitung E. D. der Preußische Staat, dem ebendarum anzugehören mir selbst zu besonderer Befriedigung gereichen muß, teils erhalten, teils noch zu erhalten das Glück hat.”. Hegel Weke, 2000.

primeira mão³¹⁵ pelas autoridades políticas reformadoras: “*A Filosofia do Direito ou Ciência do Estado*” (1820-1821).

Os reformadores eram homens cultivados na arte da política e Hegel ponderou as ideias e as ações que estes tomaram no seu governo. Tanto pelos programas e estratégias desenhadas para reerguer Prússia, como pelas suas capacidades subjetivas enquanto políticos profissionais (que tomaram decisões importantes para modernizar a antiga administração pública dos privilégios aristocráticos “Junkers”), foi possível criar uma forma nova de administração pública fundamentada em princípios modernos de burocracia, sustentada não mais em privilégios de classe, mas, sim, na seleção de servidores por critérios objetivos mediante provas públicas, utilizadas para medir as aptidões de cada postulante ao cargo, sem importar a classe ou estamento social ao qual pertenciam. Da mesma maneira, o governo dos reformadores destacou-se pela implementação de leis inovadoras para o reino, nas quais se aprovou: 1) a abolição da servidão voluntária (1807); 2) universalizou-se para todos as pessoas o direito à propriedade privada; 3) diversificou-se os ramos da indústria, permitindo-se o livre empreendimento; 4) estimulou-se o comércio interno e externo via corporações; 5) reformou-se as atribuições da administração pública (*Polizei*) para os governos locais (1808); 6) reformou-se o sistema educativo dando-se mais autonomia acadêmica às instituições de ensino e aos professores, mas, ao mesmo tempo, o Estado exigiu-lhes aprofundamento na formação em cultura cívica –patriótica, em razão do período de guerra internacional contra França.

Nesse grupo de reformadores políticos, também se encontravam militares de carreira que trabalharam na Transformação Estratégica do Exército prussiano (1807–1815), criando, mediante autorização do Rei Friedrich Wilhelm III, uma *Comissão Militar* de reforma, que teve como primeira missão investigar o porquê dos fracassos nas campanhas de Auerstädt e de Iena. A comissão fez o processo investigativo no tribunal militar e determinou a punição dos oficiais responsáveis da derrota, oficiais que na sua ampla maioria pertenciam ao estamento da nobreza *Junker*. Logo após a conclusão dessa missão punitiva, a Comissão Militar dirigiu-se a implementar o seu próprio projeto de defesa, a fim de *reorganizar estruturalmente* todo o

³¹⁵ Há Correspondências preservadas de Hegel com Hardenberg e também com Altenstein, de outubro de 1820 e de agosto de 1821. Karl Rosenkranz publicou pela primeira vez estas ricas fontes políticas no seu famoso livro, *Hegels Leben*, Berlin 1844, S. 337.

exército prussiano, projeto que consistia principalmente na seleção e qualificação de novos *Oficiais* da armada, escolhidos e treinados a partir dos delineamentos da nova reforma que universalizava o recrutamento para *todos os estamentos da sociedade*. Nesses recrutamentos, os *cidadãos* interessados apresentavam talentos distintivos individuais para serem, posteriormente, integrados dentro do estamento universal militar³¹⁶, abolindo-se, desta maneira, os privilégios *Oficiais* da velha aristocracia-militar prussiana dos *Junkers*.

Com a início de novas formas institucionais para efetivar o recrutamento universal de tropas, juntamente à configuração de uma reserva militar³¹⁷, tanto os oficiais regulares como também os reservistas tiveram a oportunidade de serem treinados de forma profissional³¹⁸. E, apesar de vigorar as fortes sanções militares impostas por Napoleão, conseguiu-se fortalecer, as escondidas, a soberania militar prussiana. No decorrer do desgaste da invasão napoleônica, foi

³¹⁶ Hegel conhecedor das discussões públicas do seu tempo, compartilha com as reflexões políticas apresentadas no programa da re-estruturação da armada prussiana, incluindo na sua *Filosofia do Direito*, o estamento militar de defesa, chamando-o de *estamento da valentia* (§§ 325-328).

³¹⁷ A reserva militar *Landwehr* foi treinada a escondidas de Napoleon, que em 1812 descobriu esta força militar, reservada na condição de *militia*, a fim de reforçar o exército oficial na guerra pela liberação da Alemanha: “The reserve had about 20,000 men by 1812. Napoleon suppressed Scharnhorst’s plan for Landwehr (national militia), but after Prussia broke with Napoleon in 1813 and launched ist “War of liberation”, the Landwehr was organized to supplement the army and its reserve. Finally, the reforms included the founding in 1810 of a military institution for the higher study of war, a forerunner of the later Kriegsakademie (War College). Officers chosen to attend were prepared systematically to carry out the duties of high command and staff work”. Larry Addington: “*The Patterns of War since the Eighteenth Century*”. Indiana University Press, U.S.A, 1994. P. 38.

³¹⁸ Os cursos de formação militar prussiana ditados nas Escolas de Guerra, de Berlim, Königsberg, Breslaw; continham as disciplinas de: 1) matemáticas, 2) táticas, 3) estratégias, 4) artilharia, 5) geografia militar, 6) física, 7) química, 8) adestramento da cavalaria, 9) administração. O período para a primeira formação militar era de 9 meses, e os seletos soldados que aprovavam esse curso logo passavam para uma nova fase de formação, muito *mais especializada* e por um período maior, 3 anos. Os ascensos dependiam estritamente do mérito na formação e da valentia mostrada nos campos de batalha. Em último termo, os *Oficiais* eram chamados pelo Alto comando para ascender a classe “*Selektá*”, a qual era recrutada direta e periodicamente para fazer parte do *Staff General*. Em relação aos ascensos militares no regime prussiano, veja-se o livro que é já um clássico na matéria de política militar: *The Political Influence of the Military*, especialmente o estudo sobre o exército prussiano, de Gordon Graig: “*Stein, Scharnhorst, and Reformers*”. Yale University Press, U.S.A, 1980. Pp. 81 e ss.

gerada militarmente o reviravolta prussiana contra a armada francesa, e foi conquistada a almejada vitória na Guerra pela Liberação *Befreiungskriege* da Confederação Germânica (1813-1815), onde o comando militar reformador tinha no topo o Marechal von Gneisenau.

No cargo de Comandante do Estado Maior, von Gneisenau tornou-se um personagem histórico e determinante; obteve *reconhecimento* internacional nos campos de batalha pela Independência Soberana da Prússia. Entretanto, o comando diplomático ficou nas mãos do Chanceler reformador, Príncipe von Hardenberg, que foi igualmente decisivo para estabelecer as condições favoráveis na instauração do tratado da Santa Alianza (1815) e nas resoluções tomadas pelo Congresso de Viena (1814-1815), os quais oportunizaram que a Prússia recuperasse novamente a jurisdição da grande maioria dos seus territórios históricos.

O maior projeto político dos reformadores prussianos (e que ficou inacabado no período que transcorreu seu governo) foi o de outorgar a todos os territórios da Germânia uma *nova Constituição política moderna*. A constituição seria documento jurídico capaz de vigorar imperativamente para todas as instituições da nação; elaborada de acordo com os costumes (*der Sitten*) do povo alemão e considerada um *todo único, um espírito coletivo*, expresso num Estado livre e constitucional, o qual se fundamenta tanto em leis - garantindo as liberdades individuais a serem aplicadas nas esferas da vida diária, em todos os estamentos que conformam o Estado-nação - como, também, se fundamenta em instituições públicas de cunho racional-burocrático, a fim de outorgar objetividade e efetividade às leis dessa moderna república.

Por esta razão, com base em informações históricas e filosóficas, neste terceiro capítulo da tese, será apresentado qualitativamente a *influência* que tiveram para a filosofia política de Hegel as concepções histórico-políticas de: *constituição, patriotismo, soberania, formação, e guerra*; elaboradas programaticamente pelo governo dos reformadores prussianos. Governo conformado por personagens da história política da Europa da primeira parte do século XIX, que pelas suas destrezas governamentais elevaram a admiração política de Hegel a um nível semelhante a Napoleão Bonaparte, seu grande ídolo político e militar, chegando a considerá-lo como a alma do mundo montada a cavalo, e que dominou Europa utilizando boas leis e boas armas, encarnando com seu poder e discurso o espírito revolucionário francês de 1789.

4.1.1 Ao longo do presente capítulo se pretende provar a seguinte hipótese de trabalho:

Hegel é fundamentalmente um pensador político do seu tempo, e não um pensador do dever ser da política moderna. Ele se defronta principalmente com as discussões políticas sobre: 1) *Constituição, e*, 2) *Soberania do Estado*; concepções que apareciam propostas nos programas e nas políticas públicas do Governo dos Reformadores Prussianos. Porém, Hegel as aborda desde um *outro olhar* que não ao meramente político e institucionalista, ele as enxerga a partir *um olhar propriamente Filosófico, conferindo-se a liberdade de reelaborá-las a partir de seus fundamentos conceituais*. Isso será apresentado nos subtítulos: a) “**Constituição interna para si**”, e, b) “**Soberania externa do Estado**”, da sua *Filosofia do Direito*.

A *Filosofia do Direito* é considerada uma obra sistemática da filosofia política hegeliana, onde a ideia de *Constituição racional* é proposta como o *espírito do povo* que se expressa na Soberania Interna do Estado mediante o processo dialético especulativo da teoria da *Diferenciação dos Poderes do Estado*.

A ideia de Soberania Externa do Estado, no entanto, se expressa na idealidade (*Idealität*) em que se conserva a constituição política e seus poderes estatais (§§ 321, e, 324 FD), e que é suprasumido na figura mais elevada em que corresponde o *Silogismo* do *Poder* do *Príncipe*, apresentado dialecticamente como o Senhor da guerra e da paz, o qual depende, na sua condição de soberano, da exclusividade do comando das forças armadas e da diplomacia do Estado (§ 329 FD), ambos assuntos políticos dirigidos para o *Exterior* através das relações com os outros Estados Independentes e Soberanos.

Finalmente, para concluir esta introdução sobre o período histórico que marcou decisivamente a filosofia política de Hegel, é importante remarcar a imagem política de Napoleão Bonaparte, que cativou à Hegel pelo extraordinário engenho militar e pela aguda habilidade como estadista. Hegel considerou-o a alma do mundo moderno, capaz de conquistar com o seu poder militar e político a nações inteiras, *impondo*³¹⁹ uma nova constituição política com visão

³¹⁹ “Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras. Porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional, en la medida en que se há desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional de lo que tenían previamente, y sin embargo lo

revolucionária burguesa que proclamava, por seu turno, uma ideia universal de liberdade para todos os homens, ancorada nas garantias jurídicas do direito privado de propriedade e no direito público da *representação política* dos cidadãos nas instituições públicas. Napoleão, no entanto, se sentou num trono *usurpador*, tornando-se um *conquistador* que regeu com crueza parte significativa da Europa - apresentando-se com uma personalidade forte e esclarecida, e comportando-se como um autêntico *déspota ilustrado*, algo próprio das personalidades políticas dos grandes conquistadores, procurando imperar como Senhores Absolutos em territórios estrangeiros.

A concepção hegeliana da *guerra* moderna surgirá em simultâneo com a configuração política dos novos Estados europeus que, na figura heroica do Imperador francês, encontrará a esse soberano (forte combatente nos campos de batalha e nos campos diplomáticos) exercendo o senhorio temporal, político e militar, que governou para os nascentes e tumultuados estados modernos. Como disse o ditado maquiavélico: “*Perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge*”³²⁰, é dessa maneira que o estadista e estrategista militar, Napoleão Bonaparte, será para Hegel a grande figura da *individualidade política* do seu tempo, um imperador capaz de dirigir com extrema habilidade desde o topo da Soberania Interna à ordenação *jurídico-racional* do Estado moderno. Hegel encontrará, nessa mesma individualidade, a corporificação da Soberania Externa do Estado, habilitado a comandar *estrategicamente os exércitos* nos campos de batalha e *conduzir as relações internacionais*, a fim de atingir o *reconhecimento* político e militar de uma Soberania estatal na história mundial mediante a astúcia da razão e da violência física (*Vernunft und Gewalt*) encarnando o espírito do mundo (*der Geist der Welt*)³²¹.

rechazaron como algo que les era extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel”. FD (§ 274 adendo). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004. Traducción de Juan Luis Vermal.

³²⁰ Machiavelli Niccolò. *Il Principe – XII Di quante ragioni sia la milizia e de’ soldati mercenari*. Editora biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1998. Pp. 132-333.

³²¹ FD (§ 340). Traducción de M.^a del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

4.2 GUERRA E SOBERANIA: TEMÁTICAS ESSENCIAS DA TEORIA HEGELIANA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS.

4.2.1 A Constituição interna da soberania estatal

Hegel é um pensador que contempla as temáticas da guerra e da soberania dos Estados em diversos dos seus estudos. Ao contrario de Kant, Hegel não acredita que a política internacional deva ser pensada ou concebida como um ideal realizável de Paz Perpetua (FD § 324, e, adendo³²²), ideal viável que, na visão kantiana das relações internacionais, e que pode chegar a ser perpetuada entre Estados soberanos, mediante mecanismos contratualistas próprios do direito internacional público (*ius gentium*), como são: a) *foedus pacificum*; b) *pactum pacis*.

Tanto a criação de uma federação de paz como a elaboração de tratados de paz, na tradição contratualista, são manifestações de vontades soberanas contratantes, que estipulam em pactos (*pacta sunt servanda*) cumprir com os deveres necessários à paz perdurável, a qual é (no modelo kantiano) referendada por uma Federação de Estados soberanos:

Sin embargo, la razón, desde el trono del más alto poder moral legislador, condena totalmente la guerra como vía legal y, por el contrario, hace de la condición de paz un deber inmediato, que por cierto, no puede ser ni instaurado ni garantizado sin un contrato entre los pueblos. Por tanto, tiene que haber una federación de un tipo especial, que podemos llamar *federación de paz (foedus pacificum)*, que se distinguiría del *pacto de paz (pactum pacis)* en que buscaría poner fin no simplemente a una guerra, sino a *todas* las guerras para siempre. Esta federación no pretende atribuirse ningún poder político, sino solamente conservar y salvaguardar la *libertad* de todos y cada uno de los Estados federados, sin que ellos deban por esto (como sí deben hacerlo los hombres en la condición natural) someterse a las leyes públicas y a su coacción. Es posible representarse la factibilidad (realidad objetiva) de esta idea de una *federación* que de a poco debería ir extendiéndose a todos los Estados y conducir así hacia la paz perpetua³²³.

³²² “La paz perpetua ha sido presentada con frecuencia como un ideal que los hombres deberían tender. Kant propuso en ese sentido una federación de príncipes que ejercerá la función de árbitro en las desavenencias entre los estados, y la Santa alianza tenía aproximadamente esa finalidad. Pero el Estado es individuo y en la individualidad está contenida esencialmente la negación”. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal, editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004. P 296.

³²³ Immanuel Kant “*Hacia la Paz Perpetua. Un proyecto filosófico. –Segundo artículo definitivo*”. Traducción de Macarena Marey y Juliana Udi. Editorial: Universidad nacional de Quilmes – prometeo libros-, argentina, 2007. Pp. 60-61.

Essa visão política do *dever ser da Paz* e sua possibilidade de realização na história mundial - mediante aproximações³²⁴ políticas gradativas de condensação de princípios universais dos direitos dos homens, dos Estados nacionais livres, e em especial da Razão entronizada por Kant no mais alto poder moral Legislador que se possa conceber – inclui a postulação de um organismo internacional que atua como uma *Federação de Paz*.

Esta federação seria constituída por méio de um *Contrato Político* ou *Pacto de Paz* entre Estados soberanos permitiria conciliar as vontades soberanas numa federação inclusiva e universal para todos os Estados que, mediante o *cumprimento moral* das clausulas contratadas por cada um dos Confederados chegar-se-ia, gradativamente e civilizadamente³²⁵, ao fim de todas as guerras, e alcançaria, assim, a paz perpetua. Dessa forma, o projeto filosófico kantiano de paz perpétua “*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*”, é uma proposta filosófica positiva e otimista.

No projeto político expresso na *Metafísica dos Costumes*³²⁶, Kant procurou solucionar as guerras mediante mecanismos teóricos absolutamente contingentes e frágeis, tais como o respeito efetivo dos tratados internacionais, e a força de conciliação e de arbitragem que teria a intitulada “Confederação” ou “Congresso de Estados” ou, ainda, “Liga de nações”. Percebendo tanto a violação dos tratados como a impotência e inoperância da Federação de Estados, faz com que o

³²⁴ “Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados”. Immanuel Kant. *La Metafísica de las Costumbres § 61*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid, 2008., pp. 190-191.

³²⁵ “Ahora bien, por un *congreso* entendemos aquí unicamente una Confederación arbitraria de diversos Estados, que en cualquier momento se puede disolver [...] -sólo por la mediación de tal congreso puede realizarse la idea de un derecho público de gentes -que es menester establecer- para resolver los conflictos de un modo civil, digamos por un proceso y no de una forma bárbara (como los salvajes), es decir, mediante la guerra”. Immanuel Kant. *La Metafísica de las Costumbres § 61*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid, 2008. P. 191. [Sublinhado nosso].

³²⁶ Veja-se: *La Metafísica de las Costumbres §§ 53-62*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid, 2008. Pp. 181-194.

próprio Kant atribua a este pacto a ausência de poder efetivo essencialmente político, tal como ele afirma na *Paz Perpetua*:

“Esta federación no pretende atribuirse ningún poder político, sino solamente conservar y salvaguardar la *libertad* de todos y cada uno de los Estados federados”³²⁷.

A ideia de Liga de nações, por exemplo, foi empregada para criar um Organismo de Direito Internacional Público (1919-1946), seguindo o modelo e a racionalidade kantiana na procura de estabelecer as bases mundiais para a paz, mas essa instituição acabou sendo extinta antes de finalizar a segunda guerra mundial; ela havia apresentado carências operativas não possuindo poder político eficaz que pudesse conservar e salvaguardar realmente a paz entre Estados. Inversamente, essa instituição mostrou-se empiricamente como um ente ineficaz e objetivamente inverídico no cenário das relações internacionais; isso se deu devido ao seu envasamento teórico. Assentado em ideais políticas transcendentais eram dificilmente realizáveis no mundo histórico político; sendo assim, tornara-se um projeto filosófico para a Paz que *fugiu da realidade política internacional*, e encontrou no mundo transcendente do *dever ser moral* a resposta que seria a perpétua para alcançar a paz mundial.

De maneira oposta, Hegel pensa que as temáticas conjuntas da guerra e da paz têm de ser pensadas e realizadas mediante a ótica do *realismo político*, a qual não apenas compreende o mundo político tal como ele *é*, senão também como o próprio olhar dirige-se e participa dos movimentos da produção sensível da vida ética, traçando desde sua perspectiva lógica como funciona empiricamente a atividade política, fazendo dela uma *ideia lógica* de percurso dialético e conceitual no mundo sensível impactando a realidade efetiva de uma racionalidade política. Assim, as ideias de guerra e de paz farão, juntas, esse percurso *lógico-dialético* de autodeterminação racional no mundo efetivo da história mundial.

Para Hegel, o conhecimento filosófico da política passa por um conhecimento científico racional que estuda detalhadamente todo o processo de autodeterminação conceitual da *coisa tal como ela é* e se manifesta na realidade efetiva do seu tempo:

³²⁷ Immanuel Kant “*Hacia la Paz Perpetua. Un proyecto filosófico. –Segundo artículo definitivo*”. Traducción de Macarena Marey y Juliana Udi. Editorial: Universidad nacional de Quilmes – prometeo libros-, argentina, 2007. P. 61

A tarefa da filosofia é conceituar o *que é*, pois o *que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho de seu tempo*; assim a filosofia é também *seu tempo apreendido em pensamentos*. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo, que salte sobre Rhodes. Se sua teoria de fato está além, se edifica um mundo *tal como ela deve ser*, esse mundo existe mesmo, mas apenas no seu opinar, - um elemento maleável em que se pode imaginar qualquer coisa [...]. Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse, tal discernimento racional é a *reconciliação* com a efetividade de que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de *conceituar* [...]"³²⁸.

A filosofia, para Hegel, é a atividade de conceituar o que é a coisa mesma no seu desdobramento dialético de autoconhecimento racional, o qual se realiza no mundo em um tempo concreto. Por isso afirma Hegel: “A filosofia é seu tempo apreendido em pensamentos”. Logo, a tentativa kantiana de dar uma resposta racional para produzir a supressão total da guerra na história, não apenas tem um sentido meramente abstrato do “*dever-ser moral* dos Estados” (oportunizando um almejavél bem-estar as nações do mundo) como não condiz com a realidade histórica da humanidade, sendo essa perspectiva, para Hegel, uma opinião maleável e válida apenas para o sujeito que profere tal afirmação, sustentada no âmbito transcendente do *dever ser*, ou seja; naquilo que simplesmente se quer com boa vontade, mas sem que se tenha capacidade de torná-la efetiva. Contudo, a tarefa da filosofia enquanto ciência é reconhecer *a presença da razão espiritualmente ativa no mundo* - metaforicamente falando: “a rosa na cruz do presente”³²⁹ - mas empregando uma linguagem propriamente conceitual é: “A *reconciliação da razão com a realidade efetiva mediante a ideia lógica-especulativa que se torna mundo presente*”, abolindo-se dessa forma a separação entre a razão e a realidade.

A questão conceitual da guerra será aprofundada por Hegel no âmbito do *Ser-Existente* ou, também, poderíamos dizer no âmbito do *acontecer histórico no mundo político*; portanto, não no âmbito *meta-categorial* do *dever-ser*, daquele mundo dos “bons desejos” carente de poder institucional para se tornar uma realidade efetiva, a qual está claramente ausente na situação de paz perpétua, onde o comércio mundial extingiria os conflitos armados através de um direito internacional pacificador e que seria respeitado juridicamente por todos os Estados da terra:

³²⁸ FD, Prefácio. Tradução de Paulo Meneses...[ét alii]. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010. P 43.

³²⁹ Ibidem.

Esta idea racional de una comunidad *pacífica* universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético) sino un principio *jurídico* [...] Este derecho, en tanto que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio, puede llamarse el derecho *cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*)³³⁰.

Distintamente do idealismo transcendental (pacificador) de Kant, o idealismo fenomenológico de Hegel estabelece as temáticas políticas de guerra e de paz, sem tabus nem apologias, no interior de um processo reflexivo do *devoir* conceitual teórico e prático que, na sua verificação apurada e determinada (enquanto momentos concretos da história política militar) apresentam dados empíricos e racionais que produzem *informações* sobre a necessidade ou a contingência de uma situação de guerra ou de paz.

Cabe aqui notar que, nas distintas investigações³³¹ hegelianas sobre a guerra (*Πόλεμος*), levantam-se considerações polêmicas (*Πολέμικας*); por exemplo, aquela que coloca a guerra como uma atividade ética extraordinária, essencialmente necessária à preservação do *ethos* nacional³³² frente à oposição violenta e exterior de outra potência ética ou Estado nação. Este exemplo, para o exercício filosófico do pensamento, não quer dizer que a realização de guerras internacionais ou promoção da violência extrema³³³ sejam coisas determinadas; de fato, **o âmago**

³³⁰ Immanuel Kant. *La Metafísica de las Costumbres* § 62. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Editorial Tecnos, Madrid, 2008. P. 192.

³³¹ FD (§§ 321 e ss), ECF (§§ 545-552), LFH, FE, DN, FR.

³³² Hegel nas suas *Lições da Filosofia do Direito*, dos anos 1817/1818, fala da concepção de Ethos nacional como forma comportamental dos Estados, que na guerra internacional se opõem um ao lado do outro “das gegenseitige Verhalten überhaupt auf den Sitten der Nation”; tendo a finalidade de que os povos conflituantes tenham a possibilidade de conservar mediante o uso da violência “der Gewalt” a sua autonomia “Übrigens wird im Kriege auch die Selbständigkeit eines Volkes der Zufälligkeit ausgesetzt”. *Vorlesungen über die philosophie des Rechts* (1817/1818) § 163. Nachschrift Wannemann. Herausgegeben von Dirk Felgenhauer. Felix Meiner Verlag Hamburg, 2013. P. 216.

³³³ Jorge Dotti, no seu artigo “Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporanea” [Anuario Filosófico XL/1 (2007) pp. 69-107], toma ao pensamento hegeliano da guerra como sendo um pensamento belicista, continuador das linhas reflexivas de Hobbes sobre o estado de natureza e a violência extrema (pp. 95-97); assim como também coloca ao pensamento hegeliano como precursor (p. 93) do “*Ius Publicum Europaeum*”, de Carl Schmitt. Dotti posiciona a Hegel como um pensador político do belicismo moderno, que nas suas reflexões embora ditas no artigo como incipientes, elas não

da questão é *pensar se é possível ou é impossível suprimir a guerra das relações internacionais*; ou, se a paz é capaz de superar o conflito incontornável da guerra na história mundial afim de conseguir, por obra da razão e do dever ser moral, transcender os limites impostos pela violência armada e pela desconfiança diplomática entre Estados soberanos.

Preso no *realismo político* das relações internacionais, Hegel produz análises reflexivas sobre a *guerra* uma vez que a considera como sendo um *momento necessário da vida ética*³³⁴, que os seres humanos experimentam direta ou indiretamente, pois ela é real, sensível e arrasadora da vida humana; motivos pelos quais a compreensão *filosófica da guerra* é absolutamente necessária e tem de ser feita empregando um olhar realista, já que o conflito violento existe e se faz parte das relações habituais entre *Potências éticas* ou *Estados*.

É curioso que Hegel não teve nem uma formação acadêmica militar nem exerceu qualquer cargo político na Prússia de seu tempo; curiosidade que o revela como um pensador político maduro e conceitualmente refinado, que fez o *trabalho filosófico* de pensar e pesquisar empiricamente questões que eram e continuam sendo, até hoje, as mais universais da guerra; Uma vez que a guerra é um **momento excepcional** da vida ética de um povo, se vê a *necessidade imperiosa de conservar* a sua esfera política substancial para garantir que o Estado político orgânico continue funcionando regularmente, e que as liberdades constitucionalmente reconhecidas em Costumes, Leis e Instituições, sejam *salvaguardadas* dos ataques que perpetrem inimigos externos, que através da guerra internacional desejam soterrar o *ethos* e o espírito do outro povo.

conseguiram realmente ir no fundo da questão criando uma *Gestalt* da Guerra, o que lhe tivesse permitido a Hegel apresentar fundamentos para uma *Phänomenologie des Krieges* (p. 106). Nós pensamos diferente de Dotti, porque como se vê no presente capítulo da tese, Hegel “sim” tem uma teoria elaborada sobre a guerra, a qual apresenta traços originais nas suas determinações políticas e pertence ao espírito do sistema da eticidade. Além disso, o pensamento político hegeliano se distingue em muitos aspectos relevantes do pensamento político de Carl Schmitt, especialmente em temas sensíveis como os das liberdades –individual e substancial-, e da violência extrema com a extinção do inimigo político. Algo própria das reflexões de Schmitt mas não de Hegel (FD §§ 338-339).

³³⁴ FD (§ 324).

Por esta razão, a guerra é essencialmente uma luta pela liberdade substancial de um povo e pela liberdade individual de cada um dos seus membros, os quais são incapazes de exercer seus direitos públicos e privados no momento em que se encontram sem constituição política e sem um *ethos* estatal capaz de garantir-lhes suas liberdades particulares, mesmo que outro povo traga consigo um ordenamento ético externo com uma presença militar.

A guerra é, para Hegel, um assunto de extrema prioridade para a segurança de um Estado-nação moderno; nela os fundamentos da Liberdade Substancial: 1) Soberania “*Souveränität*”, 2) Independência “*Unabhängigkeit*”, 3) Autonomia “*Selbständigkeit*”; encontram-se em situação de risco iminente, pelo qual um Governo (adaptado segundo os princípios de uma *constituição orgânica racional*) tem a obrigação de tomar decisões oportunas e pôr em marcha as estratégias políticas e militares concretas que sejam capazes de salvaguardar com eficiência: a) A ordem constitucional, a qual contém dentro de si as leis e as instituições públicas³³⁵ e estatais – universais-; b) As liberdades (singulares) dos cidadãos que fazem parte do Estado, e que devem ser diligentemente precauteladas³³⁶, servindo-se os Estados para atingir esta finalidade dos

³³⁵ FD (§ 287, e adendo § 290). Parágrafos onde os poderes públicos, Judiciário e Policial, são subsumidos “*Subsumtion*” funcionalmente dentro do poder Governamental, isto é, que eles conservam as suas atribuições autonómicas na esfera ética da sociedade civil, mas também estes poderes coordenam as suas funções diretamente com o poder governamental, principalmente no que se refere às políticas públicas do Estado, onde está definida constitucionalmente uma hierarquia funcional a partir de uma pasta Ministerial: “El punto central respecto del Poder Gubernativo es la división de las tareas. Ésta se relaciona com el tránsito de lo universal a lo particular e individual, y las tareas deben dividirse según sus diferentes ramas. Lo difícil es que se vuelvan a encontrar por arriba y por abajo. Porque los poderes de Policia y Judicial, por ejemplo, toman distintas direcciones, pero en cualquier asunto se encuentran nuevamente. La salida que aquí se aplica consiste com frecuencia em nombrar um Canciller, um primer Ministro y Ministros Consejeros, para simplificar la conducción superior. De esta manera, todo puede surgir al mismo tiempo de arriba, del Poder Ministerial, com lo que las tareas están centralizadas”. FD (adendo § 290). Traducción de Juan Luis Verma. Editorial sudamericana, Buenos Aires, 2004. [Sublinhado nosso].

³³⁶ FD (§ 338) “[...] de modo que na guerra mesma, a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro. Com isso, ela contém a determinação do direito dos povos de que nela a possibilidade de paz seja preservada, assim, por exemplo, os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela não seja conduzida contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica, contra as pessoas privadas”. Tradução de Paulo Meneses...[ét alii]. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010. [Sublinhado nosso].

fundamentos jurídicos do *Direito internacional das Gentes* “*Völkerrecht*”; direito que estipula limites precisos ao uso da força contra a vida privada dos civis, das suas famílias e das instituições privadas (hospitais, escolas, etc.), a fim de evitar que se cometam crimes de guerra e crimes contra a humanidade; c) O comando hierárquico militar, tem que operar prontamente com todas as condições logísticas. Ele tem no seu topo decisório ao poder soberano do Príncipe³³⁷, autoridade que define sempre, em última instância, as questões da guerra e da paz. Acompanham as decisões do soberano o alto-comando militar, conformado por conselheiros-estratégicos do Príncipe, que no âmbito institucional do Estado são membros do poder governamental, porque eles estão adscritos ao estamento da valentia “*der Stand der Tapferkeit*”³³⁸ e constituem um Ministério³³⁹ especial em situações de guerra. Dependente do Ministério especial da Guerra ou da Defesa, encontram-se tanto a armada nacional, conformada pelos Oficiais de carreira, como também pela reserva nacional “*national militia*”, integrada pelo povo recrutado mediante o serviço militar obrigatório³⁴⁰; d) Os canais diplomáticos devem permanecer abertos em razão do Estado necessitar manter abertas as inúmeras possibilidades de negociações políticas e comerciais para resolver conflitos internacionais. É função do máximo representante político de um Estado dirigir as relações diplomáticas com os outros Estados soberanos; decidir soberanamente quando fazer a guerra, quando compor a paz³⁴¹, assinar tratados; respeitar o acordado ou violar o pactado, dependendo, isto, exclusivamente da decisão soberana do Príncipe. Finalmente, designar os representantes da política internacional do estado, chanceler³⁴² e embaixadores³⁴³.

³³⁷ “Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados”. FD (§ 329). Tradução de Paulo Meneses...[ét alii]. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010.

³³⁸ FD (§§ 325-328).

³³⁹ FD (adendo § 290).

³⁴⁰ FD (§ 326, e adendo § 299).

³⁴¹ FD (§ 329).

³⁴² FD (adendo § 290).

³⁴³ FD (§§ 329, 338-339). No parágrafo 338, Hegel reconhece a importância dos costumes jurídicos do *Ius Gentium* nas relações diplomáticas, baseadas em: - O respeito das Embaixadas, considerando-as

4.2.2 A ordem constitucional dos Estados soberanos e modernos.

A ordem constitucional dos Estados soberanos e modernos, aparece conceitualizada na *Filosofia do Direito* como: “A constituição interna para si”³⁴⁴ da soberania do Estado, o qual tem como sopro vital o *espírito do povo*³⁴⁵ - energia coletiva da qual emanam imediatamente os costumes³⁴⁶ reproduzidos no dia a dia pelos cidadãos –, e nesse, espírito também existe “mediatamente” o trabalho ético, que produz a autoconsciência singular de cada um dos cidadãos, cujo trabalho de descoberta do *saber* racional e do querer (enquanto *disposição* de espírito político ou *patriotismo* “*Die politische Gesinnung, der Patriotismus*”³⁴⁷) que move os desejos e os pensamentos de cada espírito subjetivo e que logo se integra politicamente com seus *iguais* para produzir *conjuntamente* o espírito objetivo da liberdade substancial³⁴⁸ do Estado.

como espaços soberanos; - O respeito da vida da população civil –não combatente-; - O respeito das instituições privadas –hospitais, escolas, etc,-; - E finalmente, a troca de prisioneiros de guerra repousa nos costumes de guerra compartilhados entre nações (§ 339).

³⁴⁴ FD (§§ 272-320).

³⁴⁵ “Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição.” FD (§ 274). Tradução de Paulo Meneses. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010.

³⁴⁶ “*der Sitten*” (FD § 274), em concordância com o sentido racional dado para o *Costume* na introdução da Terceira parte –*Eticidade*-: “Mas, na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles –como *costume*, - o *hábito* deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser-aí, o *espírito vivo* e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito.” (FD § 151). Tradução de Paulo Meneses. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010.

³⁴⁷ FD (§ 268).

³⁴⁸ “*seine substantielle Freiheit hat*”. FD (§ 257). Hegel, Werke, 2000.

Assim, a constituição política do Estado também é estabelecida como sendo uma Lei universal cuja identidade diferenciada de direitos e de obrigações³⁴⁹ tem que se fazer cumprir; da mesma maneira, essa deve satisfazer efetivamente os direitos de todos os indivíduos que se encontram dentro da jurisdição do Estado, isto é, no seu círculo³⁵⁰ de necessidade ética. Contudo, a constituição política do Estado é essencialmente uma *organização racional* dos Poderes do Estado, que em uma visão lógica e dialética estritamente hegeliana sobre a substância ética³⁵¹. Estes poderes serão autônomos e funcionarão interdependentemente, fazendo das suas mediações institucionais conteúdos próprios dos silogismos conceituais do poder político (U-S-P; S-P-U; P-U-S) - formas autônomas de conceitualizar os poderes do Estado, mas que não são formas Independentes e Separadas entre si, como aparecem nas conceitualizações funcionais dos poderes do Estado na teoria de Montesquieu; em Hegel há uma conceitualização de uma *Divisão*³⁵² *necessária dos poderes do Estado*.

A visão *organicista* da *constituição política* é a temática central da **Soberania** e do poder decisório do Príncipe para manter, através da guerra, a **liberdade substancial ética** mediante o vigor da disposição cidadã para realizar o **sacrifício** que requer o patriotismo extraordinário.

Porém, a fim de imergir no fundamento da categoria hegeliana de Constituição política orgânica, é importante revelar para o leitor que ao Estado alemão da época de Hegel não necessário se quer sancionada uma constituição política moderna, e que os pensamentos mais

³⁴⁹ FD (§261).

³⁵⁰ FD (§ 148).

³⁵¹ “Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß *siesind*, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, - eine absolute, unendlich festere Autorität [...]”.FD (§ 146). Hegel Werke, 2000. ([Sublinhado nosso]).

³⁵² “der notwendigen Teilung der Gewalten des Staats”. FD (§ 272). Hegel, Werke, 2000.

avançados sobre as qualidades que o estado deveria ter chegaram à Alemanha³⁵³ junto com os princípios jurídicos dos códigos napoleônicos, vindos com a conquista política e militar do imperador francês, quem mobilizou tropas assim como os ideais da revolução francesa.

Lembremos que nos dois primeiros anos da invasão napoleônica à Prússia (1806 – 1808), Hegel escreveu cartas com tons políticos significativos a seu influente amigo Niethammer, onde lhe transmitiu com frequência a sua inconformidade com as retrógradas discussões jurídicas levantadas por legisladores, príncipes, e juristas alemães, que continuavam defendendo as ideias e os privilégios do antigo regime dos Junker. Para Hegel, esses debates conservavam a velha estrutura de compreensão da liberdade enquanto estirpe senhorial, sem qualquer inclinação para o novo e mais concreto sentido racional de liberdade individual, que já estava explicitada nas lições sobre a elaboração jurídica e aprovação política da lei civil – originária da experiência histórica do *Codex* napoleônico³⁵⁴. Os tons das críticas de Hegel contra os valores ultrapassados da vida política do sacro império alemão foram fortes e pontuais; ao mesmo tempo ele passou a produzir mais pensamentos sobre os poderes políticos, jurídicos e militares que possuíam o novo imperador francês, cuja genialidade de homem político com suas ideias inovadoras de liberdade

³⁵³ “Alemania se vio recorrida por los vencedores ejércitos franceses, pero la nacionalidad alemana sacudió esta opresión. Un momento fundamental de Alemania son las leyes jurídicas que, por cierto, fueron motivadas por la dominación francesa, ya que ésta hizo ver las deficiencias de las anteriores instituciones. Desapareció por completo esa mentira que era el imperio”. *Lecciones de la Filosofía de la Historia*. Traducción de Josep María Quintana Cabanas. Editorial Gredos, Madrid, 2010. P. 784.

³⁵⁴ Codex que começou a ser elaborado por ordem de Napoleão no dia 12 de outubro de 1800, mediante uma comissão de juristas conformada por: Tronchet, Portalis, Bigot de Préameneu, Malleville, e o propio Napoleón. No ano de 1807 o código civil francês passou a denominar-se de código napoleônico, e por ordem do governo se produziu a entrega de um exemplar para cada cidadão que integrava a república, a fim de que todos os cidadãos tivessem conhecimentos dos princípios legais presentes no codex, a saber: 1) a lei se aplica a toda a nação; 2) o Estado é a única fonte dessa lei; 3) os juízes passam a ser nomeados de acordo a lei; 4) Deus e a igreja deixam de ser fonte direta da lei; 5) a propriedade privada e a sucessão hereditária são direitos fundamentais do indivíduo e da sua família, garantidas por lei. Todos esses princípios legais fortaleceram a estabilidade da Soberania Interna do Estado francês, isto permitiu ao Imperador levar a cabo às suas incursões militares em territórios estrangeiras e exercer com firmeza o Poder da Soberania Externa do Estado Francês, inscrevendo páginas importantes na história da modernidade, tanto no âmbito político com os ideais difundidos em todo o mundo da revolução francesa, como também no âmbito militar com a conquista de Europa, mediante a genialidade de inovar estratégias e táticas com marcas indelévels nas guerras modernas, sendo devedores diretos de Napoleão: Clausewitz, Scharnhorst, Gneisenau, Jomini, Humboldt e Hegel.

humana encarregar-se-iam de semear e de organizar os princípios universais da liberdade dentro das leis e das instituições estatais alemãs. Esse processo que se desencadeava a partir do trono possuía a finalidade de outorgar uma constituição moderna de Estado mediante a forma de governo Monárquica Constitucional:

Los juristas de Estado alemanes están produciendo una gran cantidad de escritos sobre el concepto de soberanía y sobre el sentido del acto de la alianza. Pero el gran jurista político está en París [...] Al superar esos conflictos en Württemberg, Napoleón ha dicho furiosamente al ministro de ese reino: he nombrado a vuestro señor soberano, no déspota. Los príncipes alemanes no han comprendido aún el concepto de una monarquía libre, ni han intentado su realización: Napoleón tendrá que organizar todo eso. (Carta del 29 de agosto de 1807)³⁵⁵.

Os juristas e os príncipes feudais *Junkers* da Alemanha mantinham a concepção de Soberania assentada nos princípios jurídico-religiosos de *Monarquia* e de *Direito Divino*. Princípio que derivava sua legitimidade a partir de um poder sobrenatural “*Sacro-Católico*” o qual outorgava ao imperador Romano-Germânico um poder absoluto para decidir todos os assuntos da vida pública nos seus territórios. Em posição contrária, a concepção de *Soberania Estatal* promovida por Napoleão, segundo a visão política de Hegel, se fundamentava numa Monarquia “Laica e livre”³⁵⁶, organizada por uma ordem constitucional, e destinada a evitar que a monarquia cheguasse a se corromper, tornando-se uma monarquia despótica.

³⁵⁵ Lukacs Georg “*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*”. Ed Grijalbo, 1970, p 440. La traducción proviene del texto “*Briefe von und an Hegel*”.

³⁵⁶ O gesto de Napoleão de tirar a coroa real das mãos do Papa e segura-la com as suas próprias mãos (Anexo fig. 1), é extremamente significativo para compreender o poder do autogoverno humano através dos seus próprios pensamentos, deixando a Deus governar no mundo transcendente e ao homem governar o mundo temporal e mortal, assim a razão humana descobri só na modernidade o seu verdadeiro poder soberano espiritual: “[...] no se había visto aún que el hombre se basara en su cabeza, esto es, en el pensamiento y que construyera según este la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el voûç rige el mundo; pero sólo ahora ha llegado el hombre a conocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Con lo cual era esto un magnífico amanecer. Todos los que piensan han celebrado esta época. En aquel tiempo reinó una emoción excelsa; un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo como si solamente ahora se hubiese logrado la conciliación real de lo divino con el mundo”. *Lecciones de la Filosofía de la Historia - La ilustración y la revolución francesa*. Traducción y notas de Josep María Quintana Cabanas. Editorial Gredos, Madrid, 2010. P. 775. ([Sublinhado nosso]).

Em carta datada em 11 de fevereiro de 1808, Hegel expressou a Niethammer o seu convencimento de que, as mudanças estruturais e modernizantes que a Alemanha necessitava, deviam sair principalmente do *Code* e da Constituição francesa, mediante a vontade soberana tomada e pensada desde o topo pelo estadista³⁵⁷ Napoleão:

Pero la importancia del *Code* no es nada comparada con la importante esperanza de que, junto con él, se introduzcan también en Alemania otras partes de la *constitución francesa* o de la de Westfalia. Es difícil que se consiga voluntariamente; tampoco por propia comprensión [...]; pero será posible si es la *voluntad del cielo*, es decir, del *emperador francés* [...]³⁵⁸.

Mas, no decorrer das derrotas militares francesas nas guerras napoleônicas (1796-1815), se produziu o fechamento de uma época histórica cujo ápice foi representado pela queda definitiva de Napoleão na batalha de Waterloo³⁵⁹. Nessa derrota, o imperador, alma de mundo na visão³⁶⁰ de Hegel, é derrotado e desencravado do poder político europeu, ocasionando a

³⁵⁷ “[...] hecho patente la absoluta necesidad de que gobernara un *poder*. Se levantó *Napoleón* como poder militar y ocurrió de nuevo que, un tiempo después, se puso al frente del Estado en calidad de una voluntad individual. Supo dominar y pronto reinó el orden en el interior [...] Con el enorme empuje de su carácter se dirigió luego hacia el exterior, sometió a toda Europa y propagó por todas partes sus instituciones liberales. *Jamás se obtuvieron mayores victorias, jamás se realizaron unas expediciones más geniales; pero tampoco se manifestó nunca con una luz más clara que entonces la impotencia de la victoria*”. *Lecciones de la Filosofía de la Historia – La ilustración y la revolución francesa*. Traducción y notas de Josep María Quintana Cabanas. Editorial Gredos, Madrid, 2010. P. 779. (Anexo fig. 2).

³⁵⁸ Lukacs Georg “*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*”. Editorial Grijalbo, 1970, p 440-441. Las cursivas son mías. La traducción proviene del texto *Briefe von undan Hegel*, Leipzig, 1887, pág 158.

³⁵⁹ (Anexo fig. 3 e 4). *Waterloo*. Pintura de William Sadler II; e Imagem cinematográfica do filme do mesmo nome, dirigido por Sergie Bondarchuk, 1970.

³⁶⁰ “He visto al imperador –esa *alma de mundo*- salir a caballo de la ciudad para un reconocimiento; es ciertamente una sensación maravillosa la de ver a *un individuo* tal que, subido a un caballo, concentrado en un punto, abarca el mundo y lo domina [...] Como es natural, no era posible mejor pronóstico para los prusianos, pero conseguir todo entre el jueves y el lunes es cosa solo posible para este *hombre extraordinario*, al que es imposible no admirar”. (Carta a Niethammer de 13 de outubro de 1806). Lukacs Georg. “*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*”. Editorial Grijalbo, 1970,

reconfiguração de Estados como a Alemanha, Áustria, Inglaterra, Holanda, Espanha, etc., possibilitando, assim, que novos governos com visões liberais econômicas, políticas, sociais e religiosas, posicionassem suas forças soberanas em um novo cenário de *equilíbrio* político-militar, realizando reformas modernizadoras na soberania interna de seus estados, logo após a assinatura do tratado da Santa Alianza³⁶¹ (1815) e das resoluções acordadas no Congresso de Viena (1814-1815).

Na raiz desses acontecimentos, Hegel elaborará nas suas publicações políticas e jurídicas³⁶² as determinações que um Estado moderno deveria possuir para tornar-se efetivamente livre. Estado que não simplesmente deveria ser fundamentado em princípios *formais* da liberdade humana, nem somente depender da capacidade extraordinária de um líder como foi Napoleão Bonaparte na França, senão que o Estado moderno teria que ser fundamentado sob dois pilares essenciais para sua organização: 1) o pilar objetivo que fornece *estabilidade e segurança aos cidadãos mediante instituições sólidas e leis objetivas*; 2) o pilar subjetivo que se produz através *das capacidades e dos talentos individuais das altas autoridades e funcionários públicos*,

p 440. Las cursivas son mías. La traducción proviene del texto Briefe von und an Hegel, leipzig, 1887, pág, 68.

³⁶¹ Sobre o papel político da *Santa Alianza* enquanto instância arbitral internacional, Hegel nas suas aulas da *Filosofia do Direito*, analisou os alcances políticos do tratado e da Instituição que criou e operou como uma Liga de Príncipes, mas sem ter um real poder efetivo para que seus laudos sejam cumpridos com obrigatoriedade, para assim manter mediante um tipo de legalidade (*arbitragem*) os equilíbrios de poder internacional, pelo qual Hegel coloca a essa instituição dentro do projeto de paz perpétua de Kant, e a critica porque os Estados não são uma família nem uma federação externa, senão eles são essencialmente *povos singulares organizados mediante o agir do seu próprio espírito, e em disputas com outros povos*, por exemplo na situação de guerra, defenderão a sua vida ética, expressada nas suas instituições civilizatórias, nos seus costumes nacionais, e nas suas leis fundamentais. FD (adendo § 324) “*Kant hat so einen so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die Heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern.*”. Hegel Werke, 2000. (Sublinhado nosso).

³⁶² Na ordem cronológica estas publicações são as seguintes: *Atas de Württemberg* (1816-1817); *Filosofia do Direito* (1820-1821); *Reform Bill* (1831).

governando e administrando os poderes públicos de forma adequada às exigências que demandava uma *sociedade livre*, sujeita interna e externamente a ameaças de conflito e violência.

As determinações racionais da concepção hegeliana de Estado encontraram a sua vigorosidade nos grandes momentos históricos da modernidade; especialmente durante acontecimentos políticos transformadores, motivados pela força de individualidades substanciais³⁶³, cidadãos corajosos e autoconscientes que se enfrentaram, mediante discursos ou mediante armas, frente a opressão política externa ou interna – externa através de atos defensivos numa guerra internacional contra um invasor qualquer, ou interna, mediante atos fundacionais de uma nova eticidade num Estado em descomposição institucional.

Sem lugar para dúvida, o manuscrito hegeliano onde mais se sobressaem os diferentes tipos de fissuras entre sociedade civil e Estado, é a *Constituição de Alemanha* (CA); texto que foi elaborado no começo do século XIX (1800-1802), no qual Hegel apresentou as lacunas que havia entre o Estado alemão e a realidade efetiva que imperava no dia a dia da sociedade civil alemã:

El edificio de *la Constitución alemana* es obra de siglos pasados, y no es la vida de nuestro tiempo quién lo sustenta, por eso *no se adecua a la realidad presente* [...] La vida y las fuerzas de cuyo desarrollo y actividad son el orgullo de la generación actual, carecen de toda parte en esas formas de la Constitución, las leyes y las instituciones [...] En Alemania falta el esfuerzo de cancelar lo negativo del mundo existente para poder hallarse a sí mismo [...] El sentimiento de la contradicción entre la naturaleza y la verdad, entre lo que es en sí y para sí y la vida existente, es la necesidad de que sea superada esta contradicción³⁶⁴.

Hegel expõe, neste texto, a fissura que existia entre o mundo presente daquela Alemanha do ano (1800) e a realidade efetiva que emanava nas atividades realizadas cotidianamente na sociedade civil alemã, a qual necessitava, com urgência, de um verdadeiro direito racional efetivo para tornar-se mais livre na sua identidade consigo mesma e com o seu Estado. Em razão de que o antigo império romano-germânico não tinha mais o poder de séculos anteriores, sua institucionalidade encontrava-se desgastada e carente de uma constituição moderna que refletisse

³⁶³ “substantielle Individualität”. FD (§ 324). Hegel, Werke, 2000.

³⁶⁴ CA (P. 388 y ss). Tradução de Zoltan Szankay e José María Ripalda. Editorial Fondo de Cultura Economica. 1998.

politicamente o espírito social da nação, uma vez que não se apresentava como um Estado livre mas como uma tirania sem constituição:

Si se prescinde de las tiranías, es decir, de los Estados sin Constitución, ninguno tiene una constitución más miserable que el imperio alemán [...] el edificio de la constitución es obra de siglos pasados; y no es la vida de nuestro tiempo quien lo sustenta [...] La vida y las fuerzas cuyo desarrollo y actividad son el orgullo de la generación actual carecen de todo parte en esas formas [...] El edificio con sus pilares y sus arabescos se encuentra en medio del mundo, aislado del espíritu del tiempo³⁶⁵.

A Alemanha descrita por Hegel no início do século XIX foi mudando drasticamente em poucos anos, especialmente com as invasões das tropas napoleônicas, cujas derrotas nas batalhas de Austerlitz e de Iena que, sob a tutela do Rei da Prússia, Friedrich Wilhelm III³⁶⁶, configurou um novo governo de emergência onde jovens reformadores políticos e militares foram chamados a integrá-lo em substituição do antigo gabinete ministerial e do alto-comando militar Junker.

Os reformadores eram homens com ideias inovadoras sobre política, economia, defesa militar, direito e cultura. Essas ideias não faziam parte dos fundamentos tradicionais do antigo regime feudal-estatal, porém, já integravam os *valores cotidianos* da vida da sociedade civil burguesa alemã, especialmente nas suas relações econômicas, industriais, comerciais e laborais.

Os reformadores prussianos dividiram entre 1807 e 1815 as suas campanhas político-militares em duas frentes:

1) A primeira frente foi dirigida estrategicamente para liberar à Alemanha da dominação francesa nos campos de batalha e, para isso, os generais Scharnhorst, Gneisenau, Blücher (*Junker*), Schuckmann, Grolman, Tredemann e Clausewitz, elaboraram uma estratégia de estado-

³⁶⁵ CA (P. 388). Citação extraída do compendio *Escritos de Juventud* (EJ) p. 388, na qual se encontram os fragmentos do manuscrito “*La constitución de Alemania*”. Tradução de Zoltan Szankay e José María Ripalda. Editorial Fondo de Cultura Economica. 1998.

³⁶⁶ O soberano prussiano que confiava na capacidade militar dos reformadores para recuperar a independência da nação, mas não era partidário das reformas políticas, econômicas e sociais, que propunham estes pela guinada liberal do seu projeto reformador: “[...] el emperador alemán, acorralado por Napoleón y por la urgencia de una reorganización estatal, debió ceder ante estos hombres llenos de ideas e iniciativas, pese a no compartir sus concepciones [...] Cuando el emperador alemán llama a los reformadores para capitanear las transformaciones que se hacían necesarias, no toma esa actitud como simpatía personal, sino como necesidad política”. Rosenfield Denis. *¿Cuál libertad? Hegel y los reformadores prusianos*. Revista Deus Mortalis, nº 5, 2006. Páginas 125 y 128.

maior a fim de reorganizar toda a estrutura da armada prussiana que havia sido derrotada militarmente pela *grand arméé* francesa. Para atingir esse objetivo, a reforma deu-se a partir da formação “*Bildung*” de um exército profissional permanente e que seria preparado na instituição militar: *Altos Estudos de Guerra*, onde os Oficiais eram educados nas disciplinas de: 1) matemáticas, 2) táticas, 3) estratégias, 4) artilharia, 5) geografia militar, 6) física, 7) química, 8) adestramento da cavalaria, 9) administração. Os ascensos eram periódicos e dependiam dos desenvolvimentos particulares nas provas de formação profissional, que estritamente respondiam ao mérito acadêmico e à valentia apresentada nos campos de batalha. Em último termo, os Oficiais eram chamados pelo Alto Comando para ascender ao estamento classificado como “*Seleкта*”, classe que recrutada para que o soberano designasse o *Staff*, General do Estado.

Hegel, anos mais tarde, manterá, na sua ideia de Soberania estatal externa, o estamento militar formado no modelo da *Kriegsakademie*. Na sua *Filosofia do Direito* (§§ 324-329) tomará uma postura lógica política, que abrigará ao Estado livre necessidade de manter um exército profissional permanente, integrado por oficiais de carreira; exército que se apoiará na base de uma reserva militar obrigatória a todos os cidadãos - uma espécie de “*Landwehr national militia*” e que seguirá estritamente um comando hierárquico militar em cujo topo decisório situa-se o Soberano. Esse soberano, como autoridade suprema, realizará as escolhas estratégicas quando necessário e definirá quando e como se deverá realizar a guerra e manter a paz. Estes são os três momentos que conformam a estrutura militar do Estado livre proposto por Hegel, e podemos sintetizá-los nos seguintes argumentos desenvolvidos na *Filosofia do Direito*:

Puesto que el sacrificio por la individualidad del Estado es la relación sustancial de todos y por ello *deber universal* (*allgemeine Pflicht*), dicha relación, como el *aspecto* de la idealidad frente a la realidad del existir particular, se convierte al mismo tiempo en una relación particular y se le dedica un estamento próprio, el *estamento de la valentía* (*der Stand der Tapferkeit*)³⁶⁷[...] Las contiendas de los Estados entre sí pueden tener por objeto cualquier aspecto *particular* de su relación; para estas contiendas tiene también su destino principal el sector *particular* dedicado a la defensa del Estado. Pero en la medida en que entra en peligro el Estado como tal, su independencia el deber llama a todos los ciudadanos a su defensa (*die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf*) [...] Que la fuerza armada del Estado llegue a ser um *ejército permanente* y la determinación para la tarea particular de su defensa se transforme en un estamento, es la misma necesidad por la cual los otros momentos, intereses y asuntos particulares se transforman en un matrimonio, en un estamento industrial, o del

367

FD (§ 325). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

Estado³⁶⁸ [...] el *poder del príncipe*, en virtud de lo cual le compete única e inmediatamente el mando de las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros Estados por medio de embajadores, etc., declarar la guerra, firmar la paz y concluir otros tratados³⁶⁹.

Perante a situação de guerra o Estado está em risco iminente de perder a sua liberdade substancial, isto é, a sua independência nacional com seu poder autônomo para decidir como um verdadeiro soberano. É na situação de guerra que o agir político militar se forma como obra da liberdade (*die Krieg als die Notwendigkeit zum Werke der Freiheit*)³⁷⁰, nela os cidadãos de um Estado se encontram na necessidade de lutar pela conservação das suas liberdades, individuais e substanciais, sem elas não há possibilidade de ter uma vida ética livre em uma comunidade social e política, segundo o olhar hegeliano.

De fato, essa obrigação universal (*allgemeine Pflicht*)³⁷¹ é essencialmente uma relação substancial de todos os indivíduos que integram um Estado livre. Para manutenção das estruturas éticas de liberdade necessita-se que cada um de seus membros participe ativamente do momento ético da guerra, realizando sacrifícios (*Aufopferung*)³⁷², deixando para trás sua vida privada, seus bens, seu trabalho, sua opinião própria e seu raciocinar subjetivo (*Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens*)³⁷³; deixando até mesmo seus direitos³⁷⁴ que estavam consagrados na constituição

³⁶⁸ *ibid* (§ 326)

³⁶⁹ *ibid* (§ 329)

³⁷⁰ *ibid* (§ 324)

³⁷¹ FD (§ 325). Hegel Werke, 2000.

³⁷² *ibid* (§§ 324, 325)

³⁷³ *ibid* (§ 328) “[...] gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens, so *Abwesenheit* des eigenen Geistes und intensivste und umfassende augenblickliche *Gegenwart* des Geistes und Entschlossenheit, [...]”. No mesmo sentido de **completa subordinação** da consciência subjetiva na guerra à Suprema autonomia da consciência Para si do Soberano, a encontramos no (§ 324) que ainda mais, engloba os sacrifícios da vida mesma mediante oferendas externas das propriedades objetivas e oferendas internas das opiniões subjetivas dos indivíduos: “Dies Verhältnis und die Anerkennung desselben ist daher ihre substantielle Pflicht - die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigentums und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränität des Staats zu erhalten”. FD (§ 324). Hegel Werke, 2000. [Sublinhado nosso].

política interna; tudo isso em razão de que há, em determinados momentos da vida dos Estados, **ameaças reais externas**, que lhes obrigam a arriscar as vidas e levantar as armas para *preservar*, nos campos de batalha, os direitos mais universais da vida ética dos povos na história mundial.

Esse tipo de engajamento total dos cidadãos com o Estado, tal como propõe Hegel na sua *Filosofia do Direito*, tem, no âmbito da *soberania externa*, a finalidade de que o Estado tenha capacidade bélica para fazer a guerra, contando com a maior quantidade de soldados para distribuí-los nas diferentes frentes de batalhas. Entretanto, esse argumento contém também uma posição interna *paradoxal* que afeta a outras determinações da liberdade de escolha dentro da ideia de liberdade (opinião, raciocínios, vida, bens, trabalho, etc.). Há nesse argumento um aspecto que outorga um poder absoluto³⁷⁵ à substância ética em detrimento dos seus indivíduos, situando-os simplesmente como sendo seus acidentes³⁷⁶ dentro do círculo da necessidade ética. Mesmo que uma das suas finalidades dessa substância ética seja a de conservar as liberdades individuais, porém, por outro lado, elas ficam temporariamente *suspensas*³⁷⁷ e passam a ser internamente vigiadas pelo Poder da Polícia nos períodos de Guerra, que podem ser longos ou curtos dependendo da situação.

Um outro ponto problemático presente no argumento hegeliano sobre a guerra é o poder da **obediência total** dos cidadãos à autoridade do soberano, que, enquanto individualidade

³⁷⁴ *ibid* (§ 323) “ [...] die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, [...]”. Hegel Werke, 2000. [Sublinhado nosso].

³⁷⁵ *ibid* (§ 323) “[...] - die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Dasein und Bewußtsein bringt”. Hegel Werke, 2000.

³⁷⁶ *ibid* (§ 145) “[...] la esfera de la necesidad cuyos momentos son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y en éstos, en cuanto accidentes suyos, tienen su representación, su figura fenoménica y su realidad efectiva”. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

³⁷⁷ *ibid* adendo (§ 234) “En épocas de guerra, por ejemplo, deben considerarse perjudiciales muchas acciones que no lo son en circunstancias normales. Por este aspecto de accidentalidad y personalidad arbitraria el Poder de Policía tiene algo *odioso*”. Traducción de Juan Luís Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004. *Sobre os âmbitos de segurança e educação pública dentro do *Poder da Polícia*, vejam-se as discussões produzidas no seminário da pós graduação UFRGS (2016-1), dirigidas por José Pertille.

imediate e efetiva³⁷⁸, encarna a suprema autonomia do ser para si do Estado e ordena mecânicamente o *serviço total* e obediente de seus súditos, deixando, de maneira livre e sem nenhuma classe de questionamentos, o comando da guerra, que nas mãos do poder do Príncipe se torna mais intenso e mais instantâneo pois leva consigo imediatamente o espírito da decisão:

- die höchste *Selbständigkeit* des *Fürsichseins*, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer *äußeren Ordnung* und des *Dienstes* ist, - gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens, so *Abwesenheit* des eigenen Geistes und intensivste und umfassende augenblickliche *Gegenwart* des Geistes und Entschlossenheit,
 _³⁷⁹.

A fissura paradoxal se amplia se a suprema autonomia do *ser para si* do Estado continua gradativamente a tomar o lugar do discernimento da consciência subjetiva dos cidadãos que, perdendo autonomia e direitos de opinar e de raciocinar sobre qualquer aspecto da vida, dá vazão a um caminho perigoso, estreito e difícil de ser trilhado por qualquer Estado fundamentado nos princípios da liberdade. Isso porque este Estado é restrito pela liberdade do pensar subjetivo, e que pode então cair facilmente numa arbitrariedade governamental de censores, uma vez que não se estabeleçam limites legais e institucionais claros e determinados que permitam conter estoicamente a tentação absolutista do poder.

Sabendo que o poder político tende a concentrar a verdade ética na cabeça da autoridade máxima e na de seu séquito administrativo - os quais servindo-se da situação extraordinária de guerra, arbitrariamente, agem sem regras objetivas amparadas sob instituições estáveis que lhes

³⁷⁸ *ibid* (§§ 279, 321, e, 329).

³⁷⁹ *ibid* (§ 328). Na tradução brasileira de Paulo Meneses [et al.], igualmente aparece inscrito o *paradoxo* entre a obediência cidadã e a servidão do súdito, não estão claros esses limites, linha estreita que “separa” um e outro no texto hegeliano: “ – a suprema *autonomia* do *ser-para-si*, cuja existência está igualmente no mecânico de uma *ordem externa* e do *serviço*, - a obediência total e a renúncia do opinar e do raciocinar próprios, assim a *ausência* do próprio espírito e a mais intensa e ampla *presença* instantânea do espírito e da resolução,- [...]”. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010.

limitem constitucionalmente – torna-se possível a transformação da liberdade da soberania numa ditadura soberana³⁸⁰.

Contudo, Hegel balança a sua noção de guerra apresentando **outra face do paradoxo**; face onde se desenvolvem argumentos da *consciência de si* subjetiva e da *consciência de si* objetiva (ou substancial); isto trará implicações tanto no processo de reconhecimento lógico-racional das *consciências de si* sobre a necessária independência da vida ética do Estado frente a qualquer ataque externo, como também no processo de reconhecimento afetivo entre os cidadãos e o seu Estado, estimulado pelo *sentimento de patriotismo* ou *disposição de espírito político*³⁸¹. Esse sentimento é que move os desejos e as convicções políticas de **todos os membros de um povo**³⁸², incluindo o *Príncipe soberano* e o estamento da *nobreza hereditária* - estamento privilegiado que governa com autonomia a Câmara Alta³⁸³, e que compartilha a mesma raiz ética

³⁸⁰ Sobre o conceito histórico de ditadura soberana, veja-se especialmente o apurado capítulo destinado ao governo de Julio César, no livro de Carl Schmitt: *La Dictadura*. Versão espanhola de José Díaz García. Editorial Alianza. Madrid, 1985.

³⁸¹ FD (§ 268) “Die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt, als die in *Wahrheit* stehende Gewißheit (bloß subjektive Gewißheit geht nicht aus der *Wahrheit* hervor und ist nur Meinung) und das zur *Gewohnheit* gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist, so wie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Betätigung erhält. - Diese *Gesinnung* ist überhaupt das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin”. Hegel Werke, 2000.

³⁸² “Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur eines unter vielen ausmacht. ”. FD (adendo § 327). Hegel Werke, 2000.

³⁸³ Os representantes políticos que pertencem a Câmara Alta provêm do estamento nobre da sociedade civil. Eles são membros do estamento substancial -estamento conformado pelos proprietários “estaveis” de bens raízes, e de homens “cultivados” na disciplina política, que formam especialmente a seus filhos primogênitos para esta função universal (FD adendo § 306)-, assentada na eticidade natural das famílias mais ilustres e tradicionais da sociedade civil, possuidoras de vínculos diretos, familiares e sociais com o Príncipe, razão pela qual lhes permite *Mediar e Dialogar* constantemente com o Soberano, chefe do executivo, e no Legislativo, eles têm uma Câmara deliberativa no Parlamento, o qual lhes permite deliberar e negociar ativamente com os outros estamentos representativos presentes na outra

do Trono³⁸⁴; esses membros fazem parte do Todo indissociável que é a comunidade política; comunidade que necessita do agir diferenciado dos seus membros para salvaguardar a organização autônoma do Estado através do serviço (*Dienst*) militar obrigatório. Funcionalmente estratificado em “Alto Comando, Exército permanente, e Reserva” produz-se a defesa integral da substância pública e aparece fenomenologicamente o espírito do patriotismo enquanto espírito efetivo da liberdade e da honra suprema de um povo³⁸⁵.

O espírito efetivo do patriotismo contém três elementos que se diferenciam entre si e posteriormente se articular como um espírito conjunto a realizar a defesa ordenada do Estado que requer grandes sacrifícios.

O **primeiro** destes elementos constitui a base substancial da defesa de toda nação e esta é o estamento da valentia. Estamento profissional composto por militares formados em academias especializadas, onde aprendem e desejam os valores do patriotismo, o qual tem como o seu conteúdo (*Gehalt*) o fim último e absoluto da Soberania do Estado-nação. Os Oficiais

Cámara da sociedade civil burguesa, compartilhando como cidadãos dos mesmos direitos políticos estamentais (**FD § 307**): “El derecho de esta parte del estamento sustancial (dieses Teils des substantiellen Standes) está fundado de este modo precisamente, por una parte, en el principio natural de la familia (Naturprinzip der Familie); pero a la vez este está trastocado por duros sacrificios para el *fin político* (*politischen Zweck*), con lo cual este estamento (Stand) está esencialmente asignado para la actividad hacia este fin e igualmente, en consecuencia, está llamado y legitimado para él por el nacimiento y sin la contingencia de una elección. Con ello tiene la posición sólida y sustancial (substantielle) entre la arbitrariedad subjetiva o la accidentalidad de ambos extremos y como lleva consigo (vid. § anterior) una semejanza del momento del poder del príncipe, comparte también con el otro extremo las necesidades (Bedürfnisse) por lo demás iguales, y los derechos iguales, y llega a ser así al mismo tiempo sostén del trono y de la sociedad”. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho*. M.^a del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

³⁸⁴ FD (§ 281): “El derecho de nacimiento y de la herencia (Geburts- und Erbrecht) constituyen el fundamento de la *legitimidad*, en cuanto fundamento no de un mero derecho positivo (bloß positiven Rechts), sino al mismo tiempo en la Idea (Idee). El hecho de que mediante la sucesión al trono determinada de un modo fijo, es decir, por la sucesión natural, se hayan prevenido las facciones en la provisión del trono, es un aspecto que con razón se ha hecho valer por mucho tiempo en favor del carácter hereditario del mismo”. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho*. M.^a del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

³⁸⁵ “Indem in dieser Selbständigkeit das *Für-sich-Sein* des wirklichen Geistes sein *Dasein* hat, ist sie die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes”. FD (§ 322). Hegel Werke, 2000.

experimentam nas sensibilidades das suas vidas os distintos sacrifícios que se requerem nos campos de batalha (físicos, morais e intelectuais, etc.), onde a virtude da valentia³⁸⁶ produz a *mediação* da realidade pessoal à realidade substancial. Dessa maneira o primeiro elemento do espírito do patriotismo apresenta-se no subtítulo da *Soberania externa*, na figura do **Exército Permanente**³⁸⁷ do Estado racional, organizado como um corpo vivo e que é conformado por um estamento particular que cumpre uma função universal mediante o sacrifício do estamento militar. Esse sacrifício tem como finalidade proteger a Idealidade da soberania do Estado, a saber, a constituição política e seus poderes públicos que trabalham coordenadamente para garantir a liberdade do povo:

Der Militärstand ist der Stand der Allgemeinheit, dem die Verteidigung des Staates zukommt und der die Pflicht hat, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, das heißt sich aufzuopfern [...]Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur eines unter vielen ausmacht³⁸⁸.

O sacrifício do estamento da valentia não é mais aquele que realizavam os heróis militares dos exércitos antigos, onde as grandes façanhas das suas individualidades marcavam, desde o início, o destino da guerra - a exemplo de: Aquiles, Agamenon, Eteocles, Péricles, Temístocles, Alejandro, Julio César, etc. - sacrificando suas vidas ordinárias para ter uma honra extraordinária e eterna, cultuada ao lado dos deuses. Também não é esse estamento equivalente ao da valentia medieval senhorial dos cavaleiros dignos³⁸⁹ da fé cristã, e dos seus príncipes temporais – a

³⁸⁶ “Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der *Souveränität* des Staates; - die *Wirklichkeit* dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittlung”. FD (§ 328). Hegel Werke, 2000.

³⁸⁷ FD (§ 326).

³⁸⁸ FD (adendo § 327). Hegel Werke, 2000.

³⁸⁹ “*España y Portugal* habían tenido el noble espíritu de la caballería, de una caballería conquistadora. Más esta caballería salió de sí, hacia América y África, en lugar de volverse sobre sí, en su intimidad. Los españoles son el pueblo del honor, de la dignidad personal individual y, por tanto, de la gravedad de lo individual. Este es su carácter principal. Pero en él no hay un verdadero contenido; pues ponen la dignidad en el nacimiento y en la patria, no es la razón. Su caballerosidad ha descendido así hasta convertirse en un honor inerte, que es bien conocido: la grandeza hispánica”. *Lecciones sobre la*

exemplo de Teodósio, Carlomagno, Carlos V, Felipe II, etc., que incursionavam em campanhas militares para conquistar novos territórios que eram governados por infiéis, a fim de impô- lhes (mediante o *Ius Gentium* o *Iustum Bellum*) valores civilizatórios de conquista cristiana e greco-latina. Mas longe desses dois tipos de sacrifícios, a valentia moderna, segundo Hegel, não é mais uma virtude individual do agente beligerante, e ***sim uma disposição de espírito objetiva para cumprir o serviço da defesa obrigatória do Estado***, que vai além do caráter de uma individualidade valente, seja heroica ou seja cavalheiresca, porque a nova valentia é um objeto de sacrifício ético para todos os membros do Estado que interagem como espírito de um povo. Esta nova valentia presente na guerra moderna, deixa então de ser uma virtude da destreza individual³⁹⁰ para tornar-se em uma *obrigação objetiva universal* na qual os novos combatentes enfrentam-se à distância com armas de fogo. Esses novos confrontos não são realizados em função da honra ou do ódio ao povo adversário, mas, sim, pela obrigação e pelo serviço disciplinado que devem ser realizados para salvaguardar a liberdade da vida ética moderna:

El principio del mundo moderno, el *pensamiento* y lo *universal*, ha dado a la valentía la figura más elevada de que su exteriorización parece ser mecánica y no como la acción de esta persona *particular*, sino sólo como *miembro* de un todo, igualmente ella aparece dirigida no contra personas individuales, sino contra una totalidad hostil en general, y por tanto el coraje personal aparece como no personal. Aquel principio ha inventado, por ello, el *arma de fuego* y no es un invento casual de esta arma lo que ha transformado la figura puramente personal de la valentía en algo más abstracto³⁹¹.

filosofía de la historia universal – a) Las monarquías y el sistema de los Estados europeos. Traducción de José Gaos. Editorial Alianza, Madrid, 1982. P. 676. (Fig. 5).

³⁹⁰ “¿Cuántas veces los guerreros no murieron en aras del deber y la patria? Pero no hay que admirar en eso la valentía, el espíritu elevado y el coraje, sino más bien el objeto de su sacrificio, la acción y el resultado, los cuales son únicos en su especie. Todas las restantes batallas tienen un interés más particular; pero la gloria inmortal de los griegos es de estricta justicia a causa de la excelsitud de lo que fue puesto a salvo. *En la historia universal quien debe decidir acerca de la gloria no es la valentía formal ni lo que llamamos el mérito, sino el valor de la cosa en cuestión*”. *Lecciones de la filosofía de la historia – Las guerras con los persas*”. Traducción de Josep María Quintana Cabanas. Editorial Gredos, Madrid, 2010. P. 582. (Fig. 6).

³⁹¹ FD (§ 328). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

O **segundo** elemento do espírito efetivo do patriotismo reside na valentia que se dispõe a realizar a totalidade do povo no seu conjunto, e esta disposição de espírito passa a ser, no mundo moderno, a *convicção* da obrigação universal de combater na guerra de uma maneira valente mas que parece, ao mesmo tempo, ser também externa e mecânica -“*ein moderner Krieg, der äußerlich und mechanisch zu sein scheint*” - Isto não porque a valentia moderna seja uma obediência cega, inconsciente e servil, mas porque a nova valentia depende do aperfeiçoamento das armas de fogo, da logística de deslocamento de tropas, e de táticas com exatidão matemática diferentes das táticas criativas do heroísmo disciplinado³⁹² - antigo e medieval. Agora a valentia depende do serviço mecanizado e tecnológico dos exércitos que combatem a distância sem visualizar-se *vis-à-vis*. A artilharia pesada e o fogo ligeiro mudou também as estratégias de combate. Contudo, não mudou a *disposição de espírito patriótico*, elemento essencial para mover os militares que compõem o Exército permanente e os reservistas do povo (“*Landwehr -national militia*”), quando a situação de guerra exigir dos soldados reservistas que estejam dispostos atacar em bloco como um corpo só e com um rigor mecânico:

Pero en la medida en que entra en peligro el estado como tal, su independencia, el deber llama a todos los ciudadanos a su defensa. Cuando el todo es así transformado en poder y es arrancado de su vida interna en sí hacia el exterior, la guerra defensiva se transforma en guerra de conquista³⁹³.

³⁹² Hegel, grande conhecedor da história das estratégias e das táticas militares escreve sobre o antigo exército romano o seguinte: “La disciplina de los romanos y su arte de la guerra les ayudaron a vencer. La estrategia romana tiene algunas peculiaridades frente a la griega y la macedónica. Casi todo gran general ha inaugurado una nueva estrategia. Entre los macedonios fue la falange, cuya octava fila llegaba con su pica de hierro hasta la primera. Su fuerza residía en la acción de la masa. El orden romano de batalla actuaba también por la masa; pero estaba a la vez organizado. La legión romana estaba muy dividida, sin dejar de ser una, y este principio es superior a la masa de la falange. Las legiones romanas constituían conjuntos cerrados, pero a la vez interiormente organizados; reunían los dos extremos de la masa y del desmenuzamiento en tropas ligeras; concentrábanse sólidamente y a la vez se desplegaban con facilidad. Arqueros y honderos precedían en el ataque al ejército romano, para dejar después la decisión a la espada”. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal – El Estado romano*. Traducción de José Gaos. Editorial Alianza, Madrid, 1982. P. 529.

³⁹³ FD (§ 326) “Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem inneren Leben in sich nach außen gerissen ist, so geht damit der Verteidigungskrieg in Eroberungskrieg über”. Hegel Werke, 2000.

É interessante notar dois aspectos que transparecem no § 326, é que Hegel mantém a concepção estratégica de defesa do Estado seguindo as reformas feitas no exército prussiano por seus contemporâneos, Scharnhorst e Gneisenau. Essas reformas criaram uma reserva nacional “*Landwehr -national militia*” com serviço militar obrigatório para todos os membros do Estado. Da mesma maneira criaram um Exército permanente e profissionalizado em uma academia de formação especializada para a guerra (“*Kriegsakademie*”). Foi, assim, possível manter a ordem hierárquica no alto-comando militar, tendo no topo decisório o Monarca soberano. O segundo aspecto bem chamativo deste parágrafo, é que Hegel pensa estrategicamente a **guerra de conquista** não a partir da tradição escolástica do *Iustum bellum*³⁹⁴, mas pensado **estrategicamente**, a partir do “*Ato Decisório de Guerra*”, que necessariamente deve acontecer nos *momentos exatos* em que o Todo do poder armado de uma determinada nação é retirado completamente da sua vida interior para ser levado ao terreno exterior. Ali, a guerra deve ser decidida imperativamente como a *conquista do inimigo* e entrar assim na história mundial.

³⁹⁴ Tradição que tem em america latina uma recepção notável no direito indiano, que se debruça de forma original sobre a legitimidade e a racionalidade da guerra justa, na conquista dos espanhóis e dos portugueses aos distintos povos indígenas. Um dos maiores pensadores do período colonial americano foi sem dúvida nenhuma Juan de Solórzano Pereira, que sobre a guerra de conquista escreve no seu *Indiarum lure* o seguinte: “Nosotros sin embargo, que sólo consideramos justo y legítimo (*iustum et legitimum*) lo que desde todos los puntos de vista se sostiene por el derecho, las leyes y la razón (*iudicamus quod iure, legibus et ratione*); de ninguna manera queremos conceder el dominio de este Nuevo Mundo por conquista de guerras sin más (de ellas hemos tratado ultimamente), si antes no probamos que se pudieron declarar justa y legitimamente esas guerras a los indios. [...] Sin embargo, podemos y debemos afirmar con razón y con certeza aquella norma jurídica según la cual las guerras han tenido su origen y su aprobación por ley y uso común y natural de todos los pueblos, y para lo que en ellas se captura a los enemigos ceda a favor de los vencedores, es preciso que la norma se entienda de las guerras que son ciertamente justas y legítimas declaradas. Porque en modo alguno el derecho divino, de gentes o civil ha aprobado las guerras injustas y emprendidas por pura violencia (*per solam violentiam*) y ambición contra inocentes sin merecerlo, ni tales guerras pueden crear dominio o poder alguno legítimo antes bien hay que tenerlas por enormes latrocinios e implican la necesidad de restitución, como ampliamente prueban y concluyen todos los teólogos después de Santo Tomás [...]”. *Indiarum lure (Lib.II De acquisitione Indiarum) –Cap. 6, 48-51. Corpus Hispanorum de Pace, segunda serie, Madrid, 1999. Pp. 197-199.*

A diferença hegeliana entre guerra defensiva e guerra de conquista, parece assentar-se na concepção de que a guerra defensiva é realizada para conservar (mediante luta armada) a independência nacional de um Estado. Entretanto, a guerra de conquista é o *passo decisivo* da *invasão armada* que deve ser realizada por todos os membros de um Estado para vencer a guerra tomando o controle físico do Estado inimigo – consagrando-se, do mesmo modo, na história mundial como povo independente, valeroso e racional político; capaz de colocar uma nova ordem mundial mediante a elevação de uma nova ideia de liberdade efetiva reconhecida no contexto global.

Já o **terceiro** elemento do espírito efetivo do patriotismo é a subjetividade (idêntica a vontade substancial³⁹⁵), pela qual o poder do Príncipe está contemplado plenamente ao longo do espírito envolvente do seu povo, e que, mediante o estabelecimento da constituição política, determina o momento da singularidade de decisão última do Estado; essa subjetividade do príncipe também é a totalidade das articulações, mediações e determinações, que produzem organicamente os três poderes do Estado enquanto configuram, simultaneamente, a *Idealidade* em si uma vez que, esse príncipe, necessita exteriorizar-se em um *para si* individual excludente (*ausschließend*) afim de obter efetividade frente a outros Estados soberanos:

Die *Souveränität nach innen* (§ 278) ist diese Idealität insofern, als die Momente des Geistes und seiner Wirklichkeit, des Staates, in ihrer *Notwendigkeit entfaltet* sind und als *Glieder* desselben *bestehen*. Aber der Geist, als in der Freiheit *unendlich negative* Beziehung *auf sich*, ist ebenso wesentlich *Für-sich-Sein*, das den bestehenden Unterschied *in sich aufgenommen hat* und damit ausschließend ist. Der Staat hat in dieser Bestimmung *Individualität*, welche wesentlich als Individuum und im Souverän als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§ 279)³⁹⁶.

³⁹⁵ FD (§ 320): “der *Subjektivität* als identisch mit dem substantiellen Willen”. Hegel Werke, 2000.

³⁹⁶ *ibid* (§ 321). Hegel Werke, 2000.

A figura soberana do Príncipe tem, na efetividade do espírito do patriotismo, o poder máximo para decidir como salvaguardar da melhor forma possível a integridade da vida ética do Estado, que em situação de necessidade “*Not*” interna ou externa da Guerra recai nas suas mãos (de maneira constitucional) a soberania como conceito simples e imediato; soberania traduzida no poder de conservar, com as suas decisões, o funcionamento das outras instituições e das leis do Estado, para que, assim, a liberdade substancial gerada pelo espírito desse povo subsista e não se perca com os desastres da guerra. É confiada na investidura dele a salvação do Estado, pelo qual o príncipe contrai uma responsabilidade ética de sacrifício muito importante à conservação das liberdades do seu povo:

- im *Zustande der Not* aber, es sei innerer oder äußerlicher, ist es die Souveränität, in deren einfachen Begriff der dort in seinen Besonderheiten bestehende Organismus zusammengeht und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung dieses sonst Berechtigten anvertraut ist, wo denn jener Idealismus zu seiner eigentümlichen Wirklichkeit kommt (s. unten § 321)³⁹⁷.

Este conceito simples de soberania externa é determinado essencialmente pelas funções próprias a serem realizadas pelo Príncipe na sua relação com outros Príncipes também soberanos. As relações políticas tensas (como se verá mais detalhadamente no subtítulo III deste capítulo) são dadas imediatamente em um estado de natureza recíproca “*im Naturzustand gegeneinander*” (FD § 333)), no qual o Príncipe tem de conservar os outros momentos do Estado na idealidade conceitual racional, além de *ter que agir* na realidade como uma individualidade efetiva, capaz de tomar sempre a decisão última e exclusiva enquanto soberano do seu Estado. De acordo com a constituição política racional compete-lhe, única e imediatamente, o mando das forças armadas; declaração de guerra, estabelecimento da paz, cumprimento ou cancelamento Tratados, e demais encargos necessários às relações diplomáticas com outros Estados:

Seine Richtung nach außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subjekt ist. Sein Verhältnis zu anderen fällt daher in die *fürstliche Gewalt*, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte usf. zu unterhalten, Krieg und Frieden und andere Traktate zu schließen³⁹⁸.

³⁹⁷ FD (§ 278). Hegel Werke, 2000.

³⁹⁸ FD (§ 329). Hegel Werke, 2000.

Com a apresentação deste terceiro e último elemento do espírito do patriotismo na concepção hegeliana, o qual estava fortemente influenciada pela visão militar patriótica do Governo da Liberação da Alemanha dos reformadores prussianos, passamos agora a ver a segunda frente de influência das ideias políticas internas.

2) Por sua vez, a segunda frente que abriram os reformadores prussianos foi a de produzir reformas políticas e em especial outorgar uma nova constituição para a federação do Estado alemão, constituição que fosse capaz de sustentar-se na realidade ética e cultural do seu povo, expressada nos costumes, na educação (*Bildung*)³⁹⁹ dos valores autênticos e próprios dessa civilização. Na área de cultura cívica, por exemplo, o governo reformador promoveu, mediante políticas públicas (*Polizei*), a livre investigação científica em universidades e escolas. Nessas instituições acadêmicas, os docentes poderiam decidir sobre os conteúdos a serem lecionados em cada disciplina, sem que os funcionários de governo e nenhum outro ente particular pudesse obrigar-lhes a realizar adoutrinações educativas acríticas sem critérios científicos; o espírito da reforma educativa (cívica) procurava que as cátedras fossem livres e fomentassem os talentos individuais a fim de tornar seus cidadãos autônomos e seja conscientes da sua posição.

A visão de educação cívica, desenhada desde o Ministério de Culto e Educação - especialmente nas gestões políticas dos reformadores Humboldt y Altenstein⁴⁰⁰ - teve como objetivo central promover a realização plena da dignidade cidadã mediante o fomento do *livre desenvolvimento individual* dos talentos, capacidades, aspirações, de cada indivíduo enquanto membro de uma comunidade ética –sociedade civil, Estado-, para que ele pudesse conviver harmoniosamente com outros cidadãos, sendo autônomo (enquanto sujeito individual) e livre (enquanto compartilhador de vivências cotidianas dentro de uma comunidade de homens), produzindo experiências de aprendizado espiritual de Natureza viva:

³⁹⁹ O conceito alemão *Bildung* tem varias acepções filosóficas, pois ele pode significar muitos sentidos de desenvolvimento espiritual: formação, educação, civilização, cultivação do espírito, imaginação *Ausbildung*.

⁴⁰⁰ O Barão de Altenstein foi o Ministro de Educação que chamou a Hegel à Universidade de Berlim "*Humboldt Universität*" para dirigir desde o Reitorado a educação superior alemã.

On voit donc que si se cultiver signifie pour Humboldt “realiser le développement le plus élevé et le plus harmonieux possible de ses forces en une totalité”, cet idéal de culture implique chez lui une certaine conception des rapports de l’home avec la nature et avec les autres hommes, une certaine conception aussi de l’évolution de la civilisation et de son progrès [...] Et si la réalisation de formes d’humanité toujours plus parfaites a ainsi pour condition la vie sociale, on peut dire que l’idéal de Humboldt est au fond celui d’une société d’individus qui se cultiveraient les uns par les autres. Son idéal est social autant qu’individuel”⁴⁰¹.

Na visão humboldteana, um indivíduo civilizado é um indivíduo educado e formado segundo os princípios da liberdade viva, que interage, de maneira culta, consigo mesmo, com a natureza e com os outros membros da comunidade; sendo em todas essas interações, capazes de se expressar como um *ser para si* autônomo, decidindo sobre os diferentes aspectos da sua própria vida, pois ele se encontra facultado racionalmente para discernir e atuar por si mesmo sem requerer de que um ou outro ser (público ou privado) pense e atue em nome dele sem o seu consentimento:

[...] el ideal humboldtiano de hombre activo presupone, por lo tanto, a un individuo educado, formado, capaz de decidir por sí mismo, ejercitando la libertad de elección y no necesitando las *muletas* o los servicios estatales para determinar autónomamente sus conductas⁴⁰².

Contudo, cidadãos bem formados nos princípios da liberdade não são suficientes para que uma comunidade política tornar-se racionalmente livre, isso os reformadores da cultura alemã sabiam bem. Além do livre desenvolvimento moral de cada indivíduo também era necessário que existisse uma base objetiva ética com uma constituição política aplicável ao dia-a-dia, capaz de ordenar os conflitos inerentes à sociedade moderna de acordo com os princípios jurídicos da liberdade, procurando tornar eficiente o sistema jurídico (institucional), além de oportunizar, aos

⁴⁰¹ Robert Leroux. *Guillaume de Humboldt – La formation de sa pensée jusqu’en 1794*. Société d’édition: les belles lettres, Paris, 1932. Pp. 270-271.

⁴⁰² Denis Rosenfield. *¿Cuál libertad? Hegel y los reformadores prusianos*. Revista: Deus Mortalis, nº 5, 2006. P. 121.

cidadãos, a capacidade para se sujeitar à burocracia racional⁴⁰³ administrativa do Estado atuando regularmente de acordo com os preceitos legais objetivos.

Ao mesmo tempo, a reforma política estava destinada a Constitucionalizar a Monarquia a fim de que esta forma de governo fosse capaz de limitar as suas prerrogativas e funções de acordo com parâmetros legais estáveis. Contendo os excessos à possíveis arbitrariedades surgidas nas tomadas das decisões executivas, que pudessem afetar deliberadamente os direitos reconhecidos dos cidadãos, ou pudessem suprimir aleatoriamente os outros poderes do Estado, desvirtuando os equilíbrios constitucionais.

As mudanças tomadas pelo governo dos reformadores, afetaram a vida ética prussiana, elas foram acompanhadas de perto pelo Hegel; fruto disso, destacam-se suas reflexões jurídico-políticas sobre o conceito de Monarquia Constitucional apresentado dialeticamente junto a outros conceitos-chave do Direito natural e da ciência do Estado, em especial, no livro *A Filosofia do Direito* (1820-1821) - livro no qual Hegel apresenta sistematicamente um novo e original conceito especulativo para significar o que é uma *Constituição política* enquanto *Organismo* (“dieser Organismus ist die *politische Verfassung*”) que se vivifica no mundo pela disposição de ânimo dos membros do Estado, os quais movem-se com seus desejos e pensamentos em direção aos Poderes para realizar efetivamente a liberdade dentro da comunidade política:

La disposición de ánimo (die *Gesinnung*) toma su *contenido* particularmente determinado de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la idea en sus diferenciaciones y en la realidad objetiva de las mismas. Estos distintos aspectos son así los *diversos poderes* (die *verschiedenen Gewalten*) y sus tareas y actividades, por medio de las cuales lo universal se *produce* continuamente y de un modo *necesario*, precisamente, en cuanto que aquéllos son determinados por la *naturaleza del concepto*, y al mismo tiempo se *conserva*, puesto que lo universal es en la misma medida presupuesto de su producción. Este organismo es la *constitución política*⁴⁰⁴.

⁴⁰³ “De la misma manera, el principio del mérito, utilizado en la conformación de la burocracia, obedece a la propia acción de los reformadores [...]”. Denis Rosenfield. *¿Cuál libertad? Hegel y los reformadores prusianos*. Revista: Deus Mortalis, nº 5, 2006. P. 129. ([Sublinhado nosso]).

⁴⁰⁴ FD (§ 269). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

Os diversos poderes do Estado são órgãos vivos animados pela disposição política dos cidadãos que trabalham livre e diferenciadamente na produção do universal de acordo com a natureza do conceito de *constituição orgânica*; conceito ou ideia especulativa e que contém, no seu lado objetivo, aos poderes bem definidos do Estado; e, no seu lado subjetivo, a disposição dos cidadãos que confiam na organização política e no respeito das suas garantias legais.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel desenvolverá conceitualmente as determinações que contém em si e para si a ideia efetiva de constituição racional moderna; ideia apresentada de maneira mais geral e abstrata no projeto político dos reformadores. Para isso Hegel elaborará detalhadamente um capítulo amplo na sua FD sobre a ideia de *Constituição interna para si* do Estado. Esta constituição adotará (como a sua forma racional de governo) a **Monarquia Constitucional**; forma na qual Hegel e os reformadores prussianos acreditavam que fosse a que melhor se identificava com a realidade alemã daquele tempo.

A opção por uma monarquia constitucional - em tempos onde vigoravam constituições revolucionárias republicanas como na França e U.S.A - deixa transparecer um conservadorismo político de Hegel e dos reformadores prussianos com relação à instituição soberana da Monarquia. Por outro lado, eles propuseram reformas substanciais para limitá-la e demarcá-la dentro de uma norma constitucional de alcance universal, que salvaguardasse aos outros poderes estatais, mantendo estáveis suas funções políticas e *distribuindo*, assim, o poder do Estado em três poderes⁴⁰⁵ livres e interdependentes nas deliberações políticas.

⁴⁰⁵ Os conceitos “poderes do Estado” são conceitos essenciais da ideia hegeliana de Estado livre. Hegel desenvolveu na sua FD os conceitos de poderes em mais de de 50 parágrafos (§ 269 - § 320). Em todos eles, a organização interna do Estado encontra o seu sentido lógico (conceitual-dialético) e político (fundacional de instituições), através das determinações especulativas (momentos / totalidade) dos poderes estatais. Vejamos a continuação 3 exposições hegelianas, progressivas e sincronizadas, sobre aquilo que seriam os conceitos de poderes dentro do conceito reitor de Estado racional e efetivo: a) “2) su *necesidad*, en tanto que ésta se divide en las *diferencias* conceptuales de su efectividad, las cuales, gracias a aquella sustancialidad son igualmente determinaciones reales *fijas*, los poderes (Gewalten);[...]diferencia y determina en sí su efectividad *según la naturaleza del concepto*, y precisamente de manera que *cada uno* de estos *poderes* mismos es en sí la *totalidad*, porque ella tiene y contiene en sí eficazmente a los otros momentos y porque éstos, como expresan la diferencia del concepto, permanecen sin más en su idealidad y constituyen tan sólo un *todo* individual.” (§ 272 FD); c) “1) La determinación fundamental del Estado político (politischen Staats) es la unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos, en la cual α) los poderes y funciones particulares (die besonderen Gewalten

A opção por uma monarquia constitucional também foi importante para conservar a constituição, a autonomia dos distintos estamentos da sociedade civil - para que estes não se percam em uma homogeneidade amorfa do povo - uma *massa* onde se apaga a diversidade dos estamentos englobando-os numa unidade sem diferenças.

Hegel e os reformadores não eram partidários de uma forma revolucionária de governo que fosse completamente popular como aconteceu nas *Oclocracias* antigas, repetida nas experiências modernas de governos “ditos populares” no período da revolução francesa, onde se tiveram amplos momentos de supressão da liberdade de pensamento e imprensa, intolerância religiosa e suspensão do direito de associação política. Isso pela razão que as instituições e as leis revolucionárias eram muito maleáveis de governo a governo, e se encontravam sujeitas a constantes revisões⁴⁰⁶.

O afastamento posterior de Hegel tornou-o um crítico agudo das teorias e das posturas políticas revolucionárias do poder popular absoluto – também intitulado democrático representativo⁴⁰⁷. No fim das contas, tratava-se apenas de um estado *partidocrático*, já que o valor do voto individual é insignificante entre milhares de indivíduos nas suas meras opiniões não tomadas pelos raciocínios substanciais e que participam do espírito público. Da mesma maneira, foi também crítico profundo do poder absoluto da Monarquia feudal de direito divino, a qual se

und Geschäfte) del mismo se disuelven en tanto que se conservan y se conservan sólo en tanto que no poseen una justificación independiente [...]” (§ 276 FD). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

⁴⁰⁶ Sobre o longo processo de instabilidade revolucionária e incerteza política, veja-se o texto de Lord Acton “*Lectures on the french revolution*”. Editorial Macmillan and co., limited. Londres 1925.

⁴⁰⁷ “[...] sin duda el sentimiento de la escasa importancia que tiene un voto aislado entre los muchos millares de votos que participan en una elección. Cuando se trata de elegir alrededor de 658 diputados a la Cámara de los Comunes, o 450 a la Asamblea francesa (poco importan las modificaciones que pueden sufrir esas cifras) cada elector puede designar *un solo* diputado – el cual es ya una fracción insignificante en un Parlamento tan numeroso – pero además el voto aislado es una fracción aún más pequeña puesto que a esa elección concurren de cien a mil votos. Si se estima en 200 000 el número de electores que la nueva electoral francesa habrá de crear, y si el número de parlamentarios es de 450 aproximadamente, resulta que la voz aislada de un elector equivale a la 200 milésima parte del cuerpo electoral y a la noventa millonésima parte de una de las tres ramas del poder legislativo”. G.W.F Hegel. *Propósito de la Reforma Electoral en Inglaterra*. Edición Universidad autónoma de Puebla, México 1987, página 133.

constituía de um feroz despotismo, descontrolado e sem nenhum tipo de limite objetivo legal. Contudo, Hegel tomou posição teórica e política pela forma de governo *Monárquica Constitucional* - incluída dentro de uma proposta de Ciência do Estado que tinha como objetivo racional conceituar um regime de Monarquia constitucional baseado em um princípio fundamental: *A Diferenciação dos Poderes do Estado*, tal como será descrita e analisada no próximo subtítulo partindo do seguinte parágrafo:

Pero el despotismo designa en general la situación de la ausencia de legalidad, donde la voluntad particular como tal, sea la de un monarca o la de un pueblo (oclocracia) vale como ley o más bien en lugar de la ley, mientras que por el contrario la soberanía constituye, en situación legal y constitucional, el momento de la idealidad de las esferas [poderes particulares del Estado] y funciones particulares, para que una esfera [poder] así no sea algo independiente y autónomo en cuanto a sus fines y modos de actuación, ni algo que se sumerge dentro de sí misma, sino que en estos fines y modos de actuar esté determinada y sea dependiente *del fin del todo* [...]⁴⁰⁸.

4.2.3 A Lógica especulativa: “Momentos e Totalidade” conceitual da teoria constitucional da “Diferenciação dos Poderes do Estado”⁴⁰⁹.

A teoria constitucional da “Diferenciação dos poderes do Estado” tem como uma das suas particularidades principais ter desenvolvido os *conceitos* que conformam o princípio da divisão dos poderes do Estado (*das Prinzip der Teilung der Gewalten des Staats*) numa forma metodológica “dialética especulativa”, isto é; nos conceitos de *poderes do Estado*

⁴⁰⁸ *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 278). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010. Os acréscimos entre colchetes do conceito [poder] depois do conceito “esfera”, procurou manter a linha argumentativa apresentada já no capote do parágrafo que expressa o seguinte: “Estas dos determinaciones, es decir, que los asuntos y poderes particulares del Estado ni son independientes y fijos por sí mismos [...]”. (Capote do § 278 FD).

⁴⁰⁹ O presente subtítulo é uma versão inédita em língua portuguesa, que procurará apresentar categorialmente a sistematicidade lógica da Teoria hegeliana da Diferenciação dos Poderes do Estado, que desenvolvi em um livro anterior intitulado: “*Logica y Política en Hegel –Silogismos y Poderes*”. Editorial Demiurgosgt, La Paz- Bolivia, 2011. Pp 64 e ss. Este subtítulo pretende apresentar a *sistematicidade especulativa* que está por trás da organização diferenciada dos poderes do Estado no âmbito da Soberania Interna, e que possibilitará ao leitor compreender com mais precisão cómo esta sistematicidade é *conservada, negada e elevada*, no âmbito da Soberania Externa do Estado.

(*Staatsgewalten*) que foram tratados tanto como *momentos* ou *partes orgânicas diferenciadas e correlativas*, tanto como *totalidade* ou *todo mediado*, que reúne na sua *identidade Conceitual*, englobante de poder do Estado (*Staatsgewalt*), três momentos orgânicos ou elementos (Universalidade – Singularidade- Particularidade), expressados dialeticamente nos seus silogismos especulativos:

[...] el Estado *diferencia*⁴¹⁰ y determina en sí su efectividad *según la naturaleza del concepto*, y precisamente de manera que *cada uno* de estos *poderes* mismos es en sí la *totalidad*, porque ella tiene y contiene en sí eficazmente a los otros momentos⁴¹¹ y porque éstos, como expresan la diferencia del concepto, permanecen sin más en su idealidad y constituyen tan sólo *un todo individual*⁴¹² [...] Sólo la *autodeterminación* del concepto en sí, y no otros fines y utilidades cualesquiera, es lo que contiene el origen absoluto de los distintos⁴¹³ poderes, y únicamente gracias a ella la organización del Estado existe como lo que es en sí racional [...] En la Lógica- por supuesto no en la lógica corriente- se ha de conocer cómo el *concepto*, y por consiguiente en concreto la Idea, se determinan en sí mismos y así ponen abstractamente sus momentos de universalidad, particularidad y singularidad⁴¹⁴.

A autodeterminação do conceito de “poder do Estado” se *diferencia* especulativamente nos seus *momentos* internos silogísticos (poder da Universalidade, poder da Particularidade, e Poder da Singularidade) que se expressam nas suas particularidades próprias. Ao mesmo tempo, os momentos internos o identificam especulativamente como uma *totalidade* ou *todo* universal, na medida em que cada *conceito* de poder estatal tem e contém em si os diferentes momentos de uma determinada relação conceitual silogística, as quais são: **α**) Silogismo da singularidade ou silogismo do poder do príncipe “U - S - P”; **β**) Silogismo da particularidade ou silogismo do

⁴¹⁰ “*unterscheidet*”. Hegel Werke (2000).

⁴¹¹ “*Daß jede dieser Gewalten selbst in sich die Totalität dadurch ist, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält und daß sie*”. Hegel Werke (2000).

⁴¹² “*ein individuelles Ganzes*”. Hegel Werke (2000).

* Em relação a ideia lógica de “todo ou totalidade” (Ganz / Totalität) que aparece desenvolvida ao longo do § 272 FD, ela adota o seu sentido político no conceito “poder do Estado” enquanto conceito que se autodetermina como totalidade mediante a atividade eficiente (Wirksamkeit) dos seus momentos internos “poderes estatais”.

⁴¹³ “*den absoluten Ursprung der unterschiedenen Gewalten enthält*”. Hegel Werke (2000).

⁴¹⁴ *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 272). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

poder governamental “S - P - U”; γ) Silogismo da universalidade ou silogismo do poder legislativo “P - U - S”. Entre todos estes silogismos o elemento que resulta *mediado* pelos outros elementos mediadores “poderes estatais” transforma-se na *totalidade* do conceito de “poder estatal”.

A fim de explicar este inovador sentido lógico político da divisão constitucional dos poderes do Estado, Hegel utilizou as categorias especulativas “ontológica/gnoseológicas/epistemológicas” da sua *Ciência da Lógica*, e as aplicou as suas categorias políticas da *Ciência Filosófica do Direito e Ciência do Estado*⁴¹⁵. A ampliação dos conceitos lógicos nos conceitos políticos aparece claramente assinalada na introdução da FD (primeiro parágrafo)⁴¹⁶, e segue no percurso dos conceitos que se desdobram nas figuras do direito abstrato, da moralidade, e da eticidade - finalizado na terceira secção desta última figura no seu conceito mais englobante, a saber, o Estado na história mundial.

⁴¹⁵ As acepções de ciência filosófica do direito “*Die philosophische Rechtswissenschaft*” e ciência do Estado “*Staatswissenschaft*”, aparecem assinaladas por Hegel como os conceitos metodológicos fundamentais da sua obra: “*Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental*”. Título completo da versão em língua portuguesa de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

⁴¹⁶ No primeiro parágrafo da introdução da FD, Hegel propôs os fundamentos racionais que se necessitam para compreender o verdadeiro sentido racional da ciência filosófica do direito e do Estado. Para isso Hegel estabeleceu com primazia a distinção *lógica* entre os *conceitos especulativos* da sua *ciência filosófica do direito*, e os conceitos meramente formais ou unilaterais das filosofias do entendimento do direito: “*A ciência filosófica do Direito tem por objeto a idéia do Direito, o conceito do Direito e a sua efetivação.* (capote del parágrafo).

A filosofia tem a ver com idéias e, por isso, não com o que se costuma chamar de *meros conceitos*; ela mostra, antes, claramente, a unilateralidade e inverdade destes, assim como, que é o *conceito* (não o que se entende freqüentemente denominar assim e que é, porém apenas uma determinação abstrata do entendimento) o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade...”. (§ 1). *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental – Introdução*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no 10. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

O conceito englobante (*Inbegriff*) de Estado tem na sua constituição interna para si nos seus *micro-conceitos* (também intitulados momentos): α) O momento interno da singularidade (-S-) do Estado (conceito de “poder do príncipe”); β) O momento interno da particularidade (-P-) do Estado (conceito de “poder governamental”); γ) O momento interno da universalidade (-U-) do Estado (conceito de “poder legislativo”). Estes momentos internos do Estado se desenvolvem e se *conservam* (*Aufheben*) de forma *dialética especulativa* nas suas particularidades conceituais próprias (determinidades para dentro si, e, para fora de si); assim também, eles se suspendem ou se *elevam* (*Aufheben*) das suas determinidades próprias para atingir um nível macro de determinação conceitual universal, na medida em que os momentos (mediador si esta na relação na posição de extremo, e mediado a si na relação da posição de meio termo) são os elementos internos dos silogismos dialéticos especulativos do conceito *poderdo Estado* (*Staatsgewalt*).

Os conceitos de poderes estatais (*Staatsgewalten*) se encontram desdobrados internamente nos silogismos correspondentes ao conceito de “poder estatal” (*Staatsgewalt*) segundo dois âmbitos “especulativos”. No primeiro, o da *essência* ou *interioridade reflexiva* do conceito de “poder estatal”, cada um dos “poderes estatais” (poder da singularidade, poder da particularidade, poder da universalidade) é um *momento* interno ou *elemento* silogístico que configura a totalidade conceitual do “poder estatal”. O segundo âmbito especulativo, o do *conceito* ou *exterioridade determinada* da ideia de “poder estatal”, é o elemento que resulta *mediado* pelas inter-relações especulativas dos três elementos; este ocupa a posição silogística de *termo médio* (U - S - P; S - P - U; P - U - S), transformando-se numa *totalidade mediatizada ou totalizante*, que na sua unidade ideal reúne, conserva e suspende os outros dois elementos dentro dela mesma.

A visão da *diferenciação* dos poderes do Estado tem essencialmente uma base conceitual lógica / política. No prisma da sua base lógica, podemos enxergar que o conceito de *Diferença* (*Unterschied*) é essencialmente uma determinação de reflexão⁴¹⁷ do ser do pensar dentro de si mesmo, que expõe, na sua significação especulativa pura da *Doutrina da Essência da Ciência da*

⁴¹⁷ Veja-se à CL 1.2, *Doutrina da essência* (1813), *Secção primeira, capítulo segundo* “As essencialidades ou as determinações de reflexão”. Traducción de Felix Duque. Abada editora. Madrid, 2011. Pp. 465 e ss.

Lógica, uma determinação reflexiva totalizante e que contém (na sua equivalência) os momentos da *identidade* e da *diferença* dessa identidade original dentro de si própria.

Essa identidade conceitual não é, portanto, um tipo de identidade simples e imediata, na qual se pode interrogar sobre a identidade concreta de um ser e obter deste uma resposta vazia e abstrata para qualificá-la na forma Tautológica; como por exemplo, na pergunta: O que é uma planta?⁴¹⁸ - em que se obtém uma resposta tautológica de que uma planta é uma planta. O aspecto vago desta resposta conceitual não reflete o que é a identidade do conceito, porque a identidade do conceito, segundo Hegel, não é uma igualdade generalizada simples, vazia, imediata, e exterior à essência do próprio conceito; ela é uma identidade ou igualdade consigo mesma que se produz **mediatamente** como resultado do *processo de reflexão* da Identidade da sua Diferença interna que ela tem *em si e para si*, na *essência* do seu *ser* que se torna *conceito* ou *ideia*⁴¹⁹. Enquanto a *identidade* conceitual é a *diferença* das suas determinações internas em relação

⁴¹⁸ Hegel utilizou esse exemplo no subtítulo A “A identidade” do segundo capítulo da doutrina da Essência CL 1.2: “*qu’est-ce qu’une plante? on répond: une plante est –une plante, la vérité d’une telle proposition se trouve à la fois concédée par toute la société en laquelle elle se trouve éprouvée, et à la fois on dira de façon tout aussi unanime que par là rien n’est dit*”. *Science de la Logique. Premier tome, deuxième livre, la doctrine de l’essence*. Traduction Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1976, 1982. Pp 43-44.

⁴¹⁹ A Essência, o Ser e o Conceito são as três doutrinas ontológicas, gnoseológicas e epistemológicas da *Ciência da Lógica* hegeliana. Nesta proposta filosófica de ciência da lógica se começa com o conceito de “Ser”, não tomado este como uma determinidade conceitual finita ou fixa, senão como um conceito movente (finito/infinito) que realiza o seu processo dialético de auto-conhecimento, no qual se desdobra, configura, conserva, e dissolve, de forma imanente. O percurso do saber científico de tipo “dialético – especulativo” começa com um processo de devenir interior, no qual o Ser se torna ou retorna a sua Essência interior (reflexão interna das suas determinações), e segue mediante a negação da sua interioridade para um devenir exterior de acabamento próprio, no qual se torna Conceito efetivo ou Ideia, que guarda (Aufheben) todas as determinações das suas figurações anteriores. Sobre este devenir dialético das categorias ontológicas da *Ciência da Lógica* hegeliana, Nicolai Hartmann na sua obra “*La filosofía del idealismo alemán. Tomo II Hegel*”, abordou esta problemática con suma clareza da seguinte maneira: “[...] el objeto de la consideración misma se “rememora”, al volverse a su interior; en medio del plano en que estaban las determinaciones del ser, se manifiesta una profundidad, un fundamento, una “esencia” [...] el sujeto se reconoce en esta “esencia”, como el que concibe, porque en ella conoce al concepto [...] Se inicia con el ensimismamiento del ser en la esencia, y concluye con el encubramiento del concepto a la Idea”. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p 195-196.

consigo mesma e não é, portanto, nem identidade fixa nem diferença fixa contra outras determinações extrínsecas a ela mesma - ela é essencialmente uma *identidade diferenciada* de si mesma:

Esta diferencia es la diferencia *en sí y para sí*, la diferencia *absoluta*, *la diferencia de la esencia*. – Ella es la diferencia en sí y para sí, y no una diferencia por medio de algo extrínseco, sino [diferencia] que se *refiere* [relaciona] a sí [...] La diferencia es la diferencia que se refiere [relaciona] a sí, de ese modo es la negatividad de sí misma, la diferencia no respecto de otro, sino diferencia de sí con respecto a sí misma[...] La diferencia es el todo y su propio *momento*, así la identidad es igualmente su todo y su momento [...] Tanto la diferencia como la identidad se convierten en un *momento* o en un *ser puesto*, porque como reflexión, son la relación negativa consigo misma [...] La diferencia tiene los dos momentos, la identidad y la diferencia; ambos son así un *ser puesto*, cada uno es *relacionamiento*⁴²⁰.

O conceito especulativo de *diferença* é um conceito abrangente que expressa as distinções essenciais que tem o conceito consigo mesmo, enquanto unidade ideal que não tem uma verdadeira identidade imediata, senão nas suas distinções essenciais ou momentos internos. O conceito de *diferença* desenvolve e realiza a unidade e totalidade da sua identidade conceitual mediata, isto é; a identidade do conceito não é uma igualdade geral desprovida das suas diferenças internas, ao contrário; a identidade do conceito é o produto do desenvolvimento das suas diferenças internas - unidade em si e para si a Essência do Ser do Conceito.

Agora, passemos a analisar o prisma político com a visão da *diferenciação* dos poderes do Estado, a qual se sustenta nos conceitos dialéctico-especulativos “*identidade*⁴²¹ e *diferença*”⁴²²,

⁴²⁰ *Ciencia de la Lógica – La doctrina de la Esencia*. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Editorial Solar / Hachette. Argentina 1974, p 366-367. Os acréscimos entre [] da palavra “relación (em espanhol) / rapport (em francês)” foram trazidos da edição francesa de P-J Labarrière e Gwendoline Jarczyk. O empregar o conceito “relação” da uma perspectiva dialéctica mais ampla que o empregar o conceito de “referência”, pois a significação de referir-se a si mesmo, não necessariamente implica um processo de relação consigo mesmo, senão simplesmente uma identidade consigo mesmo. (O sublinhado é nosso).

⁴²¹ Os momentos reflexivos da *essência do conceito*: “Identidade e Diferença”, foram desdobrados não somente no segundo capítulo de la CL 1.2 (1813), senão também nos § 115 à § 120 da ECF (1830). No § 115 (único destinado ao subtítulo da Identidade) é tratada a identidade da essência do conceito, como uma identidade que se relaciona a si mesma não de maneira imediata e abstrata, senão relacionada a si mesma na sua reflexão interna, na qual rememora e determina as diferenças da sua identidade consigo mesma: “La esencia parece *dentro de sí* o es pura reflexión; de este modo es

que conformam a unidade conceitual “*poder do Estado*”. Os conceitos especulativos de identidade e diferença são os conceitos que, segundo Hegel, fundamentam racionalmente o processo da *diferenciação conceitual* da divisão dos poderes do Estado:

El principio de la división de poderes contiene por lo tanto el momento esencial de la diferencia, de la racionalidad real⁴²³[...] Sólo la *autodeterminación* del concepto en sí, y no otros fines y utilidades cualesquiera, es lo que contiene el origen absoluto de los

solamente referencia a sí [relation à soi], no como inmediata, sino como reflejada; es *identidad consigo*. (capote del parágrafo).

Identidad formal o identidad del entendimiento es esta identidad que se tiene fijada a ella, por tanto, que *hace abstracción* de la distinción [différence]. O más bien la *abstracción* consiste en sentar esa identidad formal [...] Decir que un planeta es un planeta, que el magnetismo es el magnetismo, que el espíritu es un espíritu, etc., lo considera cualquiera, con toda razón, como una manera de hablar idiota”. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción española de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 1997. Os acrescimos entre [] foram extraídos da edição francesa de Bernard Bourgeois. *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*. Editorial librería filosófica Vrin, Francia, 1979.

⁴²² O **momento** essencial da Diferença é um momento que não é oposto e exterior à formação da identidade do conceito, senão ela é um momento interior necessário da relação da identidade ou da igualdade consigo mesma, enquanto é processo ativo de reflexão interior da essência do conceito: “La esencia no es pura identidad y apariencia dentro de sí misma, en tanto que ella es la negatividad relacionándose a sí [la négativité se rapportant à soi]...ella contiene esencialmente la determinación de la diferencia. (Capote del parágrafo).

El ser-otro no es más aquí el ser-otro *cuantitativo*, la determinidad, el límite [...] la negación es al mismo tiempo como relación, *diferencia, ser-puesto, ser-mediado*”. (Traducción libre § 116 ECF).

* Por outro lado, a **totalidade** conceitual da Diferença é a determinação resultante da unidade especulativa dos momentos: identidade e diferença. Estes momentos, são reunidos e conservados na sua diversidade ao interior da igualdade lógica do conceito: “La igualdad es una identidad sólo de aquellos que *no son los mismos*, que no son idénticos uno con otro [...] cada uno de ellos es un aparecer en el otro. La diversidad es, por consiguiente, diferencia de la reflexión o *diferencia en sí misma*, diferencia determinada [différence en soi-même, différence déterminée]”. (Traducción libre § 118 ECF). *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*. Traducción francesa de Bernard Bourgeois. Editorial librería filosófica Vrin, Francia, 1979.

⁴²³ “das wesentliche Moment des *Unterschiedes*, der *realen Vernünftigkeit*”. FD (§ 272 FD). Hegel Werke (2000).

poderes diferenciados⁴²⁴, y únicamente gracias la organización del Estado existe como lo que es en sí racional y la imagen de la razón eterna⁴²⁵.

Antes de ingressar com maior profundidade nesse processo de diferenciação conceitual, é importante lembrar e aclarar que na filosofia hegeliana os conceitos de identidade e diferença não correspondem aos significados habituais e unilaterais dos conceitos de entendimento filosófico que *excluem* os significados de *identidade* e de *diferença* como sendo absolutamente opostos e irreconciliáveis entre si. Ao contrário, para Hegel eles correspondem aos significados especulativos que *se desdobram* e *se imbricam* em relações, articulações, mediações, e determinações recíprocas (uma dentro da outra) interna e externamente. Devido a isto, esses conceitos conseguem superar as oposições limitantes meramente negativas, que se encontram presentes nos *significados* do entendimento filosófico, os quais consideram os conceitos de identidade e diferença como conceitos unilaterais, opostos e separados⁴²⁶ (um fora do outro) de maneira irreconciliável. É na linha do pensamento do entendimento – na qual foram concebidos como opostos, contraditórios e absolutamente separados entre si – que se sucedem os momentos da *identidade* e da *diferença* dos poderes públicos, especialmente na teoria da Separação dos poderes do Estado, de Montesquieu.

Com a *superação* dessas limitações conceptuais de *identidade* e *diferença*, Hegel sustenta filosoficamente que o conceito especulativo de *Identidade* é, de fato, a identidade das *Diferenças* internas de si mesma. Assim, ele também apresenta filosoficamente, que o conceito especulativo de *diferença* é a diferença interna da *identidade* que se relaciona consigo mesma. A determinação especulativa dos conceitos *identidade* e *diferença* é aplicada por Hegel na sua teoria da

⁴²⁴ "unterschiedenen Gewalten". Hegel Werke (2000). –Poderes Diferenciados–.

⁴²⁵ *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 272). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010. ([Sublinhado nosso]).

⁴²⁶ Para Bernard Bourgeois, não é a lógica separadora do entendimento a que pode apreender a essência concreta da ideia racional de Estado hegeliano, senão é o desdobramento da lógica racional especulativa a que apreende o sentido das determinações racionais da ideia de Estado: "No es el entendimiento separador el que puede aprehender la esencia concreta del Estado, sino que por el contrario, es la razón quien la concibe según los tres momentos vinculados orgánicamente del concepto: la universalidad, la particularidad y la singularidad". *El pensamiento político de Hegel*. Traducción de Aníbal C. Leal. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972, p 134.

Diferenciação dos poderes do Estado, na forma de identidade da totalidade conceitual e diferença dos momentos internos do conceito “poder do Estado”: A *identidade* é a unidade ou totalidade do conceito “poder do Estado” (Staatsgewalt), que tem no desdobramento de cada uma das suas *diferenças* internas – ou momentos internos dos “poderes do Estado” (Staatsgewalten) - a sua *igualdade* consigo mesma”.

O movimento lógico da teoria da *diferenciação* dos poderes do Estado contém, na sua fase especulativa objetiva “*em si*”, o desdobramento da *identidade* dos seus momentos diferenciados internamente, e que estão reunidos e conservados na idealidade da determinação do *Todo* do Estado, na forma do “poder do Estado político”:

La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos⁴²⁷, en la cual α) los poderes y funciones particulares del mismo se disuelven en tanto que se conservan⁴²⁸ y se conservan sólo en tanto que no poseen una justificación independiente, sino únicamente hasta el punto en que está determinada en la Idea del todo⁴²⁹, en que provienen del todo y son miembros fluidos⁴³⁰ del mismo [...] ⁴³¹. (**Face especulativa objetiva**).

⁴²⁷ "Die Grundbestimmung des politischen Staats ist die substantielle Einheit als *Idealität* seiner Momente". Hegel Werke (2000).

⁴²⁸ "die besonderen Gewalten und Geschäfte desselben ebenso aufgelöst als erhalten". Hegel Werke (2000).

⁴²⁹ "der Idee des Ganzen bestimmt ist". Hegel Werke (2000).

⁴³⁰ "flüssige Glieder". Hegel Werke (2000).

* No § 276 da FD, revela-se o sentido orgânico das relações funcionais dos poderes do Estado expressado na teoria da Diferenciação dos poderes estatais. Este sentido orgânico concebe aos poderes como **membros** institucionais que **fluim** dentro do Estado, conservando e superando os assuntos particulares nos universais do poder estatal.

⁴³¹ *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 276). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

Na face especulativa objetiva, a determinação da ideia do todo (*der Idee des Ganzen*) “poder do Estado político” é em si mesma a *idealidade (Idealität)*⁴³² que contém resolvida e conservada (*erhalten*) seus momentos internos ou poderes, na medida em que são seus membros fluentes (*flüssige Glieder*) que lhe proporcionam a sua vida orgânica.

Cabe aqui lembrar que a ideia de Vida Orgânica é uma das mais elaboradas por Hegel no segundo tomo da *Enciclopedia das Ciências filosóficas “Intitulado – Filosofia da Natureza”*. Na terceira secção, Hegel trabalhou a configuração natural da ideia de *vida orgânica* a partir de um primeiro momento que nomeou de “natureza Geológica”. Após seu desdobramento natural, a *vida orgânica* passa a um segundo momento de complexidade mediante a aparição diversa da “natureza Vegetal”. Finalmente, a vida orgânica chega a seu ápice de desenvolvimento no terceiro momento, intitulado “*Organismo animal*”, tendo na figura da humanidade sua máxima expressão de desenvolvimento vital.

A configuração natural da ideia de *vida orgânica* conserva as determinações conceituais dos silogismos especulativos desdobrados na *Ciência da Lógica* (Primeiro tomo da ECF), e prepara o terreno **lógico e natural do conceito espiritual: “Organismo do Estado”** (*Organismus des Staats*) na *Filosofia do Espírito* (O terceiro tomo da ECF). Este **organismo espiritual** necessita, para ter efetividade no mundo, das mesmas determinações silogísticas naturais (reais) que desenvolve inatamente o organismo animal para existir no mundo fenomenológico:

El organismo animal es, como universalidad viva, el concepto que transcurre a través de sus tres determinaciones como silogismos, cada uno de los cuales es *en sí* la misma *totalidad* de la unidad sustancial y a la vez, según la determinación formal, el *pasar* a las

⁴³² Para J-F Kervégan, a *idealidade* dos poderes estatais é a unidade em si que contém a distinção funcional de cada um dos poderes enquanto eles são momentos e totalidade do Estado: "La distinción funcional de los poderes es ideal del todo. De ahí se concluye que *"cada uno de los poderes* es el mismo en si la *totalidad*, él tiene y contienen dentro de sí de manera eficiente a los otros momentos". Cada uno de ellos asume luego la totalidad de las funciones del Estado y contribuye a la formación de su voluntad y de su actividad racional." *L'institution de la liberté*. Presses universitaires de France. París 2003. p78 - 79. (traducción libre).

otras [determinaciones] de tal manera que de este proceso *resulta* para sí la totalidad como EXISTENTE (existierend) [...]”⁴³³.

Da mesma maneira, na *Filosofia do Direito*, Hegel retoma os desdobramentos dos silogismos do organismo vivente, apresentados nos (§§ 198, 201, 207, 217 da ECF), para expô-los como silogismos dos Poderes do Organismo vivo do Estado:

Estas dos determinaciones, es decir, que los asuntos y poderes particulares del Estado ni son independientes y fijos por sí mismos ni según la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su última raíz en la unidad del Estado como en su simple sí mismo, constituyen la *soberanía del Estado* [...] es la misma determinación según la cual en el organismo animal las llamadas *partes* del todo no son partes, sino miembros, momentos orgánicos⁴³⁴, y cuyo aislamiento y existencia para sí es la enfermedad [...]”⁴³⁵.

Tanto os Assuntos públicos como os Poderes do Estado não são, para Hegel, nem independentes nem fixos. Eles aparecem apresentados nas prestigiadas teorias constitucionalistas: da *Separación dos Poderes*, de Montesquieu, e, dos *Checks and Balance*, dos federalistas “Hamilton, Madison, e Jay”⁴³⁶. Para Hegel, os assuntos tratados pelos poderes de Estado são atividades políticas vivas, coordenadas funcionalmente pelos seus membros, e de maneira muito parecida com o que acontece dentro de um Organismo vivo, onde cada órgão é um momento orgânico do qual interdependem seus outros órgãos – produzindo, periodicamente, a vida saudável do organismo.

Assim, o organismo estatal, que na atividade profissional política dos seus representantes - sejam estes parlamentares (*Abgeordnete*), funcionarios públicos (*Ämter*), e, autoridade soberana (*souverän*) - deverá agir de acordo com a constituição para realizar a liberdade substancial pública no âmbito da soberania interna. No âmbito da soberania externa, por sua vez, o organismo estatal tem a função constitucional de conservar intacta a unidade do Estado diante das

⁴³³ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 352). Traducción de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

⁴³⁴ “nicht Teile, sondern Glieder, organische Momente”. Hegel Werke, (2000).

⁴³⁵ *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 278). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

⁴³⁶ Veja-se o *Federalista (No 9)*, fonte: <http://www.foundingfathers.info/federalistpapers/>. Acesada em 20 de janeiro de 2017.

ameaças emergentes do estado de natureza que se vive em relação a outros Estados (*im Naturzustand gegeneinander*)⁴³⁷, onde os assuntos de soberania e de independência nacional recaem por completo no Poder do Príncipe:

O Estado tem sua orientação para fora pelo fato de que ele é um sujeito individual. Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores, etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados⁴³⁸.

O poder do príncipe apresenta um *paradoxo lógico e político* próprio. De um lado ele demarca o processo de articulação e mediação internas dos poderes do Estado no âmbito da soberania interna; do outro, ele sai de qualquer demarcação quando se trata da soberania exterior onde a independência e autonomia do Estado estão em risco de desaparecer; dessa forma, recai somente no poder do príncipe o comando do exército, da diplomacia, e da decisão – uma vez que sua *subjetividade* é idêntica à *vontade substancial* (FD § 320) da guerra e da paz com outros Estados.

O movimento lógico deste “*Para si*” subjetivo (ao mesmo tempo substancial na teoria da *Diferenciação* dos poderes do Estado) apresenta, na sua face especulativa subjetiva, o desdobramento da *diferença* de dentro e para fora, subsistindo nas determinações que lhe são próprias a cada um dos poderes do Estado:

[...] en la constitución desarrollada hasta la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto tiene su figura separada *efectivamente real para si*⁴³⁹. [...] Esta libertad real de la Idea⁴⁴⁰, puesto que es ella justamente la que ha de dar a cada uno de los momentos de la racionalidad su propia realidad efectiva propia, actual y *autoconsciente*⁴⁴¹, es la que así atribuye a la función de una conciencia la certeza última

⁴³⁷ FD (§ 333).

⁴³⁸ FD (§ 329). Editora Unisinos, São Leopoldo, 2010. Tradução de Paulo Meneses.

⁴³⁹ "in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung". Hegel Werke, (2000). Note-se que nesta frase aparecem ambos conceitos de realidade: "reellen" e "*wirkliche*". O primeiro sentido é de realidade presente ou imediata, e o segundo expressa a realidade efetiva produzida mediatamente e para si mesma de cada momento do poder estatal.

⁴⁴⁰ "Diese reelle Freiheit der Idee". Hegel Werke, (2000).

que se determina a sí misma, la cual constituye la cima en el concepto de la voluntad⁴⁴².
(**Face especulativa subjetiva**).

No interior do Estado, isto é, na sua constituição interna *para si*, cada um dos três momentos (ou poderes estatais) tem uma configuração própria, separada e efetiva para si mesma enquanto um poder particular do Estado com funções constitucionais determinadas. É assim por exemplo que, na constituição monárquica constitucional hegeliana, o poder do príncipe é o poder que tem (como uma das suas determinações mais essenciais) a *Decisão última* sobre os assuntos do Estado, mediante a qual é exercida a *vontade* mais vivaz do Estado:

Esta última determinación, sin embargo, puede recaer en la esfera de la libertad humana sólo en tanto en cuanto tiene la posición de la cima *separada para sí*, elevada *por encima de todas las particularidades y condiciones*; pues sólo así es efectivamente real según su concepto⁴⁴³.

A última autodeterminação (*letzte Selbstbestimmung*) do Estado é produzida pelo poder do príncipe, o qual tem a função constitucional soberana, interna e externa, de decidir, sem restrições (“sendo um para si”) o que ele considera como a melhor medida a ser tomada pelo Estado. Esta decisão, segundo Hegel, tem que ter, no âmbito da soberania interna, um processo prévio de articulações e mediações orgânico-institucionais com os outros dois poderes estatais, para que, desta forma, no topo da autodeterminação decisória do Estado monárquico constitucional”, não se encontre o poder do príncipe – nem isolado no extremo subjetivo da arbitrariedade individual, nem tampouco no outro extremo do objetivismo coisificado, mediante a subordinação absoluta ao ordenamento legal e burocrático, rígido e mecânico que não permita tomar decisões de comando, necessárias para que o Estado funcione organicamente:

⁴⁴¹ "jedem der Momente der Vernünftigkeit seine eigene, gegenwärtige, *selbstbewußte* Wirklichkeit zu geben". Hegel Werke, (2000).

⁴⁴² *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 279). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

⁴⁴³ "als sie die Stellung *der für sich abgesonderten, über alle Besonderung und Bedingung* erhabenen Spitze hat; denn nur so ist sie nach ihrem Begriffe wirklich". Hegel Werke, (2000). Edición Castellana: *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 279). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

No que se refere especificamente ao monarca e ao exercício de suas atividades, enquanto personificação do Estado, ele exerce a soberania como decisão última. Ele aparece como o elemento último [...] Com o seu “eu quero” decide e dá começo a toda ação. Só que não é um “eu quero” arbitrário y contingente. Ele é o resultado final do processo de mediação. É a última instancia da estrutura mediadora piramidal. É por isso que a personalidade do Estado só é efetivamente real como pessoa do monarca (cf. § 327). A monarquia é uma idéia e o monarca é a personificação dessa idéia, a idéia do Estado. A idéia se concretiza numa pessoa, o monarca [...] Mas esta decisão não é arbitrária ou contingente, mas necessária, pois deve respeitar os resultados das mediações, que são, por causa destas mediações, universalizáveis⁴⁴⁴.

As **mediações orgânicas** produzidas pelos três poderes estatais têm (na forma de Organização monárquica constitucional hegeliana) o poder do Príncipe no *topo* das *decisões*

⁴⁴⁴ “*O Estado Ético*”. Thadeu Weber. Edipucrs. Porto Alegre Brasil 2003. Pp. 678-679. O professor Weber retoma principalmente as argumentações hegelianas sobre a natureza da decisão última do príncipe no âmbito da Soberania Interna do Estado. **Por uma parte**, aquelas que surgem das *mediações orgânicas* entre os três poderes estatais, como as que aparecem colocadas no adendo do § 279 da FD: “En cuanto a la organización del Estado, es decir, aquí, de la monarquía constitucional, no hay que tener en cuenta más que la necesidad propia de la idea [...] 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 de modo arbitrario, pues está necesariamente ligado al contenido concreto de los consejos, y sí la constitución es sólida, su función se reduce con frecuencia a asentar su firma. Pero este *nombre* que él agrega es importante, es la cima más allá de la cual no se puede ir”. *Principios de la filosofía del Derecho* (adendo § 279). Traducción de Juan Luis Verma. Editorial sudamericana. Buenos Aires, 2004.

Por otra parte, as decisões fundamentadas somente na *Individualidade natural* do monarca, na sua liberdade subjetiva “Para si”, a qual resolve em última instância os assuntos do Estado sem que exista nenhum tipo de mediação institucional que possa limitar a sua vontade Soberana. Estas determinações das decisões internas e externas da soberania Monárquica ressaltam claramente no **§ 280 da FD**: “Este último sí mismo [Selbst] de la voluntad del Estado es, en esta abstracción suya, simple y por lo tanto *inmediata individualidad*; en su concepto mismo reside pues la determinación de la *naturalidad*; el monarca es por lo tanto esencialmente en cuanto *este* individuo, abstraído de todo otro contenido, y este individuo está destinado a la dignidad de monarca de un manera inmediata y natural [...] Este paso del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser, y por tanto a la naturalidad, es de naturaleza puramente especulativa, su conocimiento corresponde por ello a la filosofía lógica, [...] por lo cual como sólo la unidad del concepto y la existencia concreta es la verdad [...] el momento de la última decisión en el Estado *en sí y para sí* (es decir, en el concepto racional) este unida con la naturalidad inmediata”. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 280). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

estatais (§§ 279, 280 FD); têm o poder Governamental como poder da subsunção (*Subsumtion*) política (§§ 287, 289 FD) mediante *Conselhos* técnicos para o príncipe (-S-) e para o legislativo (-U-); e, também, têm o poder Legislativo como poder *Deliberante* e *Determinador* (§§ 308, 309 FD) do conteúdo das Leis universais do Estado. Estes três poderes do Estado desenvolvem, mediante suas inter-relações orgânicas funcionais, a Totalidade “Poder do Estado” (*Staatsgewalt*), a qual, enquanto *ideia englobante e efetiva*, expõe cada um dos seus momentos internos como particularidades imediatas e como totalidades mediatas.

A *exposição* lógica política do conceito composto “poder do estado” (*Staatsgewalt / Staats + Gewalt*), apresenta, na configuração da “*constituição interna para si*” do Estado, uma alta carga de significação especulativa que se desdobra nas suas duas *caras* ou *faces* distintas, as quais, a primeira vista, parecem contraditórias (exteriores e opostas entre si) como se elas pertencessem ao âmbito conceitual fixo do entendimento abstrato. Entretanto, ambas faces especulativas do conceito composto (*Staatsgewalt / Staats + Gewalt*) são, na verdade, indissociáveis e se desenvolvem num âmbito conceitual dialético de unidade de contrários “Identidade / Diferença”, onde *superam-se* as contradições e oposições (internas e externas) do próprio conceito “poder do Estado” (*Staatsgewalt*), através do seu processo de *autodesenvolvimento* dialético racional.

O conceito “poder do Estado” (*Staatsgewalt*) é um conceito que se encontra *composto* por dois conceitos políticos fundamentais da filosofia hegeliana: (**Staats**) e (**Gewalt**). Ambos os conceitos na sua unidade conceitual (*Staatsgewalt*) expressam as suas duas faces ou caras especulativas:

- 1) **A primeira face** (de natureza especulativa) exprime-se dialeticamente enquanto “poder do Estado” (*Staatsgewalt*) exprime-se num **momento** particular e diferenciado da constituição interna do Estado. Nessa face, cada poder é um momento lógico político determinado e constituído segundo três aspectos: a) O poder legislativo [*die gesetzgebende Gewalt*] do momento da universalidade -U- do estado; b) O poder governamental [*die Regierungsgewalt*] do momento da particularidade -P- do estado; c) O

poder principesco [die fürstliche Gewalt] do momento da singularidade -S- do estado⁴⁴⁵. Cada um destes momentos (U - S - P) do conceito “poder estatal” (Staatsgewalt) está em um sentido filosófico especulativo no elemento lógico político do *silogismo* conceitual. No silogismo do conceito “poder estatal” (Staatsgewalt), cada um dos poderes do Estado (Staatsgewalten), desenvolve suas determinações conceituais *em si mesmo*⁴⁴⁶; determinações que se apresentam nas *tarefas e atividades* políticas particulares e que realizam, como tais: a) O estabelecimento do poder o universal - correspondendo ao poder Legislativo; b) A supressão das esferas particulares e casos individuais do universal; correspondente ao poder Governamental; c) A decisão, em última instância, dos assuntos de Estado – exercendo a vontade soberana do Estado enquanto reúne e conserva os diferentes poderes; compatível ao poder do Príncipe ou Monarca constitucional:

Der politische Staat dirimiert sich somit in die substantiellen Unterschiede:
 a) die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, – die *gesetzgebende Gewalt*,
 b) die Subsumtion der *besonderen* Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, -die *Regierungsgewalt*,
 c) die Subjektivität als die letzte Willensentscheidung, – die *fürstliche Gewalt*, in der die

⁴⁴⁵ Na *forma* de Estado Monárquico Constitucional de estilo hegeliano, as constituições antigas de monarquia, aristocracia e democracia, são *reduzidas* a poderes ou a momentos internos da participação e decisão política (§ 273 FD): "Diese Formen, welche auf solche Weise verschiedenen Ganzen angehören, sind in der konstitutionellen Monarchie zu Momenten herabgesetzt; der Monarch ist Einer; mit der Regierungsgewalt treten *Einige* und mit der gesetzgebenden Gewalt tritt die *Vielheit* überhaupt ein". Hegel Werke (2000).

⁴⁴⁶ Por exemplo, no caso concreto do momento da singularidade do Estado - Poder do Príncipe-, este tem, tanto a determinação *em si* de ser **o momento da última decisão** à qual retornam todas determinações feitas pelos outros poderes -as leis do poder legislativo, e o consultivo do poder governamental); como também tem a determinação de ser **uma mediação da totalidade do Estado**, que se exprime contundentemente no § 275 da FD, que disse o seguinte: “El poder del príncipe contiene él mismo en sí los tres momentos de la totalidad [...] La *universalidad* de la constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *particular* a lo universal y el momento de la *decisión* última como la *autodeterminación* a la que retorna todo lo demás y de la cual todo lo demás toma el comienzo de la realidad efectiva. Este autodeterminarse absoluto constituye el principio diferenciador del poder del príncipe como tal [...]”. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen, der *konstitutionellen Monarchie*, ist⁴⁴⁷.

O conjunto de todas estas tarefas e atividades devem ser reconhecidas e garantidas de maneira necessária na constituição *interna* do Estado, com a finalidade de que estas não possam ser concentradas em um único poder despótico. Só assim se garantirá, na soberania interna, a liberdade pública (*Garantie der öffentlichen Freiheit*)⁴⁴⁸, a qual exige que os três momentos do Estado devam conter a sua mais alta função de produzir cotidianamente a vida orgânica do *todo* estatal - mediante o desdobramento regular das suas tarefas e atividades particulares. Por intermédio desse três momentos, também deve ser garantido o desdobramento regular, coordenado e harmonioso das atividades e tarefas conjuntas *mediadas* universalmente.

A ideia lógica de *momento do conceito* é um termo filosófico da dialética hegeliana que se refere ao *membro necessário* ou *parte orgânica* que configura, junto a outros, o Conceito. Cada momento orgânico do conceito não é, de nenhuma forma, um termo isolado e universal que possa configurar por si mesmo a identidade racional do conceito. Ao contrário, cada momento orgânico do conceito é um *termo lógico relacional e interdependente* que configura conjuntamente com os outros momentos orgânicos a identidade diferenciada do conceito.

Cada *momento* interno do conceito “poder estatal” é um membro articulado (*Gegliederung*) com os outros membros, os quais se relacionam e diferenciam no interior da identidade do conceito. Hegel preferiu empregar (mediante a figura da “*Constituição interna para si*”) os conceitos dialéticos “momento” (*Moment*) e “membro” (*Glied / Mitglied*), do que empregar o conceito “parte” (*Teil*). A razão para isto é a sua conotação mais formal e unilateral, do que propriamente dialética e especulativa. Por esse motivo, quando Hegel escreveu a respeito da **Soberania Interna do Estado**, ele destacou a distinção entre considerar unilateralmente os

⁴⁴⁷ FD (§ 273). Hegel Werke (2000).

⁴⁴⁸ O princípio da divisão dos poderes estatais tem como a sua determinação más alta a de garantir a liberdade pública (FD § 272): “[...] die von der *notwendigen Teilung der Gewalten* des Staats zu erwähnen, - einer höchst wichtigen Bestimmung, welche mit Recht, wenn sie nämlich in ihrem wahren Sinne genommen worden wäre, als die Garantie der öffentlichen Freiheit betrachtet werden konnte [...]”. Hegel Werke (2000).

poderes estatais como *partes* fixas, independentes e isoladas; ou considerá-las especulativamente, como *membros* fluentes e articulados no organismo estatal:

[...] poderes particulares del Estado ni son independientes y fijos por sí mismos [...] sino que tienen su última raíz en la unidad del Estado como en su simple sí mismo, constituyen la *soberanía* del Estado [...] El *idealismo*, que constituye la soberanía, es la misma determinación según la cual en el organismo animal las llamadas *partes* del todo no son partes, sino *miembros*, momentos orgánicos⁴⁴⁹, y cuyo aislamiento y la existencia para sí es la enfermedad [...] la soberanía es la idealidad [...] el momento de la idealidad de las esferas [poderes] y funciones particulares, para que una esfera así no sea algo independiente y autónomo en cuanto a sus fines y modos de actuación, ni algo que se sumerge dentro de sí misma, sino que en estos fines y modos de actuar este determinada y sea dependiente *del fin del todo* [...] ⁴⁵⁰.

Nesta ótica especulativa, cada poder estatal apresenta-se conceitualmente como um momento orgânico ou uma unidade subsistente e diferenciada, que trabalha coordenadamente com outros dois poderes estatais para participar da vida do todo estatal. Cada poder possui “por si” suas próprias prerrogativas lógico-políticas na constituição interna do Estado, pelo qual cada um deles constitui (no percurso do seu processo interno) sua própria unidade conceitual diferenciada e clara para si mesma. Entretanto, cada poder particular somente chega a dar-se acabamento conceitual para si mesmo através das relações, mediações, e determinações conceituais recíprocas, que se realiza com os outros poderes estatais.

Os momentos internos do conceito “poder estatal” em consonância com as determinações lógicas - políticas (especulativas) não devem, portanto, ser considerados como partes separadas e independentes entre si. Também não devem ser considerados como partes indiferenciadas - ou seja, como partes reunidas e concentradas de maneira amorfa em um poder estatal absoluto, já que os momentos internos do conceito especulativo “poder estatal” - mas devem ser considerados necessariamente segundo a lógica especulativa da diferenciação dos poderes estatais no âmbito

⁴⁴⁹ "die sogenannten *Teile* desselben nicht Teile, sondern Glieder, organische Momente sind und deren Isolieren und Für-sich-Bestehen die Krankheit ist". FD (§ 278). Hegel Werke (2000).

⁴⁵⁰ *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (§ 278). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

da soberania interna – como os *membros orgânicos diferenciados, e interdependentes entre si*, destinados a gerar e garantir a liberdade pública (*Garantie der öffentlichen Freiheit*)⁴⁵¹.

2) A segunda face ou reverso especulativo apresenta-se dialeticamente enquanto poder do Estado (Staatsgewalt), uma **totalidade** concreta, produzida pelas articulações, mediações e determinações das atividades dos três poderes do Estado. Cada um destes poderes (momentos) chegam a tornar-se uma *totalidade concreta em si e para si* quando resulta (determinado em seu processo de *mediação silogística*⁴⁵²) como o *termo médio*, que contém outros elementos ou poderes nos silogismos do conceito poder estatal (Staatsgewalt).

A ideia lógica de totalidade (*Totalität*) do conceito é um termo filosófico da dialética hegeliana que apresenta o momento do *Resultado concreto* do processo orgânico da autodeterminação conceitual. A totalidade é em si o momento fundamental da realização efetiva do conceito, na medida em que cada um dos seus momentos internos *suspende* as limitações (finitas) das suas determinidades, e as *eleva* para a determinação (infinita) da totalidade concreta, na qual alcança sua significação e efetividade. No âmbito político, a totalidade do conceito de Estado é, segundo Hegel, de tal maneira configurado:

⁴⁵¹ Para Shlomo Avineri, a forma da “garantia da liberdade pública” proposta no Estado hegeliano, atingiria a plena realização do princípio especulativo da divisão dos poderes estatais, onde cada poder não se encontraria oposto aos outros, senão que os abarcaria deixando-os operar dentro de si, a través da produção de mútuas relações de interdependência orgânica: “[...] princípio de la división de los poderes como “la garantía de la libertad pública” [...] Hegel observa un sistema en el cual cada poder debería incluir en sí mismo a los otros poderes, como en una interdependencia orgánica que debería asegurar que la función de mutua limitación no se oblitere con la función de integración [...]”. *Hegel’s Theory of the Modern State*. Editorial Cambridge University Press, U.S.A, 2003, pp 186 – 187. (traducción libre).

⁴⁵² As mediações silogísticas do conceito “poder estatal” (Staatsgewalt) desenvolvidas na figura da “constituição interna para si”, têm como as sus matrizes lógicas às determinações do *Silogismo de Necesidade*. *Neste Silogismo as suas figurações (S-P-U; U-S-P; S-U-P), **conservam** por uma parte, as determinações simples e exteriores da “Totalidade” produzida pelo Silogismo da Inmediatez; assim como as determinações internas da “Totalidade” produzida pelo Silogismo da Reflexão; e por outra parte, as **superam** mediante a produção de mediações e determinações conceituais cheias de conteúdo objetivo (Objekt) e fundamento (Grund), em uma “Totalidade concreta e acabada”. Vejam-se as articulações, mediações e determinações dos silogismos, no terceiro capítulo da CL 2: “*Silogismo*”; e nos parágrafos §§ 181-193 da ECF (C).

[...] el Estado, sin embargo, es justamente esa totalidad en la cual los momentos del concepto han logrado realidad efectiva según su verdad propia⁴⁵³. Todas estas determinaciones [...] aparecen en su verdadera posición, no aisladas, sino según su verdad, como *momentos* de la Idea [...] sin la *articulación* del todo que se conecta⁴⁵⁴ precisamente con él, necesaria e inmediatamente, es la masa informe que ya no es un Estado y a la que no corresponde *ninguna* de las determinaciones que sólo están presentes en el todo *formado en sí*⁴⁵⁵ [...] una totalidad desarrollada en sí, verdaderamente orgánica⁴⁵⁶, la soberanía existe como la personalidad del todo, y ésta en la realidad conforme a su concepto [...] ⁴⁵⁷.

O conceito de Estado é a totalidade conceitual que contém no movimento dos seus momentos internos “poderes” - sua vitalidade efetiva. A totalidade do conceito Estado, isto é, a sua integralidade (identidade /diferença) é a articulação orgânica das suas determinações, internas e externas, que atingem os seus níveis de efetividade (*Wirklichkeit*) e verdade (*Wahrheit*).

A ideia lógica de totalidade do conceito “poder do Estado” (*Staatsgewalt*)⁴⁵⁸, se determina nos silogismos especulativos (U - S - P; S - P - U; P - U - S) o resultado conceitual concreto das

⁴⁵³ "der Staat aber ist eben diese Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen". Hegel Werke (2000).

⁴⁵⁴ "damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen". Hegel Werke (2000).

⁴⁵⁵ "der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind". Hegel Werke (2000).

⁴⁵⁶ "in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität gedacht wird". Hegel Werke (2000).

* Note-se que no § 279 da FD, as ideias de “Totalidade” (Totalität) e “Todo” (Das Ganze) são utilizadas indistintamente por Hegel, para referir-se ao conceito englobante e concreto de Estado.

⁴⁵⁷ *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho (§ 279)*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

⁴⁵⁸ A concepção de *totalidade do poder estatal*, apareceu sistematizada logicamente pela primeira vez no escrito *Propedéutica Filosófica* (PF). Texto conhecido como a armação conceitual do sistema enciclopédico hegeliano, que apresentou na esfera política, o primeiro sistema de Poderes do Estado, onde o poder soberano do príncipe é o poder militar da guerra e da paz: "El *poder universal del Estado* contiene subsumidos en él, diversos poderes particulares: 1º el poder *legislativo* en general; 2º El poder *administrativo y financiero*, destinado a crear los medios para realizar de manera efectiva la libertad; 3º

mediações orgânicas produzidas por seus momentos internos (“poderes do Estado” - Staatsgewalten). A totalidade resultante do poder estatal vem a ser o *poder* que está *posto* pelas atividades conjuntas dos três poderes estatais, onde o poder que resulta mediatizado pelos poderes mediatizantes ocupa a posição silogística de “*termo médio*”, e se determina como poder mediado. Aquela totalidade do poder estatal, englobante e concreta, que consegue reunir, conservar e suspender, dentro de uma só atividade universal, as atividades particulares dos diferentes poderes.

4.2.4 A Linguagem especulativa no Silogismo do Poder do Príncipe (U - S - P)

No pensamento de Hegel, a linguagem especulativa (ou linguagem metafísica) é a *linguagem filosófica* por excelência, este ‘*λόγος*’ que se pensa *a si mesmo* mediante o encadeamento dialético das suas próprias determinações, produz novas significações conceituais em cada um dos seus momentos reflexivos sobre si mesmo, realizando o percurso *metodológico* fundado na dialética da interconexão essencial de seus três eixos constitutivos: Teleológico, Cíclico, e Imanente.

Teleológico pois é um avançar contínuo, um ir adiante, um progredir (*Fortschritte machen*) do conhecimento em estados racionais cada vez mais elevados. Cíclico por ser um caminho contínuo de ida e volta que se realiza na autoconsciência dentro de um círculo (*Kreis*) sobre si mesmo, onde o primeiro (o imediato) *vir-a-ser* é último; e o último *vir-a-ser* é primeiro⁴⁵⁹ (o mediato). Imanente por ser um permanecer (*Immanens*) no interior do pensamento puro. Sendo assim, é uma Coisa mesma - que produz por si mesma sem necessitar de outro sentido lógico que lhe transcenda e que lhe explique fora as suas determinações essenciais.

el poder *judicial y policial* (independiente); 4º el poder *militar*, y de *hacer la guerra* y de *concluir la paz* [...]”.*Propédeutique Philosophique* (§ 28). Traduit et présenté par Maurice de Gandillac. Paris : Les Editions de Minuit, 1963. (Traducción libre).

⁴⁵⁹ Hegel G.W.F. *Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva*. Edited by Félix Duque. Abada editores Madrid, 2011, p. 217.

É por esses três tipos interconexos de raciocínios que a língua filosófica hegeliana criou numa linguagem dialética – especulativa, que é abrangedora e também paradoxal, pois *engendra e dissolve*, com seu próprio movimento reflexivo, as categorias - colocando dentro da própria linguagem aquelas contradições que até a filosofia crítica kantiana tomavam como uma forma de antinomias *ad infinitum*. Entretanto, com a lógica hegeliana, as antinomias *ad infinitum* são resolvidas no percurso dialético de apropriação da *Unidade Conceitual* - que é capaz de *diferenciar-se nos seus momentos internos* como juízos e silogismos especulativos:

El *silogismo* es el desempeño libre, como el restablecimiento del *concepto* en el *juicio*, y luego como la unidad y verdad de los dos. El concepto como tal tiene sus momentos suspendidos en la *unidad*; en el juicio esta unidad es interior o aquello que es la cosa misma, un exterior, y los momentos son a decir verdad relaciones, pero ellos son puestos como *extremos autónomos*. En el *silogismo*, estos [momentos] son las determinaciones del concepto, son como los extremos del juicio, al mismo tiempo está puesta la *unidad* determinada de estos [extremos]. El silogismo es el concepto completamente puesto, él es en consecuencia lo *racional*⁴⁶⁰.

Na lógica subjetiva hegeliana o *silogismo* não é, simplesmente, o momento lógico especulativo (no qual *se restabelece a unidade e a verdade do Conceito Racional*) senão um silogismo no qual *se resolvem* as problemáticas antinomias – separadoras e exteriores dos conceitos do entendimento filosófico. O silogismo especulativo supera, assim, as unilateralidades exteriores das partes separadas do silogismo do entendimento, pois o silogismo especulativo *une*, de forma *diferenciada*, seus três momentos interdependentes, conformando a sua totalidade conceitual: -Universalidade –U-; Singularidade –S-; Particularidade –P-.

Esses três momentos internos (ou elementos proposicionais do silogismo especulativo) encontravam-se cindidos em puras e simples particularidades diferenciadas dentro do Juízo; entretanto, no Silogismo especulativo, esses elementos internos são reunidos e elevados, novamente, à superfície do mundo sensível para constituir uma *identidade conceitual mediata e verdadeira, posta na realidade objetiva imediata* pelo próprio desenvolvimento do Conceito Racional Especulativo.

⁴⁶⁰ *Science de la Logique. Deuxième tome, La Logique Subjective ou la Doctrine du Concept.* Translated, presentation and notes by Pierre-Jean Labarrière and Gwendoline Jarczyk. Aubier Montaigne Paris, 1981, p. 153. (Traducción libre al español).

A atividade filosófica de constituição conceitual trata a *Ciência da Lógica* para expôr o autodesenvolvimento do *movimento* cognitivo e existencial do conceito absoluto. Isso, na *Lógica*, faz parte em três momentos fundamentais: O primeiro a transitar ou passar (*übergehen*) na determinidade conceitual – interna e externa – do ser conceitual puro *Absoluto*, realiza isto através da sua própria *atividade* de pensar-se especulativamente a si mesmo, *negando*, em seu movimento cognitivo, sua identidade imediata como Ser Puro. Uma identidade de Ser Puro e imediato - que é captado cognoscitivamente como racional pelos padrões analíticos do entendimento - enxergam essa identidade como sendo uma totalidade unitária sem diferenças, excludente, isolada e imutável, e que encontra unicamente na sua determinação exterior mais imediata a sua verdade eterna sendo, desse modo, baseada em uma mera *representação* arcaica do Ser Uno como o único Ser que É, na medida em que o Nada ou o Não Ser, não tem possibilidade de existência dentro das determinações da linguagem poética de Parmênides e dos Eleatas⁴⁶¹.

No segundo momento lógico, a relação exterior e imediata entre a contraposição do Ser e do Não Ser na filosofia do entendimento e na linguagem religiosa da representação é questionada *racionalmente* por uma visão *Científica da Lógica*; é assim que a linguagem especulativa hegeliana coloca, não no exterior, senão no interior do conceito, a contraposição entre o Ser e o Não Ser ou a Nada:

*El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada, y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez*⁴⁶².

A alteridade própria no mesmo Ser desdobra-se no seu movimento constitutivo de si mesmo, *movimento* do Ser como Reflexão na qual se nega a identidade aparente e imediata, mediante um ato reflexivo interno e profundo, ato que produz o desdobramento do pensamento conceitual entre a aparência do que é (Ser imediato) e a essência do fundamento do Ser que se

⁴⁶¹ *Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva. Observación I: La oposición de ser y nada en la representación.*, pp. 227 y 232.

⁴⁶² *Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva – Doctrina del Ser*, p. 226.

mediatiza consigo mesmo (Ser mediato), isto através da fratura interna do pensamento puro que se abisma (*zu Grunde gehen*) no fundamento essencial:

La verdad del ser es la esencia. El ser es lo inmediato. En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en y para sí*, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con la presuposición de que *detrás* de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, pues no se encuentra inmediatamente cabe la esencia ni dentro de ella, sino que comienza a partir de otro, del ser, y tiene que hacer un camino previo, el camino de sobrepasar el ser o más bien de intrapasar a éste. Sola y primeramente en cuanto que el saber se *interioriza –y- recuerda* a partir del ser inmediato encuentra por esta mediación la esencia. – La lengua alemana ha conservado en el verbo *ser* la esencia en el tiempo pasado: sido; pues la esencia es el ser pasado, pero ser pasado carente de tiempo⁴⁶³.

No terceiro momento lógico, o Ser encontra, no seu movimento de interiorização profunda, o fundamento da sua Essência, rememorando o seu passado **atemporal** conceitual, daquilo que tem sido o devir na sua **verdade**, diferenciado na sua Unidade conceitual e seus momentos internos da sua identidade interior. Porém, este terceiro momento não estaria completo se somente o Ser se detivesse nas determinações internas da sua Essência, na medida em que se conformaria em ser uma pura reflexão do saber-se a si mesmo de forma interior. É assim que o momento mais elevado do Saber do Ser Essencial é *Existir na Realidade Efetiva como Conceito Racional*. O Ser absoluto tem que fazer esse movimento de exteriorização (*Entäusserung*) das suas *determinações essenciais*, elevando-as das profundidades da sua Essência para pô-las no mundo exterior objetivo e encontrá-las no devir concreto da figuração do seu próprio Conceito efetivo, racional e espiritual, que elas mesmas geram. Por isto, o *conceito* como tal é o começo, é o que Existe como **imediato/mediato**, é uma ideia efetiva que tem como a sua unidade a uma universalidade, a qual exprime o que é o conceito puro, absolutamente infinito, incondicional e livre:

El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que –está siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es el *todo* que el *concepto* es y [cada

⁴⁶³ *Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva – Doctrina de la Esencia*. Edited by Félix Duque. Abada editores, Madrid, 2011. p 437.

momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí*⁴⁶⁴.

O conceito Absoluto é um conceito em movimento, um poder substancial (*substantielle Macht*), que *vem-a-ser* no seu processo de apropriação cognitiva e existencial de si mesmo (em que experimenta seus engendramentos e dissoluções próprias) uma Totalidade conceitual concreta, que *vem-a-ser* posta em si e para si mesma mediante a atividade dialéctica especulativa (negativa/afirmativa) de cada um de seus momentos internos, os quais conformam, enquanto unidade, a identidade universal do conceito Absoluto consigo mesmo.

Na figura do juízo (*Urteil*), esse Conceito absoluto se *cinde* novamente, se nega, se dirime, e se põe internamente como o negativo de si mesmo como sendo um outro de si mesmo. A unidade imediata do conceito, isto é, a sua identidade absoluta consigo mesma, se fratura no momento do juízo, e a unidade recai agora nas particularidades internas. O juízo é assim, o momento em que se dirime por si mesmo o conceito, o momento da divisão originária (*die ursprüngliche Teilung*) da identidade conceitual:

El *juicio* es el concepto en su particularidad, como *referencia* que distingue los momentos del concepto, los cuales están puestos como siendo [cada uno] de por sí y al mismo tiempo como idénticos [cada uno] consigo, no como idénticos los unos con los otros [...] la cópula “es” enuncia el predicado del sujeto, se supera también aquella *subsunción* (*Subsumieren*) extrínseca y subjetiva y el juicio se toma [entonces] como una determinación del objeto mismo. La significación *etimológica* del juicio en nuestra lengua [alemana] es más profunda y expresa la unidad del concepto con lo primario, mientras que la distinción (*Unterscheidung*) del concepto [viene expresada] como la partición *originaria* (*die ursprüngliche Teilung*), cosa que constituye verdaderamente el juicio⁴⁶⁵.

O *juízo* é o conceito na sua particularidade (*Das Urteil ist der Begriff in seiner Besonderheit*), que se distingue, de forma clara, cada um dos momentos internos do conceito como sendo unidades cindidas em relação (*Beziehung*) à unidade conceitual. Na língua alemã, a significação etimológica do Juízo exprime tanto a unidade do conceito (*die Einheit des Begriffs*)

⁴⁶⁴ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (§ 160)*. Translated by Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 245. Veja-se igualmente com especial atenção à *CL 2 - Doctrina del Concepto*, páginas 531 y ss. (Tercera edición española de Augusta y Rodolfo Mondolfo).

⁴⁶⁵ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (§ 166)*. Traducción de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2010.

como a diferença do conceito (die Unterschied des Begriffs). O momento da divisão originária (die ursprüngliche Teilung) é o momento que melhor expressa o sentido *cindido* ou *partido* do *conceito* no juízo. Nesse sentido negativo do juízo, não se consegue reunir e externar (como ideia efetiva) o movimento racional no momento do conceito chamado Silogismo (Schluss), figura onde o conceito novamente reencontrará a *identidade da sua unidade universal*, mas, desta vez, não de maneira imediata nem separada como no conceito puro, senão de maneira *mediata e diferenciada* em Silogismos conceituais, através de mediações orgânicas desdobradas por seus momentos internos enquanto se tornam em totalidades concretas.

Por último, aparece o silogismo (Schluss), que é o momento da elevação (Aufhebung) conceitual. Nesse, os *momentos internos do conceito* (que se encontravam diferenciados em particularidades dentro do juízo) são reunificados e elevados a uma *identidade conceitual*, na qual se mantém diferenciados enquanto elementos “extremos”, e reunidos enquanto elemento “meio termo”, da totalidade conceitual:

El *silogismo* es el desempeño libre, como el restablecimiento del *concepto* en el *juicio*, y luego como la unidad y verdad de los dos. El concepto como tal tiene sus momentos suspendidos en la *unidad*⁴⁶⁶; en el juicio esta unidad es interior o aquello que es la cosa misma, un exterior, y los momentos son a decir verdad relaciones, pero ellos son puestos como *extremos autónomos*. En el *silogismo*, estos son las determinaciones del concepto, son como los extremos del juicio, al mismo tiempo esta puesta la *unidad* determinada de estos [extremos]. El silogismo es el concepto completamente puesto, el es en consecuencia lo *racional*⁴⁶⁷.

O *silogismo* (*Schluss*) é o momento lógico dialético no qual se *reestabelece* a unidade e a verdade do conceito racional. No silogismo racional os três momentos da totalidade conceitual (universalidade, singularidade, particularidade), que estavam cindidos como particularidades diferenciadas no *juízo*, são suspensos e reunidos na identidade mediada do conceito racional.

⁴⁶⁶ “Der Begriff als solcher hält seine Momente in der *Einheit* aufgehoben”. *Wissenschaft der Logik II*. Hegel Werke 2000.

⁴⁶⁷ „Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist daher das *Vernünftige*“. *Wissenschaft der Logik II*. Hegel Werke 2000. O texto em espanhol foi traduzido da edição canônica francesa de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk: *Science de la Logique. Deuxième tome, La Logique Subjective ou la doctrine du Concept*. Paris: Aubier Montaigne, 1981. P 153.

As determinações do conceito (*Begriffsbestimmungen*) são, no silogismo racional, as *mediações* que resultam *postas* pelos momentos (extremos / meio termo) em cada uma das relações silogísticas [U - S - P; S - P - U; P - U - S], onde concretiza-se a totalidade do conceito. O silogismo é o *conceito* completamente posto que expressa todo o racional:

El silogismo es lo *racional* y *todo* lo racional [...] El silogismo es por ello el *fundamento esencial de todo lo verdadero* [...] “todo es un silogismo” (“Alles ist ein Schluß”). Todo es concepto, y el existir de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza *universal* (*allgemeine*) se confiere realidad exterior mediante la *particularidad* (*Besonderheit*) y de este modo como reflexión negativa hacia sí, se hace *singular* (*Einzelnen*), o también viceversa, lo real efectivo es un *singular* que mediante la *particularidad* se eleva a la *universalidad* (*Allgemeinheit*) y se hace idéntico consigo mismo⁴⁶⁸.

A exposição do silogismo como sendo o conceito que é completamente posto, objetivo, e racional, aparece só nas *determinações* do “**Silogismo da necessidade – c. O silogismo disjuntivo**”. Nessas determinações estão presentes os desdobramentos produzidos no movimento da supressão da mediação (*Aufheben der Vermittlung*) de elementos na qual cada termo ou elemento está em mediação interna com os outros. O resultado conceitual desta mediação é necessariamente um *conceito imediato mediado*, isto é, um conceito que consegue suspender (*Aufheben*) as suas diferenças para elevá-las a sua identidade racional; tornando a esta identidade na reflexão racional da Coisa em si e para si que se apresenta no mundo da Objetividade:

El silogismo es *mediación*, el concepto completo en su *ser puesto* (*Gesetzsein*). Su movimiento es la subsunción de esta mediación [...] cada [término] es solamente aquella mediación de otro. El resultado es por consiguiente un *inmediato* que [es] venido ahora para la *suspensión de la mediación* (*Aufheben der Vermittlung*), un *ser* que es también idéntico a la mediación y es el concepto que se establece el mismo a partir de y en su ser otro. Este *ser* es por consiguiente una Cosa que es *en y para sí –la objetividad*⁴⁶⁹.

O silogismo é, então, todo o racional porque é um conceito verdadeiro e existente. Um conceito silogizado é um conceito que consegui diferenciar claramente as suas próprias particularidades de seus momentos internos e, ao mesmo tempo, conseguir-lhes reunir e elevar a

⁴⁶⁸ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (§ 181). Traducción española de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2010.

⁴⁶⁹ “Dies *Sein* ist daher eine *Sache*, die *an und für sich* ist, - die *Objektivität*”. *Wissenschaft der Logik II*. Hegel Werke 2000. O texto em espanhol foi traduzido da edição canônica francesa de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk: *Science de la Logique. Deuxième tome, La Logique Subjective ou la doctrine du Concept*. Paris: Aubier Montaigne, 1981. Pp. 204-205.

totalidade concreta da sua identidade. A totalidade é a *universalidade* de todo o que contém em si e para si o conceito. Assim também é a *particularidade* porque é uma totalidade determinada. E, finalmente, também é uma *singularidade* porque é uma totalidade única, individual, e irrepetível, pelas suas determinações próprias.

4.2.5 O Silogismo da Soberania (U - S - P). Poder do Príncipe

O *silogismo da Soberania política* é o *silogismo do Poder do Príncipe* (U-S-P) o qual tem os poderes Legislativos e Governamentais situados nos extremos da decisão política, e tendo, no meio termo, o Poder decisório do Príncipe. A estrutura conceitual hegeliana, posta no ápice da soberania de um indivíduo (uma subjetividade capaz de decidir em última instância os assuntos de Estado) dão seguimento às articulações, mediações e determinações produzidas coordenadamente pelos três poderes do Estado, que são os três elementos do silogismo especulativo do conceito de *poder estatal*. Conceito que, enquanto idealidade (Idealität), conserva, nas suas *diferenças*, os trabalhos particulares de cada poder do Estado para produzir de forma *unida* o trabalho universal do Estado. Cada poder é um momento interno do conceito de Estado e tem suas atribuições políticas próprias que lhe permitem se articular, mediar e determinar como poder vivo ou orgânico do Estado. A idealidade então é a *conservação das funções constitucionais* de cada poder do Estado que trabalha com racionalidade para realizar a totalidade do universal e substancial da vida ética:

La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos, en la cual α) los poderes y funciones particulares del mismo se disuelven en tanto que se conservan y se conservan sólo en tanto que no poseen una justificación independiente, sino únicamente hasta el punto en que está determinada en la Idea del todo, en que provienen del poder del todo y son miembros fluidos del mismo como de su sí mismo (Selbst) simple⁴⁷⁰.

A totalidade conceitual do “poder estatal” (Statsgewalt), desdobrada e mediada no Poder do Príncipe, tem como sua determinação substancial a conservação - reunificação - suspensão - elevação (*Aufhebung*) dos interesses e atividades particulares dos poderes estatais na decisão última e substancial do poder do Príncipe.

⁴⁷⁰

FD (§ 276). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

Num regime monárquico constitucional, a decisão final do Estado é o quê da *vida* sensível das instituições públicas que se perfaz na produção articulada e harmoniosamente coordenada do político nas atribuições dos poderes estatais - especialmente com a execução final da *atividade universal*, que recai na decisão soberana do príncipe:

El poder del príncipe contiene él mismo en sí los tres momentos de la totalidad (§ 272): la *universalidad* de la constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *particular* a lo universal, y el momento de la *decisión* última como la *autodeterminación* a la que retorna todo lo demás, y de la cual todo lo demás toma el comienzo de la realidad efectiva⁴⁷¹.

A atividade universal do Estado reunida na *totalidade* do poder soberano do príncipe se produz periodicamente pelas articulações orgânicas das atividades particulares de cada poder estatal, na medida em que o silogismo da monarquia tem como meio termo ao poder decisório do príncipe (U - S – P). O fruto dessa articulação conceitual tem que operar⁴⁷² politicamente e tomar

⁴⁷¹ § 275 FD. Note-se que o sentido lógico político de “Totalidade ou Todo” do poder do príncipe é exatamente o mesmo que está descrito no § 273 FD, mantendo assim a estrutura lógica da monarquia constitucional: “c) de la subjetividad como la decisión última de la voluntad (letzte Willensentscheidung), el *poder del príncipe*, en el que los diferentes poderes están conectados en una unidad individual, la cual es por consiguiente la cúspide y el comienzo del todo: la *monarquía constitucional*”. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

⁴⁷² O conceito empregado por Hegel para expressar o tipo de *atividade* que realiza o príncipe para operar as mediações e tomar as decisões é *Handeln* que significa “operar com as mãos”, como firmar, mandar, decretar, levantar o cetro, sancionar a lei, etc. A *justificação lógica especulativa* da atividade individual da decisão final soberana é para Hegel, a necessidade que tem um Estado de tornar suas ideias em *efetivas*, isto é, que a lógica do Estado é essencialmente a exteriorização das decisões políticas, que devem ser coordenadas organicamente entre as atividades dos seus distintos poderes, e ao mesmo tempo a tomada da decisão última é realizada por um *único Sujeito* que tem a legitimidade constitucional da soberania através do trono. Hegel explica esta *conversão da Objetividade* das articulações e mediações políticas institucionais à *Subjetividade* da decisão final encarnada no mundo imediato em uma única vontade soberana: “Este paso del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser, y por tanto a la naturalidad es de naturaleza puramente especulativa (ist rein spekulativer Natur), su conocimiento corresponde por ello a la filosofía lógica (logischen Philosophie). [...] la forma propia de la Idea y del paso que aquí se considera es la *transformación inmediata* de la pura autodeterminación de la voluntad (del simple concepto mismo) en un *Esto* y en una existencia concreta natural (natürliches Dasein), sin la mediación de un contenido *particular* (un fin en el obrar) (einen Zweck im Handeln). En la llamada *prueba ontológica* de la *existencia de Dios* (*ontologischen Beweise vom*

no mundo efetivo a decisão final através da *autodeterminação pura de sua vontade singular*, governando, assim soberanamente, seu Estado. O momento orgânico da decisão final será dentro de um Estado monárquico constitucional harmoniosamente organizado, um produto mediado e determinado pelas *relações* orgânicas do poder Príncipe com as Deliberações sobre as leis da Assembleia de Estamentos (Poder Legislativo -U-), e com os Conselhos Profissionais Especializados dos Altos funcionários do Estado *-estamento universal-*, incluído neste o estamento militar da valentia (Poder Governamental -P-):

Comenzamos con el poder del príncipe, es decir, con el momento de la individualidad (Momento der Einzelheit), pues contiene en sí los tres momentos del Estado como en una totalidad. “Yo” es al mismo tiempo lo más individual y lo más universal [...] En el espíritu (Im Geiste) [...] todo lo diferente existe sólo como algo ideal y está en una unidad. En cuanto espiritual, el Estado es el despliegue de todos sus momentos, pero la individualidad es al mismo tiempo lo que anima (Seelenhaftigkeit), el principio vivificante (belebende Prinzip), la soberanía, que contiene en sí toda diferencia⁴⁷³.

Todas as relações do processo de mediação (U – S – P) são necessárias para que o príncipe possa exercer a potestade da **decisão final** de maneira *orgânica e ordinária*, a qual lhe permite pôr, nas suas decisões políticas, somente os pingos sobre os “iiis”, e, dessa maneira, exteriorizar sua vontade soberana como um “Eu quero”⁴⁷⁴ natural e simples. Contudo, isso não quer dizer de forma alguma que o príncipe se encontre necessariamente sujeito a todas as

Dasein Gottes) es la misma transformación del concepto absoluto en el ser, lo cual ha constituido la profundidad de la Idea [...] sólo la unidad del concepto y de la existencia concreta es la verdad (weil nur die Einheit des Begriffs und des Daseins) [...] Pero en tanto que la representación del monarca es considerada como completamente accesible para la conciencia común, tanto más se atiene aquí el entendimiento a su separación y a las consecuencias que se derivan de su habilidad racionante, y niega así que el momento de la última decisión en el Estado *en sí y para sí* (es decir, en el concepto racional) esté unida con la naturalidad inmediata (daß das Moment der letzten Entscheidung im Staate *an und für sich* (d. i. im Vernunftbegriff) mit der unmittelbaren Natürlichkeit verbunden sei)[...]. **FD § 280**. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid.

⁴⁷³ FD adendo § 275. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción española de Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

⁴⁷⁴ *Nachschrift Rph V*: “Was man alsobraucht zu einer Monarchie ist dies eunen Menschen zu haben, der <Ja> sagt, das Punkt auf das I setzt, denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nichts das Bedeutende sei”. *Lineamenti di Filosofia del Diritto. Diritto naturale e Scienza dello Stato* (adendo § 280). Edición bilingüe “alemán - italiano” de Vincenzo Cicero. Editorial Ruisconi libri, Italia, 1996, pp 619-620.

deliberações tomadas pela Assembleia de estamentos, nem sujeito a todos os conselhos dados pelos seus acesores que integram o poder Governamental. Isso justamente porque o Príncipe é o soberano e, como tal, tem a prerrogativa constitucional de poder *tomar subjetivamente* suas próprias decisões nos assuntos de Estado. Especialmente aquelas decisões que envolvem diretamente o interesse universal da nação cujas execuções são prioritárias para o comando estratégico da independência soberana do Estado - âmbito *complexo* e *paradoxal* que analisaremos nos próximos parágrafos. Entretanto, no âmbito ordinário, podemos concluir dizendo que o poder do príncipe faz as suas articulações e mediações políticas de maneira orgânica e ordenada⁴⁷⁵ com outros poderes constitucionais, na procura de garantir que as decisões do Governo não sejam tomadas por um poder isolado e inorgânico, capaz de concentrar todo o poder público em um só órgão arbitrário.

Porém, no âmbito da **soberania externa do Estado**, surge um *paradoxo* para a teoria dos poderes de Hegel, pois se por um lado mantém-se a *identidade* da estrutura lógica-política do silogismo do poder do príncipe (U – S – P) no qual se *conservam* (na sua *idealidade*) os três momentos do conceito do poder estatal (Staatsgewalt); por outro, surge uma nova transformação dialética na configuração do poder estatal em relação à soberania externa - intimamente relacionada com o poder dos outros Estados. Essa nova configuração do poder soberano do Estado desenvolve-se através de um movimento dialético de *negatividade*⁴⁷⁶ cujo conceito de soberania defronta-se consigo mesmo desde sua interioridade essencial **em si** e produz uma nova

⁴⁷⁵ FD adendo § 280: “En una organización perfeccionada sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga “sí” y ponga los puntos sobre las íes, 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. Puede existir por 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”. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción española de Juan Luis Verma. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

⁴⁷⁶ FD (§§ 321 e 323).

reflexão de si mesmo mediante a atividade “pensada, querida, e movida” por seu ser “*para si*”⁴⁷⁷. Esse *para si* é o momento da *subjetividade* conceitual que *impulsa vivamente* o *motor reflexivo* da diferenciação dentro de si mesmo enquanto *profundamento (Urgrund)*, e o põe para o exterior de uma nova figuração da identidade conceitual:

La diferencia es el todo y su propio momento, igual que la identidad es justamente en la misma medida su [propio] todo y su momento.- Hay que considerar esto como la naturaleza esencial de la reflexión y como el determinado profundamento (*Urgrund*) de toda actividad y automovimiento⁴⁷⁸.- Lo mismo la diferencia que la identidad se convierten en momento o en ser-puesto porque ellos, en cuanto reflexión, son la referencia negativa a sí mismos⁴⁷⁹.

Toda atividade conceitual tem uma natureza essencial que é, segundo Hegel, a *reflexão* do pensar. Pensar que não permanece quieto, ele é *automovimento (Selbstbewegung)*, *autorreflexão*, e autoprodução das suas determinações no mundo; por isso, sua identidade é o mesmo que sua diferença - elas se põem reciprocamente e se imbricam uma na outra em cada nova configuração conceitual. Portanto, elas estão sujeitas ao devir da razão no mundo efetivo. O mesmo também acontece com o conceito de Soberania estatal, porque ele não pode permanecer se expressando no âmbito unilateral da soberania interna do Estado constitucional, devido ao fato de que o Estado tem relações imediatas com outros Estados, e, dessa maneira, necessita expressar seu poder, independência (*Selbständigkeit*) e personalidade no âmbito da soberania externa:

[...] idealidad en la medida en que los momentos del espíritu y de su realidad efectiva, la del Estado, son *desplegados* en su *necesidad* y *existen* como *miembros* suyos. Pero el espíritu en cuanto relación *infinitamente negativa hacia sí* en la libertad, es asimismo esencialmente *ser-para-sí* que *ha recogido dentro de sí* la diferencia existente, y por ello es excluyente. En esta determinación, el Estado tiene *individualidad*, la cual es esencialmente en cuanto individuo, y el soberano en cuanto efectivamente real, es individuo inmediato⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ FD (§§ 321 e 322).

⁴⁷⁸ “als bestimmter *Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung* zu betrachten”. *Wissenschaft der Logik II*. Hegel Werke 2000.

⁴⁷⁹ *Ciencia de la Lógica. La Lógica Objetiva – Doctrina de la Esencia*. Edited by Félix Duque. Abada editores, Madrid, 2011. P. 466.

⁴⁸⁰ FD (§ 321). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

O conceito de soberania transforma-se no seu processo dialético - que se inicia como a *idealidade* e que vai se desdobrando e conservando, nos seus momentos internos, “poderes do Estado” (*Staatsgewalten*) - e no devir interno do seu processo que produz uma diferenciação marcante; transformando a idealidade da soberania interna em idealidade da soberania externa - mediante o *agir negativo* do momento da singularidade conceitual (-S- Poder soberano do Príncipe) que, sendo o ser *para si* da soberania estatal *recolhe, dentro de si*, a diferenciação dos poderes estatais. Mas também *nega infinitamente essa relação para poder determinar-se como liberdade* (*in der Freiheit unendlich negative Beziehung auf sich*)⁴⁸¹. O ser *para si* torna-se soberano de um Estado na medida em que é uma individualidade realmente efetiva nas relações imediatas e externas com outros Estados independentes:

En la *existencia concreta* aparece así esta relación *negativa* del Estado consigo mismo, como relación de *otro* con *otro*, y como si lo negativo fuera algo externo. La existencia de esta relación negativa⁴⁸² tiene por tanto la figura de un acontecer y del entrelazamiento con acontecimientos contingentes que vienen de *fuera*. Pero ella es su momento *propio* supremo – su infinitud real como la idealidad de todo lo finito en él- [...] ⁴⁸³.

A relação negativa do Estado consigo mesmo é uma relação de liberdade realizada pelo poder soberano para decidir autonomamente e executar oportunamente as políticas internacionais que orientará o Estado soberano frente a outros. A relação de negatividade infinita da soberania consigo mesma abre um paradoxo sobre a funcionalidade orgânica do Estado que, por um lado tem a sua idealidade conservada interiormente na funcionalidade regular dos seus três poderes constitucionais, e, por outro, tem o poder do Estado que é *para si* e que decide a política internacional mediante a individualidade do Príncipe soberano; poder autônomo, militar e diplomático, frente outros Estados singulares:

El Estado tiene su orientación hacia fuera por cuanto es un sujeto individual. Su relación hacia otros recae por tanto en el *poder del príncipe*, en virtud de lo cual le compete única e inmediatamente el mando de las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros

⁴⁸¹ FD (§ 321). Hegel Werke 2000.

⁴⁸² FD (§ 323): “Im *Dasein* erscheint so diese *negative* Beziehung des Staates auf sich als Beziehung eines *Anderen* auf ein *Anderes* und als ob das Negative ein *Äußerliches* wäre. Die Existenz dieser negativen Beziehung [...]”. Hegel Werke 2000.

⁴⁸³ FD (§ 323). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

Estados por medio de embajadores, etc., declarar la guerra, firmar la paz y concluir con otros tratados⁴⁸⁴.

O poder soberano do príncipe tem a realização do seu pleno poder nas relações internacionais. A subjetividade da sua personalidade política representa legitimamente a vontade substancial⁴⁸⁵ do seu Estado; a essa lhe compete, única e exclusivamente, o **comando** do exército profissional e da reserva miliciana⁴⁸⁶ nacional nas guerras defensivas e de conquista⁴⁸⁷, decidindo, nos campos de batalha, as estratégias, táticas, mobilizações de tropas, armamentos, aliados militares, etc. Da mesma maneira, se mostra o poder reitor da Diplomacia na investidura do príncipe, firmando e quebrando tratados, declarando a guerra e a paz, e desenhando, como estadista, alianças mediante os mais diversos Tratados (*Traktate*⁴⁸⁸) para fortalecer o poder soberano do seu Estado.

O poder soberano do príncipe hegeliano é um poder paradoxal, complexo e difícil de delimitar, uma vez que, por um lado, se mostra como sendo um poder articulador, mediador e conciliador com outros órgãos do Estado. Isso acontece quando esse poder soberano confirma o trabalho deliberativo das Câmaras Legislativas e sanciona formalmente as leis⁴⁸⁹; da mesma maneira, isso acontece quando ele confirma as políticas públicas tomadas cotidianamente pelo poder governamental⁴⁹⁰. Restando ao poder do príncipe, promover inicialmente⁴⁹¹ as articulações políticas entre outros poderes para, posteriormente, retornar⁴⁹² às deliberações já elaboradas pelas

⁴⁸⁴ FD (§ 329). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

⁴⁸⁵ *ibid* (§ 320): “der *Subjektivität* als identisch mit dem substantiellen Willen, welche den Begriff der fürstlichen Gewalt ausmacht und welche als *Idealität* des Ganzen [...]”. Hegel Werke, 2000.

⁴⁸⁶ *ibid* (§§ 325-328).

⁴⁸⁷ *ibid* (§ 326).

⁴⁸⁸ *ibid* (§ 333).

⁴⁸⁹ *ibid* (§ 273).

⁴⁹⁰ *ibid* (§ 289).

⁴⁹¹ *ibid* (§§ 273 e 275).

⁴⁹² *ibid* (§ 275).

outras instâncias estatais – as quais aguardam a decisão última e soberana para pôr os pontos finais nas discussões e manifestar, com seu querer, a respectiva aprovação:

[...] en el Estado, en la objetividad completamente concreta de la voluntad, es la *personalidad del Estado*, su *certeza de sí misma* – este último elemento que supera todas las particularidades en el simple sí mismo, interrumpe la ponderación de los argumentos y contra-argumentos, entre los cuales se puede oscilar siempre de un lado a otro, y con un *yo quiero, resuelve*, y da comienzo a toda la acción y realidad efectiva⁴⁹³.

Porém, esta decisão final soberana que surge a partir das articulações orgânicas entre poderes estatais deixa só a manifestação do seu querer na decisão final ao poder soberano, podendo ser esta de aprovação ou rejeição de todo o anterior. Pelo exposto por Hegel nas suas lições da *Filosofia do Direito*, a manifestação da aprovação seria o desfecho habitual das decisões do príncipe, que num Estado corretamente organizado limitar-se-ia unicamente a dizer “sim” e colocaria ‘pingos sobre os “is”’, sem precisar de particularidades excepcionais no seu *Caráter ético*, pois o soberano só decidiria formalmente:

En una organización perfeccionada sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga “sí” y ponga los puntos sobre las íes, pues la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter (des Charakters) 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 depender⁴⁹⁴.

Do outro lado do paradoxo, aparece um poder soberano do príncipe hegeliano, pleno de poder, energicamente atuante, *ilimitado* nas suas esferas decisórias, as quais passam, desde a autoridade, a outorgar um *Direito de Graça*⁴⁹⁵ para que certos delinquentes sejam perdoados e seus crimes esquecidos – Passando sobre o *Direito soberano de Tomar Decisões Excepcionais* acima das leis positivas e das instituições públicas, nos casos em que o Estado se encontra com

⁴⁹³ FD (§ 279): "Ich will" *beschließt* und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt". Hegel Werke, 2000. *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

⁴⁹⁴ FD adendo § 280. Traducción española de Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

⁴⁹⁵ FD (§ 282): "De la soberanía del monarca emana el *derecho de gracia (Begnadigungsrecht)* del delincuente, pues sólo a ella corresponde la realización del poder del espíritu (Macht des Geistes) de convertir lo hecho en no hecho y de aniquilar el delito en el perdón y el olvido". Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

sérias imperfeições⁴⁹⁶ no seu funcionamento e precise das particularidades de carácter do seu monarca; ultrapassando o *Direito Supremo da Majestade do príncipe*, prerrogativa que lhe permite estar acima de qualquer responsabilidade legal (objetiva) pelos atos de governo: “La majestad propia del monarca, en cuanto subjetividad que decide en última instancia, está en cambio por encima de toda responsabilidad por los actos de gobierno”⁴⁹⁷; chegando no ápice decisório a maior autoridade soberana *que é se Tornar Senhor da Guerra e da Paz*⁴⁹⁸, exigindo, através do seu mando político-militar, os maiores *sacrifícios trágicos* das vidas de todos os seus cidadãos, para que esses renunciem temporariamente as suas vidas cotidianas, opiniões subjetivas, propriedades privadas, e demais direitos⁴⁹⁹, passando a servir, com total obediência marcial e convicção política (*politische Gesinnung*), a defesa física e espiritual da **liberdade substancial** da eticidade, a fim de proteger-lhes dos ataques inimigos externos mediante a *formação*⁵⁰⁰ militar que lhes outorgue uma vitalidade para preservar a *saúde ética* desse povo:

⁴⁹⁶ FD adendo § 280: “[...] se depende de la particularidad del carácter (Besonderheit des Charakters) [...] Pueden existir circunstancias en las que surge esta particularidad, pero el Estado no es entonces un Estado perfectamente desarrollado y no está bien construido.”. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción española de Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

⁴⁹⁷ “die eigentümliche Majestät des Monarchen, als die letzte entscheidende Subjektivität, ist aber über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhoben”. FD (§ 284). Hegel Werke, 2000. Traducción española de Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

⁴⁹⁸ “[...] die fürstliche Gewalt, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte usf. zu unterhalten, Krieg und Frieden und andere Traktate zu schließen”. FD § 329.

⁴⁹⁹ FD §§ 323-324-325-326-328.

⁵⁰⁰ A guerra como *atividade formativa* do espírito humano, foi pensada por Hegel e Humboldt, como sendo uma atividade necessária pela que devem passar os cidadãos de um Estado para produzir a *saúde ética* do seu povo frente a um ataque letal inimigo: “[...] me parece que la guerra constituye una de las manifestaciones más saludables para la formación del género humano y reputo lamentable ver como va siendo relegada, poco a poco, al último plano de la escena. [...] toman las cosas, la vida y la muerte por lo que verdaderamente son; guerreros que, persiguen lo más alto y ponen en juego lo más alto. Las situaciones en que, por decirlo así se enlazan los extremos son siempre los más interesantes y las más formativas para el hombre. ¿Y dónde acontece esto con tanta fuerza como en la guerra, en la que parecen estar en lucha permanente la inclinación y el deber del hombre y el del ciudadano, y donde, sin embargo, todos estos conflictos encuentran el más armonioso desenlace – siempre que sea una

Esta determinación, con la cual es puesto el interés y el derecho del individuo como un momento que desaparece, es a la vez lo *positivo*, es decir, su individualidad no contingente y modificable, sino individualidad *que es en sí y para sí*. Esta relación y el reconocimiento de la misma es por tanto su deber sustancial⁵⁰¹, el deber de conservar, con peligro y sacrificio de su propiedad y de su vida, incluso de su opinión y de todo aquello que está comprendido en el ámbito de la vida⁵⁰², esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado. [...] La guerra, en cuanto situación en la que la vanidad de los bienes y cosas temporales [...] tiene el significado más alto de que por ella, como he expresado en otro lugar “la salud ética de los pueblos⁵⁰³ se mantiene en su indiferencia frente a la consolidación de las determinaciones finitas, como el movimiento de los vientos preserva a los lagos de la putrefacción, a la cual los reduciría una calma duradera, así como los pueblos se reducirían a una paz duradera o incluso perpetua”⁵⁰⁴.

Os sacrificios *individuais de* que exige a soberania do Estado a seus membros são *extremamente severas* na situação extraordinária e trágica de guerra, pois o poder soberano obriga-lhes à renúncia temporária das liberdades fundamentais da vida subjetiva de qualquer indivíduo, que perde, nesse tempo indeterminado: 1) a opinião crítica; 2) o usufrutos livres dos seus bens; 3) a sua liberdade laboral e de empreendimento; 4) a privacidade individual e familiar; 5) a segurança física da sua vida, etc. Estes sacrificios do *patriotismo moderno* (os quais propõe Hegel, na sua teoria da guerra) são frágeis e indeterminados, porque unicamente se centra na temática da *consciência de si da liberdade no momento “inicial” em que os cidadãos reconhecem a necessidade de lutar em uma guerra para conservar a Liberdade substancial da vida ética* - onde se manifestam suas disposições políticas de seguir disciplinadamente o comando soberano do príncipe para alcançar a vitória contra os inimigos. Hegel, contudo, não escreveu nada mais sobre o desenvolvimento gradativo da guerra moderna. *As colisões trágicas*

defensa justa la que hace empuñar las armas-? El único punto de vista desde el cual considero la guerra saludable y necesaria indica ya, suficientemente, como debiera, a mi juicio, hacer uso de ella el Estado. Este debe dejar en libertad al espíritu que ella produce para que se derrame a través de todos los individuos de la nación”. *Los límites de la acción del Estado*. Wilhelm von Humboldt. Traducción y notas de Joaquín Abellán, Editorial Tecnos. Madrid, 2009. Pp. 53 e 55-56. (Sublinhado nosso).

⁵⁰¹ “substantielle Pflicht”. FD (§ 324). Hegel Werke, 2000.

⁵⁰² “[...] Aufopferung ihres Eigentums und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist”. FD (§ 324). Hegel Werke, 2000.

⁵⁰³ “die sittliche Gesundheit der Völker”. FD (§ 324). Hegel Werke, 2000.

⁵⁰⁴ FD (§ 324). Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

emergentes desta situação-limite (da vida e da morte) tensionam, sem dúvida, distintas situações das consciências singulares dos indivíduos e da consciência universal da própria substância ética perante o desafio de conservação extraordinário da vida individual e familiar. Igualmente, Hegel não continuou desenvolvendo novas articulações, mediações, e determinações silogísticas do poder político do Estado, na medida em que o todo passa a depender de um único silogismo que permanece, no momento da soberania, **congelado** no meio termo do poder do príncipe. No momento ético da guerra, Hegel não exprime mais explicações concretas sobre as mediações políticas entre poderes estatais; somente encontramos *explicações colaterais* indicando uma possível interação no tema da fiscalização financeira⁵⁰⁵ dos recursos bélicos por parte do poder Legislativo; e também uma possível interação do poder do Príncipe com o poder Governamental, especificamente com os membros do estamento universal⁵⁰⁶ militar de valentia para conformar um Ministério⁵⁰⁷ de guerra e um alto-comando militar nas campanhas bélicas - nomeado pelo arbítrio⁵⁰⁸ exclusivo do Príncipe. Porém, nesta parte final da teoria hegeliana da guerra na FD,

⁵⁰⁵ FD adendo § 329: “En casi todos los países europeos es la cumbre individual – el poder del príncipe- la que se encarga de las relaciones exteriores. Donde hay constituciones representativas puede surgir la cuestión de si no corresponde a las Asambleas decidir la guerra o la paz, y en todo caso conservarán su influencia en especial a lo que se refiere a los medios financieros. En Inglaterra, por ejemplo, no puede mantenerse ninguna guerra impopular. Pero si se piensa que los príncipes y los gabinetes están sometidos a las pasiones en mayor medida que las Cámaras, y se busca, por lo tanto, dejar en manos de las últimas la decisión sobre la guerra y la paz, debe recordarse que con frecuencia naciones en su conjunto se han entusiasmado y han sido víctimas de sus pasiones más que sus príncipes”. Traducción española de Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004. (Sublinhado nosso).

⁵⁰⁶ FD adendo § 322: “Der Militärstand ist der Stand der Allgemeinheit [...]. Hegel Werke, 2000.

⁵⁰⁷ FD adendo § 290: “Die Auskunft, die man hier anwendet, besteht häufig darin, daß man Staatskanzler, Premierminister, Ministerkonseils ernennt, damit die obere Leitung sich vereinfache. Aber dadurch kann auch alles wieder von oben und von der ministeriellen Gewalt ausgehen und die Geschäfte, wie man sich ausdrückt, zentralisiert sein. Hiermit ist die größte Leichtigkeit, Schnelligkeit, Wirksamkeit für das, was für das allgemeine Staatsinteresse geschehen soll, verbunden. Dieses Regiment wurde von der französischen Revolution eingeführt, von Napoleon ausgearbeitet und besteht heute noch in Frankreich”. Hegel Werke, 2000.

⁵⁰⁸ FD § 283 FD): “[...] son los cargos e individuos deliberantes superiores (oberste beratende Stellen und Individuen) los que llevan ante la decisión del monarca el contenido de los asuntos de Estado [...] La

são escassas as explicações e as especulações filosóficas sobre os detalhes de Comando e das relações institucionais entre poderes.

Agora cabe se perguntar se a organicidade hegeliana do Estado em membros diferenciados e interdependentes passou a transformar, em uma única figura, no organismo vivo - onde um sujeito individual encarnou a soberania completa do Estado?

A resposta mais plausível parece ser aquela que se encontra expressa na imediatidade da existência sensível de um ser individual, um soberano que age como representante legítimo, legal e efetivo de um Estado particular na história mundial. Contudo, é bastante chamativo que Hegel não outorgasse a essa individualidade soberana o príncipe constitucional, uma *disposição política vigorosa e sábia* nas suas qualidades de *Caráter*. Hegel não deixa transparecer isso em nenhum parágrafo da FD, onde se pensaria necessário para seu *Príncipe* utiliza-se faculdades éticas para governar com *sabedoria prática*⁵⁰⁹ de tipo aristotélica; nem tivesse que o *Príncipe* ser formado com extrema disciplina na *arte militar* para comandar guerras, tal como exige Maquiavel⁵¹⁰ aos

elección de los *individuos* (Die Erwählung der *Individuen*) para estas funciones así como su remoción, puesto que tiene que ver con la persona inmediata del monarca recae en su arbitrio ilimitado (unbeschränkte Willkür)". Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

⁵⁰⁹ “O termo grego usado por Aristóteles que se costuma traduzir por “prudência”, “sagacidade”, “sabedoria” ou “sabedoria prática” é *phronesis* [...] Aristóteles define a *phronesis* como “a capacidade de deliberar (*bouleúasthai*) bem sobre o que é bom e vantajoso, não de um ponto de vista parcial, como por exemplo, o que é bom para a saúde ou para o vigor físico, mas o que é bom para uma vida feliz no sentido global [...] Depois de assim definir a *phronesis*, Aristóteles apresenta o modelo de homem prudente (*phrónimos*): o ateniense Péricles. Não se trata, portanto, de um filósofo, tampouco de um poeta ou dramaturgo, mas de um homem de ação que Aristóteles considera o exemplo de homem sábio/prudente. Péricles e seus semelhantes são sábios/prudentes, posto que são capazes de colher o que é bom para eles e para os outros. O verdadeiro sábio/prudente (*phrónimos*) é o político que realiza o bem da comunidade que lhe confiou o poder. E do exemplo de Péricles, Aristóteles estende tal capacidade virtuosa ao homem que sabe administrar a sua própria casa: para bem governar, seja a família, seja a cidade, é preciso ser um *phrónimos*”. Rosalie Helena de Souza Pereira. *Averróis – A Arte de Governar*. Editora Perspectiva, São Paulo, 2012. Pp. 165,167-168. (Sublinhado nosso).

⁵¹⁰ “Debbe adunque uno Principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuora della guerra e ordini e disciplina di essa; perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda; ed è di tanta virtù, che non solamente mantiene quelli che sono nati principi, ma

nascidos *Príncipes* - como aqueles que chegam pela “*virtú*” a esse máximo cargo público; nem fosse o *Príncipe* (ou o *Imān*) *educado filosófica e religiosamente* para governar politicamente com habilidade extrema e sabedoria prática um Estado islâmico ou Califado, como nos comentários de Averróis à *República*:

§57: [...] a ideia de *imān*, filósofo e legislador é uma única idéia. Contudo, o nome *filósofo* significa, em primeiro lugar, virtude teórica [...] O nome *príncipe* significa soberania e habilidade. Para ser absolutamente capaz, ele deve ter uma capacidade de grande habilidade. A sua habilidade para perfazer algo não pode resultar apenas de coisas externas; ele próprio deve possuir grande habilidade porque a sua arte, perícia e virtude são de capacidade extraordinariamente grande. Isso não é possível a não ser com uma grande capacidade de conhecimento, grande capacidade de deliberação e grande capacidade de virtude e de arte. De outro modo, ele não é nem verdadeiramente capaz nem soberano. [...] Por essa razão, o verdadeiro príncipe é o mesmo que o filósofo-legislador. Quanto à ideia de *imān*, na língua árabe significa simplesmente aquele cujo exemplo é seguido e é bem aceito, ou seja, que sua perfeição é bem aceita ou que seu propósito é bem aceito [...] §58. Portanto, que esteja claro para ti que a ideia de filósofo, governante supremo, príncipe, legislador e *imān* é uma única ideia⁵¹¹.

Hegel, ao contrário de Averróis, Aristóteles e Maquiavel, não considera que seja essencial para um soberano depender de suas habilidades, virtudes e outras qualidades morais de *Caráter* para governar adequadamente um Estado. Isso porque o trabalho político que deve realizar é governar seguindo o ordenamento legal que possibilita a *funcionalidade objetiva* do Estado, o

molte volte fa gli uomini di privata fortuna salire a quel grado; e per adverso si vede che e' principi, quando hanno pensato più alle delicatezze che alle armi, hanno perso lo stato loro. E la prima cagione che ti fa perdere quello, è negligere questa arte; e la cagione che te lo fa acquistare, è lo essere professore di questa arte. [...] Debbe, pertanto, mai levare el pensiero da questo esercizio della guerra, e nella pace vi si debbe più esercitare che nella guerra: il che può fare in duo modi; l'uno con le opere, l'altro con la mente. E quanto alle opere, oltre al tenere bene ordinati ed esercitati li suoi; debbe stare sempre in su le cacce, e mediante quelle assuefare el corpo a' disagi, e parte impapare la natura de' siti e conoscere come surgono e' monti, come imboccano le valle, come iaccono e' piani, ed intendere la natura de' fiumi e de' paduli, e in questo porre grandissima cura [...] E quel Principe che manca di questa perizia, manca della prima parte que vuole avere un capitano; perché questa insegna trovare il nimico, pigliare gli alloggiamenti, condurre gli eserciti, ordinare le giornate, campeggiare le terre con tuo vantaggio". Niccolò Machiavelli. *Il Principe – XVI Quello Che s' appartenga a uno principe circa la milizia*. Editora Biblioteca Univerzale Rizzoli, Milano, Italia, 1998. Pp143,144,145.

⁵¹¹ Averróis. *Comentario sobre a República- Livro II*. Texto traduzido ao português no livro de Rosalie Helena de Souza Pereira: *Averróis – A Arte de Governar*. Editora Perspectiva, São Paulo, 2012. Pp. 204-205.

qual está organizado em poderes institucionais diferenciados e onde a atribuição política do príncipe é governar, em última instância, fornecendo, assim, o agir da subjetividade política:

En una organización perfeccionada sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga “sí” y ponga los puntos sobre las íes, 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.[...]. 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”⁵¹².

Não deixa de ser contraditória e paradoxal a saída hegeliana que por um lado reduz expressivamente a importância do *Caráter* ou *Disposição* de ânimo *política* do Príncipe soberano em favor do fortalecimento interno, legal e institucional, do Estado moderno; e, por outro lado, potência expressivamente o *Caráter* decisório do Príncipe soberano em assuntos internacionais extremamente complexos e trágicos como a guerra e a procura incansável da paz. O soberano hegeliano é então, essa subjetividade individual que *comanda*, unicamente e sem restrições objetivas bem definidas, as políticas estratégicas que definem a sobrevivência do Estado e seus membros.

Apesar do paradoxo interno, a *teoria hegeliana da guerra* é um grande aporte da filosofia política para compreender os aspectos mais essenciais da atividade de guerra, que no século XXI se defronta com os mesmos problemas organizacionais: a) treinamento profissional de exércitos; b) serviço militar obrigatório; c) conformação de uma reserva popular estável e pronta para ser chamada; d) comando único e fortemente hierarquizado, cujo topo decisório estão os Senhores da guerra; e) mobilização estratificada de tropas nos campos de batalha; f) armamentos de fogo a longa distância; g) propaganda e opinião pública favorável a um determinado tipo de guerra; h) aliados políticos e militares; i) táticas de combates; j) estratégia e planificação de contenda; e, sobre tudo: “A concepção hegeliana assinala que a Soberania na guerra reside essencialmente nos

⁵¹² *Principios de la Filosofía del Derecho* (adendo § 280): Traducción española de Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

Estados particulares e não nos organismos universais internacionais⁵¹³, que são formais e de direito abstrato.

Finalmente a teoria hegeliana da guerra sustenta que: a guerra se faz entre *potências éticas* que entram inevitavelmente em *colisão trágica* dos seus fundamentos éticos, sejam políticos, religiosos, étnicos-sociais. Sendo assim, as guerras modernas-contemporâneas são contraposições bélicas entre posições éticas sobre o mundo atual. Como exemplo, podemos destacar a guerra contra o terrorismo internacional –*Salafî Jihadista*⁵¹⁴–, onde é importante compreender, que são *consciências religiosas* que *encarnam para si de forma radical e violenta uma potencialidade ética*. Potencialidade ética que, se expressa em fundamentalismos dogmáticos religiosos e uso indiscriminado de armas letais, que põem em risco a *segurança* pública e privada dos cidadãos,

⁵¹³ Em nosso tempo contemporâneo, a *Carta das Nações Unidas* (artigo 2 [4] e 51), contempla que um Estado pode utilizar sua força militar em uma guerra internacional, primeiro quando ele é legalmente autorizado pelo *Conselho de Segurança* da UN, e segundo, quando ele sofre um ataque no seu território: “The UN Charter, written in the aftermath of the Second World War, recognized only two conditions in which it could be legally permissible for a state to use military force against another state: first, when de use of force has been authorized by the UN Security Council and, second, in “individual or collective self-defence if an armed attack occurs””. *The Philosophy of International Law*. Edited by Samantha Besson and John Tasioulas – author of the article “*Laws of War*” Jeff McMahan. Oxford University Press, New York, 2010. P. 496.

⁵¹⁴ É bastante esclarecedora a conclusão que chegam em novembro de 2016 as analistas militares do *Instituto para o Estudo da Guerra*, Jennifer Cafarella e Katherine Zimmerman, analistas que pensam que a *estratégia militar global* dos Estados Unidos para *combater em terreno os yihadistas* de *Al Qaeda* e *ISIS*, são *insuficientes*, porque os ataques aéreos dos aliados não conseguem paralizar e acabar com as **capacidades militares regenerativas** desses grupos terroristas que continuam combatendo nos campos de batalha e recrutando mais jovens fundamentalistas no meio oriente e na europa, para que estes lutem em terrenos de Afghaniстан, Síria e Iraque: “The US does not have a global strategy to eliminate the safe havens that al Qaeda uses to design and execute attacks abroad. American [airstrikes to disrupt](#) imminent al Qaeda attacks from Syria and Afghanistan are necessary but insufficient. The US needs a plan to deprive al Qaeda of the terrain it holds in Syria, Afghanistan, and elsewhere in order to deprive the group of continued ability to regenerate its attack capability. The US must also recognize that the foreign fighter problem transcends ISIS and take immediate steps to address al Qaeda recruitment abroad, including in US allies in the Middle East as well as Europe”. Jennifer Cafarella and Katherine Zimmerman. *Al Qaeda's Global Attack Campaign –Institute for the study of War*. Informe de 6 de novembro de 2016”. <http://iswresearch.blogspot.com.br/2016/11/warning-update-al-qaedas-global-attack.html>.

assim como às *liberdades* políticas e civis conquistadas arduamente nos Estados modernos – atacados nos dias de hoje, fisicamente mediante atentados repentinos terroristas, e, virtualmente mediante aparatos midiáticos altamente sofisticados de difusão de propaganda eficaz da guerra santa global, por parte de grupos fundamentalistas que têm a convicção política de estabelecer bases de operação “*Wilayats*” para refundar (nos sítios sagrados do islã) um novo *Califado* islâmico ou *Estado* islâmico, herança político-religiosa do profeta Muhammad.

Hegel visualizou (tanto nas suas *Lições da História da Filosofia*⁵¹⁵ como na *Filosofia da História*) a **causa** fundamental que move a disposição política para o *ir à guerra* do fanatismo religioso do islã que prega a morte como sendo a maior recompensa para os crentes – a *morte* pela fé na guerra Santa e a posterior conquista do *Paraíso*. Esse mérito nas batalhas religiosas é o que move os atacantes *Salafî Jihadistas*, que apresentam traços de *consciências religiosas* petrificadas e imutáveis em procura da reconquista violenta dos territórios sagrados do islã e da instauração dum novo Califado no século XXI, mas mantendo-o com regras medievais:

[...] *sólo tiene valor el hombre, como creyente. Hacer oración al Uno, creer en Él, ayunar, suprimir el sentimiento corpóreo de la particularidad y hacer limosna, es decir, desembarazarse de los bienes particulares: tales son los simples mandamientos. Pero el mayor de los méritos es morir por la fe, y quien por esta causa muere en la batalla tiene seguro el paraíso*⁵¹⁶.

⁵¹⁵ “El Oriente se depura de todo lo particular y lo determinado, al paso que el occidente desciende a las profundidades y al presente del espíritu. Con la misma celeridad con que los árabes se extienden, con su Fanatismo, por el mundo oriental y occidental, van recorriendo las distintas fases de la cultura hasta llegar, en poco tiempo, a un estado mucho más avanzado que el occidente. En efecto, en el mahometanismo que logra llegar rápidamente a su culminación, tanto en cuanto al poder y a la dominación exteriores como en cuanto al florecimiento del espíritu [...] bajo los Califatos de Al-Raschid (786 d.c), Al-Mamón (833 d.c) y Al-Motawakel (847 d.c) [...]”. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía-III*. Traducción de Wenceslao Roces. Editorial fondo de cultura económica, México, 2002. Pp. 96-97.

⁵¹⁶ *Lecciones de la Filosofía de la Historia*. Traducción de Josep María Quintana Cabanas. Editorial Gredos, Madrid, 2010. Pp.688-689. As itálicas são minhas. (Fig. 7-8. Mapas da Guerra no Iraque contra o Califado-).

ANEXOS – CAPÍTULO TERCEIRO

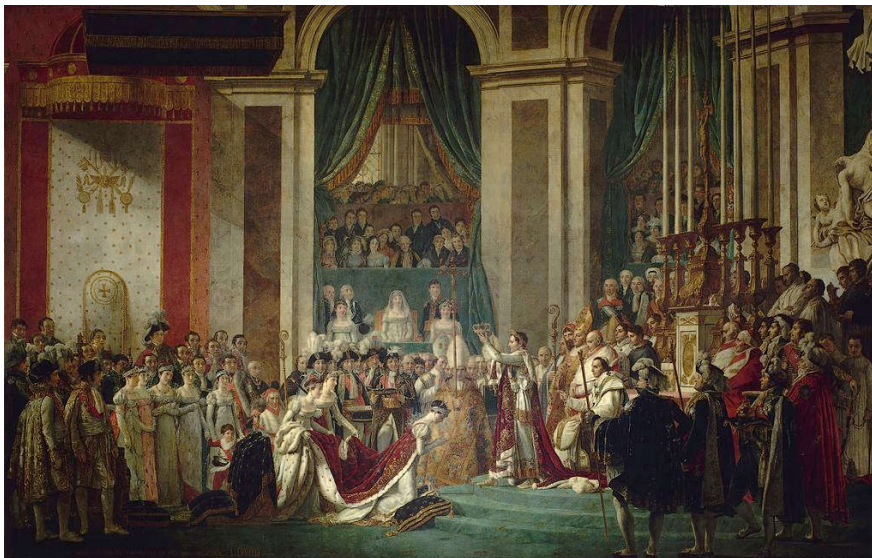


Figura 1. “Le sacre de Napoléon”. Jacques-Louis David. 1807. (P.177).



Figura 2. “Napoléon sur le trône impérial”. Jean-Auguste Dominique Ingres. 1806. (P.178).



Figura 3. "The battle of Waterloo -1815". William Sadler. (P. 178).



Figura 4. "Waterloo". Sergei Bondarchuk. Film 1970. (P.178).



Fig. 5. “Las Lanzas o La Rendición de Breda”. Diego Velázquez. 1634. (P.189).



Figura. 6. “Alexanderschlacht”. Albrecht Altdorfer. 1529. (P.189).

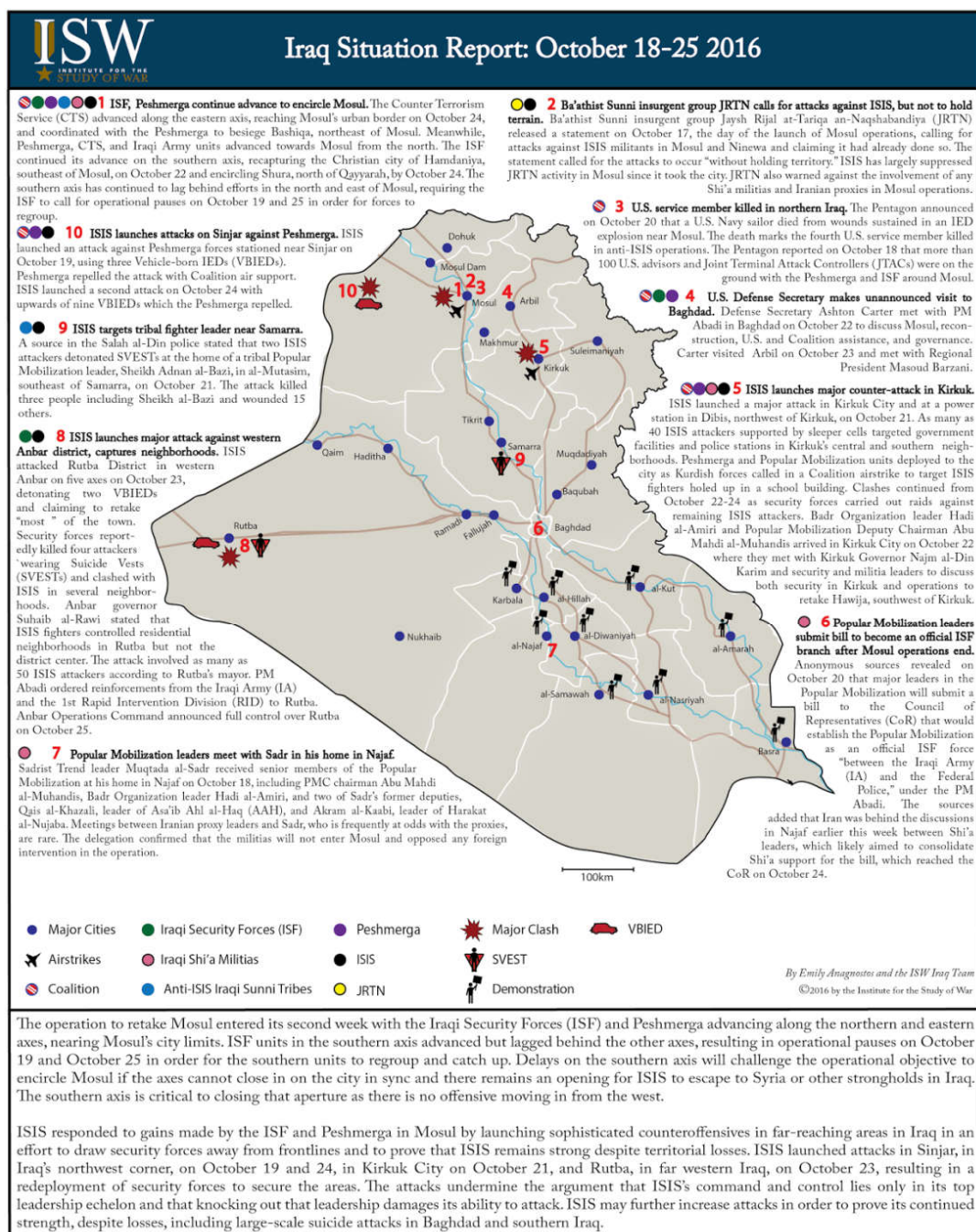


Fig. 7. "Reporte gráfico da guerra contra o Califado no Iraque". ISW outubro 2016. (P.241).

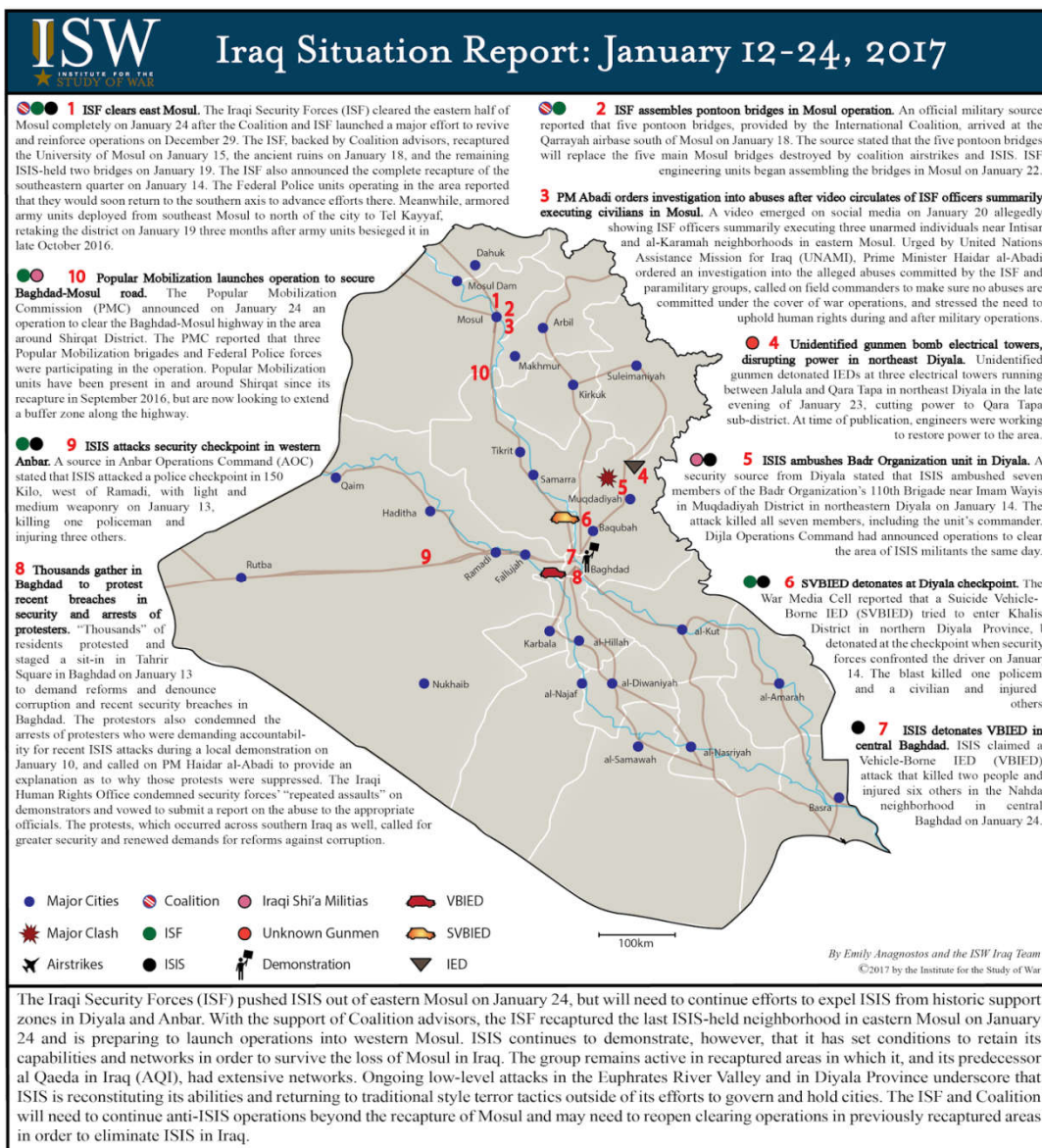


Fig. 8. "Reporte gráfico da guerra contra o Califado no Iraque". ISW janeiro 2017". (P.241).

5 CONCLUSÕES

A presente tese teve o objetivo fundamental de apresentar de forma sistemática “dialética-especulativa” a teoria da *guerra* no pensamento de Hegel. Para o qual se procurou desde o primeiro capítulo, compreender o sentido conceitual hegeliano de *patriotismo* e sua vinculação com a guerra. Hegel, nos seus trabalhos: *Sobre as maneiras Científicas de tratar o direito natural* e na *Fenomenologia do Espírito*, apresentou, mediante uma matriz dialética especulativa, as linhas fundamentais e conceituais para compreender o que é *a guerra* e como esta se relaciona intimamente com o *patriotismo guerreiro* e a *colisão trágica* apresentada no mundo antigo. Para isso, Hegel realizou, em ambos os textos, estudos fenomenológicos de direito natural e estéticos sobre a Tragédia grega, em obras como: *Sete contra Tebas*, *Ifigênia em Áulis*, *Antígona*, *Oresteia*, *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*. Estudos que terão um refinamento estilístico mais acabado nos seus *Cursos de estética*.

No primeiro capítulo analisou-se como Hegel interpretou dialeticamente os conflitos éticos arcaicos trazidos à luz pelos tragediógrafos: Sófocles, Esquilo, e Eurípides. Hegel reelaborou esses conflitos éticos nos seus estudos fenomenológicos e estéticos sobre a **colisão trágica na guerra heroica**. Os entrecruzamentos fenomenológicos e estéticos que realizamos na pesquisa visam desvelar as *oposições*, as *colisões* e as *resoluções trágicas* das singularidades da consciência de si nas substâncias éticas (família e Estado) na guerra heroica.

As *consciências de si* personificadas em heróis e heroínas trágicas, representam estética e eticamente “as leis divinas e as leis humanas”. *Consciências singulares* definidas em extremos das relações éticas que entoam discursos, gestos, e ações, que se contrapõem uma nos fundamentos essenciais éticos da outra, onde cada uma das consciências aparece como *desventurada* no momento em que entra em colisão direta com os deveres da outra (*eine unglückliche Kollision der Pflicht*), mas mantendo-se firmes no cumprimento das suas *obrigações imediatas* com as suas próprias substâncias éticas - família e Estado. Substâncias nas quais as consciências desenvolvem as suas atividades éticas, políticas, afetivas, e econômicas do dia a dia. A colisão desventurada ou infeliz (*unglückliche Kollision*) a que sofrem as consciências de si nos seus desdobramentos efetivos expõem à outra consciência de si as posições próprias, mediante: pensamentos, desejos, gestos e ações. Consciências de si que não deixam de ficarem presas a si mesmas e a seu mundo ético particular, ***assim como de se excluir (sich ausschließen)***

como potências éticas que chocam entre si e especialmente com os fundamentos éticos particulares que defende a outra, até se produzir um *desenlace trágico para ambas*. Isso ocorre porque a firmeza das convicções e a contingência dos erros de decisão (*Entschiedenheit*) não podem ser conciliadas entre ambas consciências, nem superadas dentro de uma *consciência ética universal* que se tenha *configurado* na ideia de eticidade do mundo antigo.

Conclusão: Não há portanto, uma (*Aufhebung*) que reconcilie em si mesma as oposições que se excluem na colisão trágica, já que a eticidade antiga do mundo de Etéocles, Antígona, Ifigênia, Clitemnestra, Polínice, etc., é *incapaz de conciliar* a consciência subjetiva com a substância objetiva; portanto precisar-se-á de novos desdobramentos da consciência humana para que o espírito ético universal da modernidade cristã realize essa superação (*Aufhebung*) para encontrar a reconciliação entre seus membros.

Os paradoxos trágicos presentes entre ordens da vida ética, lei humana e lei divina, colidem nas convicções heroicas dos personagens nas esferas substanciais – Estado e família. No conflito paradoxal trágico, Hegel se serve do método dialético para mostrar o movimento reflexivo da *consciência de si* (a qual vai dando-se conta, aos poucos, dos erros do seu agir e do destino desventurado) que lhe aguarda no final do seu caminho. É neste *processo dialético* que a *consciência ética* - tanto da liberdade individual como da liberdade substancial - vai tomando consciência de si mesma como totalidade dos seus *momentos internos* que lhe configuram desde dentro de si, na medida em que ela vai se tornando dialeticamente na *consciência de si universal da Eticidade*; esta se *desdobra e cinde*, no ethos grego, duas consciências heroicas desveladas no seu agir próprio e no agir do outro, mostrando-se, assim, no seu processo de configuração do espírito ético verdadeiro, como um incessante pendular entre os conflitos externos e internos da consciência ética, onde brilham, com todas suas luzes, os heroísmos trágicos das consciências de si que lutam pela fundação e pela pureza da vida ética.

Hegel faz menção à lei que emana da luz racional do espírito público que, na figura de Creonte, tem a potência da consciência que toma posição pelo universal do Estado, pelo império da legalidade, pela segurança da soberania da polis, e pela liberdade dos cidadãos frente a uma situação de Guerra. Porém, Hegel não se limita em apresentar os fundamentos da consciência ética que luta pelo Estado e sua soberania, senão, também, Hegel apresenta o movimento dialético com os fundamentos racionais da consciência ética que se cinde no outro extremo da

relação, a qual defende Antígona a substancialidade familiar e a liberdade individual de consciência.

Nosso autor esforçou-se em apresentar fenomenologicamente - e em movimento dialético-especulativo - *a substância da consciência ética* desdobrando-a em dois momentos internos do conceito “eticidade”, expressos em extremos contrapostos (Universalidade, de um lado, e Singularidade, de outro) nas histórias de: Creonte e Antígona, Etéocles e Polínice, Agamenon e Ifigênia. Cada *momento* ou *potência ética*, defende as suas próprias *convicções* que tem, sobre a substância ética, fundamentadas: 1) na lei humana ou na lei divina; 2) a supremacia da Polis ou a supremacia da Família; 3) o poder legalmente estabelecido ou o poder legítimo e fundador via guerra. Ambos polos ou *extremos* do conceito de consciência ética entram inexoravelmente em guerra ou colisão trágica, pela defesa dos seus princípios, sentimentos e raciocínios particulares; mas que produz necessariamente (para cada uma destas consciências éticas) o *saber doloroso do erro próprio*, por não terem reconhecido a verdade no espírito ético da outra.

Um dos lados da consciência de si ética é aquele que se apresenta como universal, sendo este o movimento que defende o Estado que, na sua ação, mantém a soberania e a liberdade dos cidadãos na polis antiga. Esse lado é o lado da coisa pública ética (*sittliches Gemeinwesens*), e tem a sua vida fusionada completamente com a finalidade (*Zweck*) universal do Estado. Os lados em que a consciência ética dissocia-se tragicamente são imediatidades singulares – **podemos chamá-los de consciências irmãs** - as quais não encontram consolo nem reconciliação nessa consciência ética. Ambos os lados da *consciência ética* realizam uma ação efetiva externa onde a consanguinidade que lhes unia internamente, agora, os dissocia numa *guerra fratricida*, interrompendo, assim, a obra da natureza que era própria do ser da família consanguínea. Porém a destruição é ação que toma conta da relação ética entre irmãos que escolhem a eliminação recíproca, um ferindo letalmente ao outro. Essas singularidades, mortas e sem mais forças, se tornam, na história do mito trágico: aquela em que lutou heroicamente até a morte pelo seu Estado e foi elevada (*erhoben*) a singularidade universal **o Príncipe Etéocles**; príncipe patriota que recebeu as honras fúnebres do Estado. A outra consciência de si vem a ser o outro lado da história, o traidor desterrado, **o príncipe apátrida Polínice**, o qual foi desonrado, vexado e deixado desenterrado por ordem Governamental.

Essa terrível encruzilhada é resolvida tragicamente, já que o dever patriótico nos tempos da Guerra Heroica exigia os maiores *sacrifícios* dos homens livres para se tornarem heróis e lendas vivas. Lendas que, na hora de sacrificar o bem familiar para a supervivência do bem estar estatal, seguiam os costumes substancialistas da época e preferiam a *vida pública* que a vida privada, não tendo escolhas para as suas singularidades frente a universalidade substancialista que absorvia seus membros *sem conservá-los* no seu sentido privado. Essa escolha pela substância universal (seja livre ou imposta para a singularidade) dependendo, claro, do lugar que essa singularidade quer ocupar na vida pública da Polis, traz, da mesma maneira, uma ruptura. Uma ruptura na forma de uma colisão trágica interna dentro daquela substância universal, já que a vida privada sentimental e familiar das subjetividades conscientes de si entram, também, em colisão interna com os outros membros da sua família e desatam oposições e colisões trágicas, claramente sensíveis, segundo Hegel, aos personagens dos distintos mitos trágicos de Labdácidas e de Atridas, elaborados tão finamente por Sófocles, Esquilo e Eurípides.

No segundo capítulo, retomamos a forma da *reconciliação* na tragédia grega seguindo as exposições argumentativas presentes na *Orestíada*, especialmente no seu desenlace com a obra *As Eumênides*. Tragédia onde se desenvolveo juízo final de Orestes e se ditamina uma primeira *sentença* objetiva através do tribunal de Aerópago, beneficiando racionalmente ambas as partes em disputa. Hegel defendeu nas suas reflexões filosóficas que o conflito trágico nas *Eumênides* se expressa no dualismo das partes contrapostas do juízo, na medida em que elas se apresentam como *momentos* da eticidade, e situadas em *colisão trágica* sobre seus direitos.

Porém, no momento da *totalidade* ética que se desenvolveu para todos no instante preciso em que se ditou a *sentença judicial*, se produziu a *reconciliação ética* mediante a repartição da justiça para ambas as partes. Foi assim que a reconciliação dos momentos éticos da universalidade e da singularidade, representados pelas deusas Eumênides e por Orestes, encontrou uma resolução através do *reconhecimento recíproco* e da *aceitação da sentença judicial*, a qual constituiu o fundamento da *eticidade absoluta* dentro da Polis grega – que nas suas leis, costumes e instituições internas, geraram os mecanismos cívicos para solucionar e reconciliar, civilizada e pacificamente, interesses contrapostos dentro da sua sociedade política.

Contudo, essa forma *pacífica e institucional* de resolução de conflitos entre potências éticas internas que se contrapõem uma nos interesses da outra não será contemplada por Hegel

como uma forma efetivamente racional para solucionar as colisões de **potências éticas externas, Estados soberanos**, os quais, nos fundamentos do *Direito Natural das Gentes*, têm o *direito* de fazer a *guerra - jus ad bellum-* na medida em que as formas pacíficas da Diplomacia e dos Tratados internacionais não conseguem sempre segurar a paz internacional entre eticidades independentes, pelo qual, naturalmente, orientam tipos de resoluções militares para os conflitos ético-políticos mais *dolorosos e trágicos* entre Estados soberanos.

O direito internacional ou direito das gentes tem criado mecanismos para suspender temporalmente as guerras mediante o estabelecimento de tribunais internacionais, arbitragens, mediações, etc., mas, como observamos nas reflexões filosófico-políticas de Hegel, nenhuma dessas instâncias é realmente efetiva para acabar com os conflitos, já que esses são meramente *contingentes, acidentais e temporais* - não há nenhum caso na história mundial onde um Pretor internacional ou um Superestado Internacional fosse capaz de legislar universalmente para todos os Estados do mundo e possuir o poder coativo necessário para impedir a realizações de guerras entre Estados. É sabido no direito internacional que nenhum Estado soberano pode obrigar a outro a se sujeitar a uma legislação que lhe seja exterior e que comprometa suas capacidades autônomas, mesmo em situações de conflito armado.

Para Hegel o princípio fundamental que constitui o *direito natural das gentes* é um direito universal que vigora em si e para si em todos os Estados soberanos. Porém, importante notar que o princípio não se encontra fundamentado como habitualmente se pensa (apenas no cumprimento *formal* dos tratados positivos) senão que o princípio tem que ter, além disso, a exposição do *conteúdo* político produzido ao longo do processo da relação soberana entre Estados “*Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat*”. Relação que se produz através da autonomia política das decisões de cada Estado, as quais se expressam como resultados dos processos de *reconhecimento* entre Estados e que surgem das ações recíprocas tensas no interior do estado de natureza “*im Naturzustand gegeneinander*” em que se encontram no âmbito internacional e apresentando, no seu resultado final e efetivo, os direitos ganhos por uns e perdidos por outros ao longo da história mundial.

As decisões internacionais que competem a cada Estado são tomadas pela sua autoridade máxima, seja um Presidente, um Primeiro Ministro ou um Rei; o importante é que cabe a essa *subjetividade individual* dirigir soberanamente as relações internacionais do seu Estado,

suspendendo – elevando – cancelando “*Aufhebung*”⁵¹⁷ - a efetividade dos Tratados positivos. Portanto, na visão hegeliana sobre o *direito das gentes*, não há nem uma vontade universal dos Estados que tenha poder legítimo sobre estes, nem um Pretor internacional que possa obrigar, pelo direito e pela força, o cumprimento pleno dos tratados. A única coisa que há entre eles são instâncias de arbitragem e mediação de conflitos, mas, estruturadas de modo *accidental* “*zufälligerweise*” e, portanto, num projeto ideal de paz perpétua irrealizável na história viva da humanidade - a qual **tem, tanto na guerra como na paz, fenômenos transitórios** que fazem essencialmente parte dela.

Pelos motivos citados, Hegel, nos seus estudos sobre o *direito das gentes*, se distanciará do idealismo abstrato e sensível dos seus contemporâneos, Kant, Fries, Savigny, etc., os quais consideravam que o direito internacional moderno é essencialmente um direito humano positivo assentado em fundamentos *contratualistas* das vontades soberanas em procura da paz internacional e da supressão do conflito bélico. Motivo pelo qual Hegel se *aproximará* de outras abordagens filosóficas para refletir com maior profundidade empírica sobre o direito de guerra (*jus ad bellum*) no direito das gentes. Direito internacional que outorga aos Estados soberanos o poder para *resolver*, em última instância e em situações limites e extraordinárias, o uso de *armas* nos conflitos internacionais. Hegel retomará os *estudos empíricos* sobre as relações internacionais trabalhadas por Hugo Grotius; assim também retomará, para sua teoria da guerra, as reflexões eruditas dos escolásticos que comentaram juridicamente sobre o direito natural das gentes na *Summa theologiae IIaIIae* de Tomás de Aquino: Francisco de Vitoria e Juan Solórzano Pereira.

Nos argumentos filosóficos construídos por Vitoria, Solórzano Pereira, e Hegel, percebe-se o esforço por enquadrar a atividade da guerra dentro de uma concepção de direito internacional onde os estados soberanos são repúblicas ou principados e declaram, de acordo com o *ius gentium*, guerra contra outros estados, os quais não encontraram mecanismos de resolução preventiva de conflitos. Nesse caso, a guerra é realizável se, e apenas se, for a única solução possível para reagir a injúrias manifestas por uma das partes; isto é, se esse conflito é *necessário como último recurso*. A guerra torna-se, assim, um momento político que permite manter a

⁵¹⁷ “den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben.”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

soberania externa de um Estado, permitindo-lhe resguardar a sua independência e as suas fortalezas institucionais e morais frente a um poderio hostil de outras potências estrangeiras.

No terceiro capítulo passamos dos estudos de direito internacional aos estudos de política internacional. Analisamos nesse último capítulo a temática da soberania externa do Estado moderno na situação de guerra através do **silogismo hegeliano do poder do príncipe**.

A guerra é para Hegel um assunto de extrema prioridade à segurança de um Estado-nação moderno; nela os fundamentos da Liberdade Substancial: 1) Soberania “*Souveränität*”, 2) Independência “*Unabhängigkeit*”, 3) Autonomia “*Selbständigkeit*”; encontram-se em situação de risco iminente, pelo qual um Governo, conformado de acordo com os princípios de uma *constituição orgânica racional*, tem a obrigação de tomar decisões oportunas e pôr em marcha estratégias políticas e militares concretas capazes de salvaguardar: a) A ordem constitucional, a qual contém dentro de si às leis e às instituições públicas e estatais –universais-; b) As liberdades singulares dos cidadãos que fazem parte do Estado, que têm de ser diligentemente precauteladas, servindo-se aos Estados para atingir a finalidade dos fundamentos jurídicos do *Direito das Gentes* “*völkerrecht*”; direito que estipula limites precisos ao uso da força dos Estados contra a vida privada de civis e suas famílias –não combatentes-, das instituições privadas (hospitais, escolas, sítios patrimoniais e sagrados etc.) a fim de evitar que se cometam crimes de guerra e crimes contra a humanidade; c) O comando hierárquico militar, tem que operar prontamente com todas as condições logísticas. Esse tem, no seu topo decisório ao poder soberano do Príncipe, a autoridade que define sempre as questões da guerra e da paz. Acompanham-no as decisões do soberano e do alto-comando militar, composto por conselheiros estratégicos do Príncipe que, no âmbito institucional do Estado, são membros do poder governamental, uma vez que estão adscritos no estamento da valentia “*der Stand der Tapferkeit*” e constituem (em situações de guerra) um Ministério especial. Dependente do Ministério especial da Guerra ou da Defesa, se encontra tanto a armada nacional (conformada pelos Oficiais de carreira) como, também, a reserva nacional “*national militia*”, integrada pelo povo recrutado mediante o serviço militar obrigatório; d) Os canais Diplomáticos que devem permanecer abertos, isso em razão de que ***um Estado necessita manter abertas as inúmeras possibilidades de negociações políticas e comerciais para resolver conflitos internacionais***. É função do máximo representante político de um Estado dirigir as relações diplomáticas com os outros Estados soberanos; decidir

soberanamente quando fazer guerra, quando concertar a paz⁵¹⁸, quando assinar distintos tipos de tratados, respeitar contratos ou violar pactos internacionais, dependendo isto exclusivamente da decisão soberana do Príncipe. Finalmente, devem designar os representantes da política internacional do Estado, chanceleres e embaixadores⁵¹⁹.

Perante uma situação de guerra, onde o Estado está em risco iminente de perder a sua liberdade substancial, isto é, a sua independencia nacional com sua capacidade autonômica para decidir soberanamente o caminho a ser seguido nas relações internacionais com os outros Estados. É nessa situação de extrema necessidade que aparece a guerra moderna como obra da liberdade (*der moderne Krieg als Notwendigkeit zum Werke der Freiheit*), nela os cidadãos de um Estado se encontram na necessidade de lutar pela conservação das suas liberdades, individuais e substanciais, *sem elas não há possibilidade de ter uma vida ética livre* em uma comunidade social e política, segundo o olhar hegeliano. De fato essa obrigação universal (*allgemeine Pflicht*) é essencialmente uma relação substancial de todos os individuos que integram um Estado livre, que para continuar mantendo às estruturas éticas da liberdade é necessário que cada um dos membros participe ativamente do momento ético da guerra, realizando nos seus atos grandes sacrificios (*Aufopferung*), deixando atrás a sua vida privada, seus bens, seu trabalho, sua opinião própria e seu raciocinar subjetivo (*Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens*), até mesmo os seus direitos⁵²⁰ que estavam consagrados na constituição política interna. Tudo isto segundo Hegel em razão de que há em determinados momentos da vida dos Estados **ameaças reais externas**, que obrigam aos cidadãos arriscarem suas vidas e erguer as armas dos exércitos para *preservar*, nos campos de batalha, os direitos mais universais da vida ética do seu povo na história mundial.

⁵¹⁸ FD (§ 329).

⁵¹⁹ FD (§§ 329, 338-339). No parágrafo 338, Hegel reconhece a importância dos costumes jurídicos do *Ius Gentium* nas relações diplomáticas, baseadas em: - O respeito das Embaixadas, considerando-as como espaços soberanos; - O respeito da vida da população civil –não combatente-; - O respeito das instituições privadas –hospitais, escolas, etc,-; - E finalmente, a troca de prisioneiros de guerra repousa nos costumes de guerra compartilhados entre nações (§ 339).

⁵²⁰ FD (§ 323) “ [...] die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, [...]”.Hegel Werke, 2000. (Sublinhado nosso).

Esse tipo de engajamento total dos cidadãos com o Estado tem como finalidade que o Estado tenha a *capacidade bélica de personal-combatente* para fazer a guerra, contando com a maior quantidade de soldados distribuídos nas diferentes frentes de batalhas; em troca, o estado oferece-lhes segurança armada enquanto integram o *corpo* militar de defesa. Entretanto, esse argumento contém também uma posição interna *paradoxal* que afeta outras determinações da liberdade de escolha dos indivíduos dentro da ideia de liberdade – opinião, raciocínios, vida, bens, trabalho, etc. Nesse primeiro argumento existe um aspecto que outorga um poder absoluto⁵²¹ à substância ética em detrimento dos seus indivíduos, e coloca-os simplesmente como seus acidentes⁵²² no interior do círculo da necessidade ética – mesmo que uma das suas finalidades mais elevadas (a de conservar as liberdades individuais) fiquem temporalmente *suspensas* e passem a ser internamente vigiadas pelo Poder da Polícia nos períodos de Guerra, e que podem ser longos ou curtos dependendo da situação.

Um outro fator paradoxalmente problemático e presente no argumento hegeliano sobre a guerra é o poder da *obediência total* dos cidadãos à autoridade do soberano. Esse é quem encarna a suprema autonomia do ser para si do Estado e ordena mecanicamente o *serviço total* e obediente que tem de realizar os súditos, abandoando (nos atos de obediência) suas próprias opiniões e raciocínios, deixando, dessa maneira livre e sem nenhum questionamento, o comando da guerra; guerra trágica que, nas mãos do Príncipe, se torna o poder mais intenso e mais instantâneo porque leva consigo o espírito da decisão:

- die höchste *Selbständigkeit* des *Fürsichseins*, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer *äußeren Ordnung* und des *Dienstes* ist, - gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens, so *Abwesenheit* des eigenen Geistes und intensivste und umfassende augenblickliche *Gegenwart* des Geistes und Entschlossenheit,
_523.

⁵²¹ FD (§ 323) “[...] - die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Dasein und Bewußtsein bringt”. Hegel Werke, 2000. (Sublinhado nosso).

⁵²² FD (§ 145) “[...] la esfera de la necesidad cuyos momentos son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y en éstos, en cuanto accidentes suyos, tienen su representación, su figura fenoménica y su realidad efectiva”. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos. Madrid, 2010.

⁵²³ FD (§ 328). Hegel Werke, 2000.

A fissura paradoxal amplia-se continua e gradativamente na suprema autonomia do ser para si do Estado tomando o lugar do discernimento da consciência subjetiva dos cidadãos, que perdendo autonomia e direitos de opinar e de raciocinar sobre qualquer aspecto da vida (incluída a guerra) abre um caminho trágico, perigoso, estreito, e difícil de ser trilhado por qualquer Estado com fundamentos nos princípios da Liberdade. O Estado restringe a *liberdade essencial do pensar subjetivo* que pode, então, cair facilmente num autoritarismo, na medida em que não sejam estabelecidos limites legais e institucionais claros e determinados que permitam conter a tentação absolutista do poder.

Sabendo que o poder político tende a concentrar, com o uso da força, a verdade ética na visão de uma autoridade máxima e seu séquito administrativo - os quais servindo-se da situação extraordinária de guerra, arbitrariamente agem sem regras objetivas e instituições estáveis que lhes limitem constitucionalmente – tornam, assim, de forma discricionária, a liberdade da soberania em uma ditadura soberana.

Contudo, Hegel oscila sua noção de guerra apresentando *o outro lado do paradoxo*, lado em que se desenvolvem argumentos da consciência de si subjetiva e da consciência de si objetiva ou substancial, e que implicam, tanto o *processo de reconhecimento racional* das consciências de si sobre a necessária independência da vida ética do seu Estado frente a qualquer ataque externo, como, também, o *processo de reconhecimento afetivo* entre os cidadãos e o seu Estado, estimulado pelo *sentimento de patriotismo* que, enquanto disposição de espírito político, move os desejos e as convicções políticas de **Todos os membros de um povo**, incluindo, na visão hegeliana, o *Príncipe soberano* e o estamento da *nobreza hereditária* - estamento privilegiado que governa com autonomia a Câmara Alta, compartilhando a mesma raiz ética do Trono. Desse trono, por sua vez, fazem parte, também, o Todo indissociável que é a comunidade política. Comunidade essa que necessita do *agir diferenciado* dos seus membros para salvaguardar a organização autônoma do Estado através do serviço militar obrigatório e que é funcionalmente estratificado em “Alto Comando, Exército permanente e Reserva”.

Finalmente a teoria hegeliana da guerra sustenta que: a guerra se faz entre *potências éticas* que entram inevitavelmente em *colisão trágica* dos seus fundamentos éticos, sejam políticos, religiosos, étnicos-sociais. Sendo assim, as guerras modernas-contemporâneas são contraposições bélicas entre posições éticas sobre o mundo atual. Como exemplo, podemos destacar a guerra contra o terrorismo internacional –*Salafi Jihadista*-, onde é importante compreender, que são *consciências religiosas que encarnam para si de forma radical e violenta uma potencialidade ética*. Potencialidade ética que, se expressa em fundamentalismos dogmáticos religiosos e uso indiscriminado de armas letais, que põem em risco a *segurança* pública e privada dos cidadãos, assim como às *liberdades* políticas e civis conquistadas arduamente nos Estados modernos – atacados nos dias de hoje, fisicamente mediante atentados repentinos terroristas, e, virtualmente mediante aparatos midiáticos altamente sofisticados de difusão de propaganda eficaz da guerra santa global, por parte de grupos fundamentalistas que têm a convicção política de estabelecer bases de operação “*Wilayats*” para refundar (nos sítios sagrados do islã) um novo *Califado* islâmico ou *Estado* islâmico, herança político-religiosa do profeta Muhammad.

Hegel visualizou (tanto nas suas *Lições da História da Filosofia como na Filosofia da História*) a **causa** fundamental que move a disposição política para o *ir à guerra* do fanatismo religioso do islã que prega a morte como sendo a maior recompensa para os crentes – a *morte* pela fé na guerra Santa e a posterior conquista do *Paraíso*. Esse mérito nas batalhas religiosas é o que move os atacantes -*Salafi Jihadistas*-, que apresentam traços de *consciências religiosas* petrificadas e imutáveis em procura da reconquista violenta dos territórios sagrados do islã e da instauração dum novo Califado no século XXI, mas mantendo-o com regras medievais.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE HEGEL

Werke, Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

Filosofia del Derecho

Grundlinien der philosophie des rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Sämtliche Werke, hg. Hermann Glockner (Jubiläumausgabe). Frommanns Berlag. Stuttgart 1952.

Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Edition und Kommentar in 4 Bänden von Karl-Heinz Ilting. Sttugart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, Günther Hozboog KG. (Frommann-Holzboog), 1973-1974.

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho. Traducción y notas de M.^a del Carmen Paredes Martín. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

Fundamentos de la Filosofía del Derecho. Traducción de Carlos Díaz (Edición: K. H. Ilting). Incluye la traducción de las anotaciones manuales de Hegel relativas a los párrafos (§ 1 al § 181) “handschriftliche Bemerkungen”. Editorial Libertarias/ Prodhufi, Madrid España 1993.

Principios de la Filosofía del Derecho. Traducción de Juan Luis Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires Argentina 2004.

Filosofia do Direito. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo, RS : Ed. UNISINOS, outubro 2010.

Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em compêndio – Terceira parte - a Eiticidade. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. Textos Didáticos no 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000.

Ciencia de la Lógica

Wissenschaft der Logik. Sämtliche Werke vol 4 – 5 (Jubiläumausgabe). Frommanns Berlag. Stuttgart 1951 – 1958.

Ciencia de la Lógica. I La Lógica Objetiva. Edición de Felix Duque. Abada Editores, Madrid, 2011.

Science de la Logique. Premier tome, premier livre, l'être : édition de 1812. Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1972, 1987. (Bibliothèque Philosophique).

Science de la Logique. Premier tome, deuxième livre, la doctrine de l'essence. Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1976, 1982. (Bibliothèque Philosophique).

Science de la Logique. Deuxième tome, la logique subjective ou doctrine du concept. Traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier Montaigne, 1981. (Bibliothèque Philosophique).

Ciencia de la Lógica. Tomo I. Traducción Directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar/Hachette, tercera edición 1974.

Ciencia de la Lógica. Tomo II. Traducción Directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar/Hachette, tercera edición 1974.

Ciência da Lógica [Excertos]. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. Editora Barcarolla, São Paulo, 2011.

Enciclopedia das ciências filosóficas

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio (1830). Tomo único. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Volume III, A Filosofia do Espírito. Texto completo, com os Adendo Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995 (O Pensamento Occidental).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I. – La Science de la Logique. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 1979 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, III. – Philosophie de l'Ésprit. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 1988 (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

Fenomenologia do Espírito

Fenomenología del Espíritu. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Abada editores. Madrid, 2010.

Fenomenología del Espíritu. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Fenomenologia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. Editora Vozes, Petrópolis - Rio de Janeiro, 2012.

Phénoménologie de l'Esprit. Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Éditions Gallimard, France, 2002.

Escritos políticos

Examen crítico de las Actas de la Asamblea de estamentos del Reino de Württemberg. Traducción Kurt Sauerteig, con la revisión y notas de Sergio Pérez Cortés. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Ecrits Politiques – La Constitution de l'Allemagne; Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816; A propos du Reformbill anglais -. Traduit de l'allemand par Michel Jacob et Pierre Quillet – suivit de *La raison et la croix du présent* par Kostas Papaioannou. Éditions Champ Libre. Paris France 1977.

A propósito de la Reforma Electoral en Inglaterra. Traducción Kurt Sauerteig, con la revisión y notas de Sergio Pérez Cortés. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Outras obras

Lecciones de la Filosofía de la Historia. Traducción y notas de Josep Maria Quintana Cabanas. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal [1822... 1830]. Prólogo de José Ortega y Gasset, advertencia de José Gaos, traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

Propédeutique Philosophique [1808]. Traduit et présenté par Maurice de Gandillac. Paris: Les Editions de Minuit, 1963.

Filosofía Real. Edición de José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Escritos de Juventud. Traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, edición, introducción y notas de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión 1998.

Sobre as maneiras Científicas de tratar o direito natural. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. Edições Loyola. São Paulo Brasil, 2007.

Lecciones sobre Filosofía de la Religion. Alianza editorial, Madrid, 1984. Traducción de Ricardo Ferrara.

Curso de Estética: o belo na arte. Tradução de Orlando Vitorino. Edições Martins Fontes (Paidéia). São Paulo Brasil, 1996.

_____. *Cursos de Estética - Vol. I-IV*. Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo: EdUSP, 2004.

CAPÍTULO PRIMEIRO

AÉLION Rachel. *Euripide héritier d'Eschyle*. Société d'édition «Les belles lettres». Paris – France, 1983.

AGHION I., BARBILLON C., LISSARRANGUE F. *Guía Iconográfica de los Heroes y Dioses de la antigüedad*. Editorial Alianza, Madrid, 2008. Versión española de Antonio Guzmán Guerra.

ALVES VIEIRA Leonardo e MOREIRA Manuel [Orgr.]. *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo Brasil, 2014.

BACON Francis. *La sabiduría de los antiguos*. Editora Tecnos, Madrid, 2014. Traducción de Silvia Manzo.

BENJAMIN Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2011. Edição e Tradução de João Barrento.

BUTLER Judith. *Antigone's Claim – Kinship between life and death*. Columbia University Press, U.S.A, 2000.

DE PINA COSTA Renata. *O fim da arte na filosofia hegeliana*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná. 2009.

DODDS E.R. *Les grecs et l'irrational*. Editions Flammarion, France, 1977. Traduit par Michael Gibson.

ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES. *Obras Completas*. Editorial Cátedra. España 2008. Edición, introducción, notas y apéndices: Luz Conti, Rosario López Gregoris, Luis Macía, M^a Eugenia Rodríguez y Emilio Crespo.

FESTUGIERE A.-J. *La esencia de la tragedia griega*. Editora Ariel filosofía, Barcelona, 1986. Versión castellana de Miguel Monrey.

FÖSTER Eckart. *O vivente na filosofia e na poesia*. Artigo do livro: *Filosofia e Literatura: o Trágico*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2001. Pp. 45-56.

GONÇALVES Márcia C. F. *A Dialética entre Arte e Conceito na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos - Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB Ano 2º - n.º 03 Dezembro de 2005. Disponível em <http://www.hegelbrasil.org/rev03g.htm>. Acessada 20 de junho de 2016.

_____. “*A Religião da Arte*”, no livro: *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo, 2014. Páginas 249 e ss.

GORCE et MORTIER (Diretores). *Histoire générale des religions “Grece – Rome”*. Librarie Aristide Quillet, Paris, 1948.

GUMBRECHT Hans. *Os lugares da tragedia*. Artigo do livro: *Filosofia e Literatura: o Trágico*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2001. Pp. 9-19.

HEIDEGGER Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Editora alianza, Madrid, 2009. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte.

JAEGER Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Editora Fondo de Cultura Económica, México, 2011. Traducción de José Gaos.

JAGENTOWICZ Patricia. *Hegel’s Antigone*. In: *The Phenomenology of Spirit Reader*, Jon Stewart, editor. Published by State of New York Press, U.S.A, 1998. Pp. 243-271.

MARRADES Julian y VÁSZQUEZ Manuel (editores). *Hölderlin: Poesía y Pensamiento*. Colección Filosofías, Universidad de Valencia. España 2001.

MEUNIER Mario. *La Leyenda dorada de los dioses y de los héroes -Mitología Clásica*. Editora Esse, Buenos Aires, 2005.

MOST Glenn. *Da tragedia ao trágico*. Artigo do livro: *Filosofia e Literatura: o Trágico*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2001. Pp. 20-35.

NIETZSCHE Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Editora Alianza, Madrid, 2011. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

_____. *Estética y Teoría de las Artes*. Editora Tecnos / Alianza, Madrid, 2007. Prólogo, selección y traducción de Agustín Izquierdo.

MARQUARDT Cristina. *Ifigênia em Áulis: a função religiosa, o papel das mulheres e a simbologia do sacrifício na tragédia Euripideana*. Tese de Doutorado, UFRGS, 2007.

PÖGGELER Otto. *Hegel l'idea di una Fenomenologia dello Spirito*. Cura di Antonella De Cieri. Guida Editori, Napoli, 1986.

ROSENFELD HOLZERMYR Kathrin. *Antígona - De Sófocles a Hölderlin: Por uma Filosofia "Trágica" da Literatura*. L & PM Editores – coleção Philosophia. Porto Alegre, 2000.

_____. *Antígona, Intriga e Enigma – Sófocles lido por Hölderlin*. Editora Perspectiva, São Paulo, 2016.

_____. *O segredo dos poetas trágicos*. Artigo do livro: *Filosofia e Literatura: o Trágico*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2001. Pp. 153-162.

_____. *A ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino*. Artigo publicado em: *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Edições Loyola, São Paulo Brasil, 2014. Pp. 249-264.

SILVA ARAÚJO Kátia. *Morte da arte? O tema do fim da arte nos Cursos de Estética de Hegel*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais. 2006.

SÓFOCLES. *Antígona*. Introdução e notas, Kathrin Rosenfield Holzermayr; Tradução de Lawrence Flores Pereira. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006.

THIBODEAU Martin. *Hegel and Greek Tragedy*. Published by Lexington Books, U.S.A, 2013.

VERNANT Jean Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre. *Mythe et Tragédie en Grece ancienne*. Édition la découverte, Paris, 1986.

_____. *Mito y tragedia en la Grecia Antigua – volume II*. Editora Paidós, Barcelona, 2002. Traducción de Ana Iriarte.

VERNANT Jean Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2000. Tradução de Rosa Freire d'Aguilar.

VIDAL- NAQUET Pierre. *El mundo de Homero*. Fondo de cultura econômica, México, 2011. Traducción de Daniel Zadunaisky.

WERLE Marco Aurélio. *A questão do fim da arte em Hegel*. Editora Hedra, São Paulo, 2011.

_____. *A aparência sensível da ideia. Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. Edições Loyola, São Paulo 2013.

ZWEIG Stefan. *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*. Editora Acantilado, Barcelona, 1999. Traducción de Joaquín Verdaguer.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0013%3Acard%3D128> “*Sete contra Tebas*” versão em grego. Acessada 20 de junho de 2016.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0189%3Acard%3D1500> “*Edipo em Colono*” versão em grego. Acessada 20 de junho de 2016.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1255a> “*Politica*”, versão em grego”. Acessada 20 de junho de 2016.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0003%3Acard%3D1521> “*Agamenon*” versão em grego. Acessada 20 de junho de 2016.

<http://greciantiga.org/img.asp?num=0003>. Acessada 20 de junho de 2016.

http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1428430140_ARQUIVO_Artigo-ANPUHNacional.pdf. Acessada 20 de junho de 2016.

CAPÍTULO SEGUNDO

BOURGEOIS Bernard. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986.

BRITO Emilio. *La Christologie de Hegel – Verbum Crucis*. Beauchesne Éditeur, Paris, 1983.

DUQUE Felix (ed). *Hegel – La Odisea del Espíritu*. UAM editores, Madrid, 2010.

FACKENHEIM Emil. *Encounters between Judaism and modern philosophy*. Basic books, inc, Publishers, New York, 1973.

FERNÁNDEZ Dominique. *Donceles y soldados*. Artigo publicado no livro: *El retorno de los ángeles – barroco de las cumbres de Bolivia*. Editora Unión Latina, La paz, Bolivia, 2006. Pp. 41-47.

GISBERT Teresa. *El elemento indígena en el arte colonial*. Artigo publicado no livro: *El retorno de los ángeles – barroco de las cumbres de Bolivia*. Editora Unión Latina, La paz, Bolivia, 2006.119-126.

GUIBAL Francis. *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*. Editions Aubier Montaigne, Paris, 1975.

HOFMEISTER PICH Roberto. *Revisiting the Topic of the « Law of War » : The Comments on Thomas Aquinas' Summa theologiae IIaIIae q.40 aa.1-4 by Fernando Pérez (16th Century)*. Artigo publicado no livro: *Right an Nature in the first and second Scholasticism*. Edited by

Alfredo Santiago Culleton and Roberto Hofmesiter Pich. Publishing by Brepols, Belgium, 2014. Pp. 249-270.

HOFMEISTER PICH Roberto (Org). *Sobre Guerras e Religiões*. <http://www.editorafi.org/xxrobertopich> 2016. 2016.

HOULGATE Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge University Press, 2004.

KÜNG Hans. *Incarnation de Dieu – Introduction à la pensée théologique de Hegel*. Editorial Desclée De Brouwer (DDB), France, 1973.

LOAIZA BEJARANO Beatriz. *Notas sobre las pinturas coloniales*. Notas publicadas no livro: *El retorno de los ángeles – barroco de las cumbres de Bolivia*. Editora Unión Latina, La paz, Bolivia, 2006.

MESA José de y CAMPOS Norma (Curadoria). *El retorno de los ángeles – barroco de las cumbres de Bolivia*. Editora Unión Latina, La paz, Bolivia, 2006.

MESA José de. *La pintura virreinal en la Bolivia andina siglos XVI - XVIII*. Artigo publicado no livro: *El retorno de los ángeles – barroco de las cumbres de Bolivia*. Editora Unión Latina, La paz, Bolivia, 2006. 107-111.

MIRSKY Yehudah. *Rav Kook – Mystic in a Time of Revolution*. Yale University Press, United States of America, 2014.

OLIVEIRA e SILVA Paula. *The Sixteenth-Century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in Some Iberian Commentaries on the Summa theologicae IIae q.57 a3: Contradiction or Paradigmatic Shift?*. Artigo publicado no livro: *Right an Nature in the first and second Scholasticism*. Edited by Alfredo Santiago Culleton and Roberto Hofmesiter Pich. Publishing by Brepols, Belgium, 2014. Pp. 157-186.

PERTILLE Pinheiro José. *O estado racional Hegeliano*. Revista Veritas V.56, N. 3 Porto Alegre, set./dez 2011. Pp. 9-25.

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/9782/7311>

_____. *Universalismo e particularismo na eticidade hegeliana*. Coleção ANPOF, 2014. Pp. 129-142.

<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/131923/000983459.pdf?sequence=1>

POMMIER Edouard. *El ángel, del Génesis a Bossuet*. Artigo publicado no livro: *El retorno de los ángeles – barroco de las cumbres de Bolivia*. Editora Unión Latina, La paz, Bolivia, 2006. Pp. 23-40.

PONCELA Ángel. *Filosofía del derecho en sentido pragmático: Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca*. Artigo publicado no livro: *Right an Nature in the first and second*

Scholasticism. Edited by Alfredo Santiago Culleton and Roberto Hofmesiter Pich. Publishing by Brepols, Belgium, 2014. Pp. 125-156.

ROSENFELD Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editorial Brasileira, 1983.

ROSENWEIG Franz. *Hegel et l'Etat*. Paris: Presses universitaires de France, 1991. Traduction et présentation par Gérard Bensussan.

SCHMITT Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. Versión española de Rafael Agapito.

STORCK Alfredo. *Molina in a Spanish Treatise against Machiavelli*. Artigo publicado no livro: *Right an Nature in the first and second Scholasticism*. Edited by Alfredo Santiago Culleton and Roberto Hofmesiter Pich. Publishing by Brepols, Belgium, 2014. Pp. 389-402.

TOSI Giuseppe. *Sins Against Nature as Reasons For a "Just War": Sepúlveda, Vitoria and Las Casas*. Artigo publicado no livro: *Right an Nature in the first and second Scholasticism*. Edited by Alfredo Santiago Culleton and Roberto Hofmesiter Pich. Publishing by Brepols, Belgium, 2014. Pp. 199-230.

THIBODEAU Martin. *Hegel and Greek Tragedy*. Published by Lexington Books, U.S.A, 2013.

TINAJEROS ARCE Gonzalo. *El lenguaje especulativo de Hegel y San Anselmo en las pruebas de la existencia de Dios*. Artigo publicado na revista de estudos hegelianos: <http://revista.hegelbrasil.org/wp-content/uploads/2015/12/2-TINAJEROS-pre-print.pdf>. 2015.

_____. *Sobre o Direito de Guerra no pensamento de Francisco de Vitoria e Juan Solórzano Pereira*. Artigo publicado no livro: *Sobre Guerras e Religiões*. <http://www.editorafi.org/xxrobertopich> 2016. 2016.

VACANT A. et MAGENOT E. (direction). *Dictionnaire de Théologie Catholique – Tome IX*. Paris-VI Librairie Letouzey et anê 87, Boulevard Raspail, 87, Paris, 1925.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1255a> “*Politica*”, versão em grego”. Acessada 20 de junho de 2016.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0003%3Acard%3D1521> “*Agamenon*” versão em grego. Acessada 20 de junho de 2016.

CAPÍTULO TERCEIRO

ADDINTON Larry. *The patterns of War since Eighteenth century*. Indiana University Press, 1994.

AVINERI Shlomo. *HERZL'S Vision. Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State*. BlueBridge editorial, United States of America, 2013.

_____. *Hegel's Theory of the Modern State*. Editorial Cambridge University Press. U.S.A, 2003.

BAVARESCO, A. SCHMIDT, E. CHRISTINO, S. *Metamorfoses do estado constitucional e a teoria hegeliana da constituição*. Publicado na revista eletrônica da sociedade Hegel brasileira – SHB. Dezembro 2004.

BESSON Samantha and TASIOULAS John. *Laws of War*. Published in: *The Philosophy of International Law*. Jeff McMahan (editor). Oxford University Press, New York, 2010.

BIARD, J. BUVAT, D. KERVEGAN, J.F. KLING, J.-F. LACROIX, A. LECRIVAIN, A. SLUBICKI, M. *Introduction a la lecture de la science de la logique de Hegel*. 3vol. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1983.

BOURGEOIS Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972. Traducción de Aníbal C. Leal.

_____. *Hegel et les droits de l'homme*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

_____. *Etudes hégéliennes*. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

BUTLER Judith. *La Universalidad de la Cultura*. Artigo publicado no livro: *Los límites del Patriotismo*. Compilador Joshua Cohen. Editora Paidós, Barcelona, 1999.

CESA Claudio. *Hegel filósofo político*. Guida Editori. Napoli, 1976.

D'HONDT Jacques. *Hegel: Philosophe de l'histoire vivante*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

DERANTY Jean-Philippe. *Le Parlement Hégélien*. Paris: CNRS édition, 2004.

DE SOUZA PEREIRA Rosalie. *Averróis –A arte de governar*. Editora Perspectiva, São Paulo, 2012.

DOTTI Jorge. *Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporanea*. Artigo publicado no Anuario Filosófico XL/1. Buenos Aires, 2007. Pp. 69-107.

ENGLUND Steven. *Napoleão – Uma biografia política*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro: 2005. Tradução Maria Luiza X. de A. Boges.

FLEISCHMANN Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Editions Plon, Paris, 1964.

GAMBHIR Harleen. *The virtual Caliphate: ISIS' information warfare*. Published by Institute for the Study of War, Washington, 2016.

GIRARD René. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*. Realizações editora, São Paulo, 2011. Tradução de Pedro Sette-Câmara.

_____. *O sacrifício*. Realizações editora, São Paulo, 2011. Tradução de Margarita Maria Garcia Lamelo.

GRAIG Gordon. *The Political Influence of the Military – Stein, Scharnhorst, and Reformers*. Yale University Press, U.S.A, 1980.

HARTMANN Nicolai. *La filosofía del idealismo alemán. Tomo II Hegel*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960. Traducción Emilio Estiú.

HENRICH Dieter. *Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel's Concept of the State*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

HIMMELFARB Gertrude. *Las ilusiones del cosmopolitismo*. Artigo publicado no livro: *Los límites del patriotismo*. Compilador Joshua Cohen. Editora Paidós, Barcelona, 1999.

HOTTOIS Gilbert (Directeur). *Hegel Aujourd'hui*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1995.

JARCZYK Gwendoline. *Système et Liberté*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1980.

_____. *Au confluent de la mort. L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*. Paris: Ellipses Édition, 2002.

KERVEGAN Jean François. *Hegel, Carl Schmitt – O político entre especulação e a positividade*. Editora Monole, São Paulo, 2006. Tradução de Carolina Huang.

_____. *Le droit du monde. Sujets, normes et institutions. Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS Édition, 2004.

_____. *Soberania e Representação em Hegel*. Em *Filosofia Política: nova série*, 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. *Présentation: L'institution de la liberté. HEGEL, G.W.F. Principes de la philosophie du droit*. 2. ed. Paris: PUF, 2003.

KNOLL, J. SIEBERT, H. *Wilhelm von Humbolt. L'homme politique el le pédagogue*. France: Inter naciones/Bad godesberg, 1967.

KÖNIGSON Marie-Jeanne. *Hegel, le droit, la morale, et la politique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1977.

LABARRIÈRE P-J et JARCZYK G. *Présentation: Science de la logique*. 3 vol. HEGEL, G.W.F. *Science de la logique*. Paris: Aubier Montaigne, 1972, 1976, 1981.

_____. *Hegelianism*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

_____. *Le Syllogisme du Pouvoir*. Paris: Aubier, 1989.

LÉBRE Jérôme. *Présence de l'État ou présence du peuple? Volonté et théorie de la Souveraineté dans le Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: CNRS Édition, 2004.

LÉCRIVAIN André. *Hegel et L'éthicité*. Editora Vrin, Paris, 2001.

LEFEBVRE Georges. *Napoléon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

LEROUX Robert. *Guillaume de Humboldt – La formation de sa pensée jusqu'en 1794*. Société d'édition: les belles lettres, Paris, 1932.

LEWIS Jéssica [et al]. *ISIS forecast: Ramadan 2016*. Published by Institute for the Study of War, Washington, 2016.

LORD Acton. *Lectures on the French revolution*. Great Britain: Macmillan Company, 1925.

LUKACS Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1970. Traducción manuel Sacristán.

MARCUSE Herbert. *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. Traducción de Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente.

MARMASSE Gilles. *Force et Fragilité des Normes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

MEINECKE Friedrich. *The age of German liberation (1795-1815)*. University of California press. United States of America 1977. Translated, edited and introduction by Peter Paret.

_____. *La idea de la Razón de Estado en la edad moderna*. Editora Instituto de estudios políticos, Madrid, 1959. Traducción de Felipe Gonzalez Vicen.

MÜLLER Marcos Lutz. *A gênese conceitual do Estado ético*. Em Filosofia política: nova série, 2. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. *Estado e Soberania: O idealismo da soberania*. Disponível em: <http://geocities.yahoo.com.br/matrizeshegelianas/estadoesoberania.html>. Acessado em maio de 2015.

_____. *Apresentação e notas da Introdução as Linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no 10. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

NUSSBAUM Martha. *Patriotismo y Cosmopolitismo*. Artigo publicado no livro: *Los límites del Patriotismo*. Compilador Joshua Cohen. Editora Paidós, Barcelona, 1999.

PERTILLE Pinheiro José. *O estado racional Hegeliano*. Revista Veritas V.56, N. 3 Porto Alegre, set./dez 2011. Pp. 9-25.

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/9782/7311>

_____. *Universalismo e particularismo na eticidade hegeliana*. Coleção ANPOF, 2014. Pp. 129-142.

<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/131923/000983459.pdf?sequence=1>

_____. *Faculdade do Espírito e Riqueza Material: Face e Verso do conceito “Vermögen” na Filosofia de Hegel*. Tese doutoral. Porto Alegre, UFRGS, 2005.

_____. *A Diferenciação dos Poderes no Estado*. Palestra apresentada no evento “Diálogos: A Filosofia e o Direito em Hegel” e publicada no espaço virtual do núcleo de estudos hegelianos. Porto Alegre, Brasil. 10 de agosto de 2006.

PÖGGELER Otto. *Hegel. L’idea di una Fenomenologia dello Spirito*. Presentazione de Valerio Verra com a cura di Antonella de Cieri. Napoli: Guida Editori, 1986.

_____. *Études Hégéliennes*. Paris: Editions Vrin, 1985. Traduit par Marcel Regnier.

POPPER Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Tomo II. Buenos Aires: Paidós, 1994.

PUTNAM Hilary. *¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?* Artigo publicado no livro: *Los límites del Patriotismo*. Compilador Joshua Cohen. Editora Paidós, Barcelona, 1999.

RITTER Joachim. *Hegel et la Révolution Française*. Paris: Editions Beauchesne, 1970.

RIZZI Lino. *Eticità e Stato in Hegel*. Editore Mursia, Milano, 1993.

ROSENFELD Denis. *¿Cuál libertad? Hegel y los reformadores prusianos*. Revista Deus Mortalis No 5. Buenos Aires, 2006, p. 117-133.

_____. *Hegel*. Rio de Janeiro: Editorial Zahar, 2002.

_____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editorial Brasilense, 1983.

_____. *A Democracia Ameaçada*. Topbooks editora, Rio de Janeiro, 2006.

_____. (Editor). *Hegel a moralidade e a religião*. Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro, 2002.

ROSENWEIG Franz. *Hegel et l'Etat*. Paris: Presses universitaires de France, 1991. Traduction et présentation par Gérard Bensussan.

RUSSELL Bertrand. *Por que os homens vão a guerra*. Editora Unesp, São Paulo, 2013. Tradução Renato Prelorentzou.

SCHMITT Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. Versión española de Rafael Agapito.

_____. *La dictadura*. Alianza Editorial, Madrid, 1985. Versión española de José Díaz García.

SIEP Ludwig. *Constitution, fundamental rights, and social welfare in Hegel's philosophy of right*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. Artigo apresentado no livro "Hegel on Ethics and Politics", editado por Robert Pippin e Otfried Höffe.

SOUAL Philippe. *Le sens de l'Etat. Commentaire des Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain – Peeters, Louvain, 2006.

SOUICHE-DAGUES Denise. *Logique et Politique hégéliennes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983.

TINAJEROS ARCE Gonzalo. *Lógica y política en Hegel – Silogismos y Poderes*. Editorial Demiurgosgt, La Paz – Bolivia, 2011.

_____. *A realização da idéia de liberdade na secção eticidade da filosofia do direito de G.W.F Hegel*. In: IV Colóquio sul-americano de realismo jurídico e I Congresso sul-americano de filosofia do direito, 2005, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: PUCRS, 2005. 1 CD-ROM.

VEILLARD- BARON J.-L. *Hegel, penseur du politique*. Paris: Éditions du Félin, 2006.

WEBER Thadeu. *O Estado Ético*. Texto apresentado em Justiça e Política. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

_____. *A fundamentação ética da constituição do Estado*. Palestra apresentada no evento "Diálogos: A Filosofia e o Direito em Hegel" e publicada no espaço virtual do núcleo de estudos hegelianos. Porto Alegre Brasil 10 de agosto de 2006.

_____. *Ética e Filosofia política. Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

WALTZER Michael. *Esferas de Afecto*. Artigo publicado no livro: *Los límites del Patriotismo*. Compilador Joshua Cohen. Editora Paidós, Barcelona, 1999.

_____. *Guerras Justas e Injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Editora Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

WASZEK Norbert. *The Scottish enlightenment and Hegel's account of "civil society"*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 1988.

WEIL Eric. *Hegel y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1996. Traducción de Alfredo Llanos y Ofelia Menga.

WITTGENSTEIN Ludwig. *Diarios secretos de guerra*. Editora Gredos, Madrid, 2009. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros.

WOLFF Michael. *Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"*. United Kingdom: Cambridge University press, 2004. Artigo apresentado no livro "Hegel on Ethics and Politics", editado por Robert Pippin e Otfried Höffe.

<http://iswresearch.blogspot.com.br/2016/11/warning-update-al-qaedas-global-attack.html>

<http://interactive.aljazeera.com/aje/2016/the-caliph-islamic-history/index.html>

<http://www.aljazeera.com/programmes/the-crusades-an-arab-perspective/>

<http://www.aljazeera.com/programmes/specialseries/2015/11/islamic-state-isil-taliban-afghanistan-151101074041755.html>

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

AGUSTÍN SAN. *Escritos antimaniqueos – Contra Fausto*, in: AGUSTÍN, *Obras completas*. Tomo XXXI. Editora BAC, Madrid 1993. Traducción de Pio de LUIS, MOISES M.^A CAMPELO, TEODORO C. MADRID Y JOSÉ OROZ RETA.

ANSELMO SAN. *Monologium. De Divinitatis essentia*. Editora BAC, Madrid, 1979. Versión española de P. Olivares, OSB., y J. Alameda, O.S.B. Textos seleccionados por Clemente Fernandez.

ANSELMO SAN. *Proslogium*. Editora BAC, Madrid, 1979. Versión española de P. Olivares, OSB., y J. Alameda, O.S.B. Textos seleccionados por Clemente Fernandez.

ANTIGUO TESTAMENTO –POLIGLOTA: Hebraico, Grego, Português, Inglês-. Vida Nova: Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 2003.

ARISTÓTELES. *La Política*. Editora Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo (Colección Clásicos políticos).

CICERÓN Marco Tulio. *De la República*”. Editora da UNAM: México, 2010. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez.

CLAUSEWITZ Carl. *On War*. Published by Liberty Fund, Indianapolis, U.S.A, 2010.

ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES. *Obras Completas*. Editorial Cátedra. España 2008. Edición, introducción, notas y apéndices: Luz Conti, Rosario López Gregoris, Luis Macía, M^a Eugenia Rodríguez y Emilio Crespo.

FICHTE J.G. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Traducción y notas de Faustino Oncina Coves. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

FREUD Sigmund. *O mal-estar na civilização e outros textos [1930-1936]*. Editora Companhia das letras, São Paulo, 2013. Tradução de Paulo César de Souza.

GENTILI Alberico. *O direito de guerra*. Editora Unijui. 2005. Tradução de Ciro Mioranza.

GINÉS de SEPÚLVEDA Juan. *Aristóteles sobre la República – libro I*. Edições Uniandes, Universidad de los Andes, Bogotá, 2015. Edición académica y compilación de Felipe Castañeda y Andrea Lozano-Vásquez.

GROTIUS HUGO. *O Direito da guerra e da paz*. Editora Unijuí, Brasil, 2004.

HOBBS Thomas. *Leviathan, or matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesial and Civil*. Edited by Nelle Fuller. Chicago-London-Toronto: Encyclopaedia Britannica, Oxford University Press, 1952.

HÖLDERLIN Friedrich. *Sämtliche Werke – Übersetzungen aus dem Griechischen Bis 1800*. W. Kohlhammer Verlag J.G Gottasche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart, 1965.

HUMBOLDT Wilhelm. *Los límites de la acción del Estado*. Traducción y notas de Joaquín Abellán. Editora Tecnos, Madrid, 2009. Traducción de Joaquín Abellán.

KANT Imanuel. *La metafísica de las Costumbres*. Editorial Tecnos, Madrid, 2008. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.

_____. *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Editora Prometeo libros, Quilmes Argentina, 2007. Traducción, selección bibliográfica y notas de Macarena Marey y Juliana Udi.

MACHIAVELLI Niccolò. *Il Principe*. Biblioteca Universale Rizzoli. Milano Italia, 1998. Note di Ettore Janni.

MONTESQUIEU. *Del Espíritu de las Leyes*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.

SOLÓRZANO PEREIRA. Juan. *De Indiarum iure– Liber II: De acquisitione Indiarum*, Madrid: Editora CSIC, 1999.

TEXTOS PATRÍSTICO. *Los ángeles en los padres de la iglesia*. Editorial ciudad Nueva, Madrid, 2003. Edición preparada por Guillermo Pons.

TOMÁS SAN. *Suma de Teologia*. Biblioteca de autores Cristianos. Madrid, 2009. Traducción de la *Summa* por Ovidio Calle Campo y Lorenzo Jiménez Paton.

TUNG-TSE Mao. *Selección de escritos militares*. Ediciones en lengua extranjera, Pekin, 1967, primera edición.

VITORIA Francisco de. *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*. Carnegie Institution of Washington, 1917. Edited by James Brown SCOTT. (A photographic reproduction of Simon's edition of 1696).

_____. *Relección I de los Indios recientemente descubiertos*. Editorial Porrúa, México, 2007. Edición de Antonio Gómez Robledo.

WEBER Max. *Ciência e Política duas vocações*. Editora Cultrix, São Paulo, 2004. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota.