

Édipo segundo Hegel

Ronie Alexsandro Teles da
Silveira* / UNISC

ronie@polaris.unisc.br

Resumo

Apresentamos duas perspectivas diferentes de compreensão da lenda de Édipo. Em seguida, mostramos como Édipo é a afirmação do valor moral autônomo da razão no mundo. Depois analisamos a vinculação existente entre o tema egípcio da esfinge e a Grécia na perspectiva hegeliana.

Palavras-chave: Édipo, Grécia Antiga, Hegel.

Abstract

We present two different comprehension perspectives of Oedipus' legend. Then, we show how Oedipus is the affirmation of the autonomous moral value of reason in the world. Finally, we analyze, from a Hegelian perspective, the existing link between the Egyptian theme of the Sphinx and Ancient Greece.

Key-words: Oedipus, Ancient Greece, Hegel.

A história de Édipo, narrada por Sófocles, tem gerado várias interpretações ao longo do tempo. A história do homem que luta por fugir do destino e, através da fuga, propicia as condições de cumprimento de sua sina – ainda que sem consciência disso – possui uma dramaticidade que nos incita a compreendê-la. De certa forma, assumimos como leitores a tarefa de Édipo de decifrar o enigma – nesse caso, o significado da própria tragédia.

De forma bastante simplificada, há dois tipos básicos de perspectivas de compreensão dessa lenda mitológica e de fatos do passado em geral.

* Departamento de Ciências Humanas – Universidade de Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul.

Alguns tendem a representar a história de Édipo como uma síntese do gênero humano ou, ao menos, de algumas de suas características essenciais. Esse tipo de perspectiva funda-se na idéia da existência de uma natureza humana. É esse conceito que serve como unificador da vida de Édipo e dos outros homens e que permite estabelecer uma ligação entre o passado e o presente em torno de um mesmo tipo de tema ou motivo – qual seja ele, isso sempre depende das interpretações particulares que se faça.

Assim, aquela ligação ocorre por meio da noção de uma natureza humana ou de uma essência que permaneça idêntica apesar da diferença óbvia entre os momentos históricos em que os fatos ocorrem e a especificidade da experiência que eles propiciam aos homens. Trata-se, nesse caso, de reivindicar a vigência de arquétipos ou de valores ou mesmo de problemas no decorrer da história que terminam por conformar um núcleo central temático invariável. A diferença óbvia entre os momentos históricos – por ocuparem instantes temporais distintos – é reduzida, assim, a aspectos inessenciais, ficando o essencial sempre em pauta – ainda que disfarçado sob algum aspecto que nem sempre conseguimos desvelar completamente com os olhos de um leigo.

A noção de uma natureza humana, típica dessa perspectiva, tende a privilegiar a *identidade* em benefício da *diferença*. Em geral, seu resultado conduz a uma definição de método ou de matriz interpretativa que tende a reconhecer na diversidade de ocorrências particulares a *repetição* do mesmo conteúdo. Da mesma forma, a diferença entre o passado e o presente é naturalmente minimizada em benefício de seus aspectos semelhantes.

Nesse contexto, é freqüente que o objetivo principal da discussão a ser feita se converta na explicação das possíveis variantes de uma mesma ocorrência de maneira a que todas possam estar de acordo com o princípio identificador. Tenta-se explicar, então, como ocorrem as pequenas diferenças acidentais

e como tais acidentes não comprometem o significado fundamental daquele princípio.

Ainda que não seja preocupação discutir aqui a propriedade ou não dessa perspectiva, devemos alertar para um risco secundário e tangencial que corremos com ela: o de gerar um conhecimento pouco ou nada inovador – ainda que alguns possam argumentar que a repetição seja o ônus que devemos pagar pela descoberta do método verdadeiro.¹ Se estamos de posse daquilo que julgamos ser o “tema” essencial de uma série de eventos históricos, tendemos a encontrá-lo sempre, gerando somente uma interpretação repetitiva que termina por ocultar qualquer possível diferença significativa.

Uma outra perspectiva, que é a de Hegel, esforça-se por identificar em cada caso particular da história cultural da humanidade um tipo original de problema. Esta perspectiva nega seja a existência de uma natureza humana, seja a exclusividade de um núcleo de problemas que se repetiriam ao longo da história, seja a existência de um método que nos assegure acesso à verdade. Como veremos a seguir, o esforço de Hegel é o de identificar o aspecto genuíno e inédito de cada evento, valorizando sua especificidade *dentro de uma determinada lógica*.

Esta lógica exige uma articulação entre um evento do passado¹ e o seguinte de tal maneira que cada etapa é a solução de um problema já posto e, por sua vez, constitui-se como um novo problema a ser resolvido. Dessa forma, não ocorre uma repetição de conteúdo ao longo da história mas uma evolução que conduz continuamente a problemas diferentes e a soluções originais. Ainda que não haja um núcleo em torno do qual se agrupem diversas respostas particulares, há uma ordem determinada entre esses eventos que conduz do problema à solução e desta a um novo problema e assim sucessivamente.

Entretanto, uma ressalva deve ser feita se considerarmos que na filosofia de Hegel há, na verdade, um tema constante: a busca da liberdade pelo espírito. Porém, isso não implica uma

repetição na significação da série dos eventos e sim uma evolução que, a cada etapa, nos apresenta uma figura nova.

O que torna essa perspectiva diferente da anterior é que nela não ocorre a repetição de uma esquema formal que nos dê acesso privilegiado ao significado único de uma série histórica de eventos diferentes – contrariando a tese, tão equivocada quanto difundida, de ser a “dialética” (?)² um processo composto pela tríade tese-antítese-síntese.³

Como se pode observar, uma discussão exaustiva das qualidades e defeitos dessas duas perspectivas nos conduziria para longe dos objetivos desse texto. Seríamos obrigados, por exemplo, a discutir algumas interpretações da dialética hegeliana que insistem na idéia de que ela consiste em um método.⁴ Entretanto, essa apresentação precária que fizemos é necessária para ressaltar a especificidade do pensamento hegeliano com respeito à interpretação do Édipo de Sófocles.



Sobre Édipo, sabemos que se trata de um mito grego reinventado e recontado repetidas vezes⁵ de formas diferentes. Em Sófocles, ele é descrito como aquele que “não consulta os pássaros: por um simples esforço de reflexão elimina o monstro”.⁶ Trata-se portanto de alguém que não se apoia em oráculos para agir. Édipo, ao contrário, utiliza a razão como o fator determinante da ação.

O hábito de recorrer a um Oráculo, freqüente na Grécia antiga, demonstra falta de confiança do agente em estipular de forma racional seu comportamento. Dessa forma, se afirma implicitamente a incapacidade moral da razão na medida em que ela não é utilizada como instrumento capaz de orientar a ação dos homens.

Quando Édipo “por um simples esforço de reflexão elimina o monstro”, ele afirma a tese do uso moral da razão: sua

capacidade em determinar a ação humana sem o auxílio de qualquer artifício externo. A razão se apresenta, então, como capaz de distinguir o bem do mal para efeitos práticos. Mais do que a capacidade, propriamente dita, o que é afirmado em Édipo é a confiança do homem na sua racionalidade como forma de dirigi-lo no mundo, é a confiança na razão como fundamento da vida prática.

Já temos condições de perceber a diferença entre essas perspectivas de orientar a ação: uma com o auxílio externo do mundo natural através da interpretação de seus sinais e outra com base na deliberação autônoma da razão. Podemos observar que, de fato, somente podemos falar em moralidade no segundo caso, isto é, há um problema moral exclusivamente quando nos perguntamos reflexivamente o que devemos fazer e não quando o perguntamos ao mundo exterior.

A moralidade se apresenta quando somos sujeitos da ação, isto é, quando nos determinamos autonomamente ou escolhemos livremente o que fazer. Enquanto nossa ação depende em alguma medida do mundo externo e é por ele definida não há liberdade e, por isso mesmo, não há moralidade alguma em questão: agimos assim porque foi determinado que agíssemos assim. Importa pouco aqui se os sinais inscritos na natureza o foram por algum deus, pelo acaso ou por qualquer outro princípio. Interessa o fato da ação ter sido estabelecida com base em um motivo que caracteriza a carência de liberdade e a dependência com relação ao mundo externo.

Talvez as conseqüências de uma ação determinada pela natureza possam me trazer infelicidade mas não se trata, todavia, de uma infelicidade moral e sim de um equívoco na interpretação do que estava inscrito nos sinais externos. Em última instância, posso ser acusado de mal interprete e não de agente imoral. Se as conseqüências da ação implicam sofrimento, isso não diz respeito à falta moralidade mas à pouca acuidade na interpretação dos sinais exteriores. Do ponto de vista dessa (falta de) moralidade do

Oráculo, tudo se concentra em encontrar um interprete suficientemente capaz de evitar que o indivíduo aja contra os princípios éticos, isto é, trata-se de encontrar um guia moral *fora* do homem.

Ainda que tenha fugido de Corinto para evitar o cumprimento da sentença ditada por um Oráculo, isso não faz de Édipo um típico seguidor desse expediente – que, como vimos, se diferencia da deliberação autônoma da razão. Tanto é assim que no momento determinante da tragédia, Édipo não se vale de nada que não sejam suas próprias capacidades intelectuais para resolver o problema que se apresenta diante de Tebas sob a forma de um enigma.

A questão que torna Édipo único é o fato de haver obtido sucesso, de haver afirmado a validade da razão humana na solução de um problema, de haver resolvido a dificuldade através de seu próprio esforço. Isto se tornará mais claro quando compreendermos o enigma decifrado por ele.

Em Sófocles, a esfinge apenas “canta enigmas”⁷⁷ indefinidos. Portanto, parece evidente que o conteúdo particular da questão apresentada pela esfinge a Édipo não é relevante para a tragédia. Caso contrário, parece-nos que ele mereceria ter sido claramente expresso.

Entretanto, a pergunta feita a Édipo às portas de Tebas é fundamental na medida em que uma resposta equivocada eliminaria da cena nosso protagonista servido como prato principal à esfinge. O que importa, então, não é a peculiaridade do conteúdo da pergunta e sim o significado da atitude de Édipo frente a ela. Vejamos o que Hegel tem a dizer sobre o assunto.

Hegel não se ocupa direta e particularmente da interpretação da tragédia de Sófocles. Ele se refere indiretamente a ela nas *Lições sobre Filosofia da Religião* e na *Lições sobre Filosofia da História Universal*.

A sua perspectiva é a de considerar a própria esfinge como problema. Em nenhuma referência mitológica e em nenhuma outra manifestação cultural grega, salvo engano de nossa parte,

encontramos referência a uma esfinge. Ela é, como se sabe, um tema egípcio. O ser constituído por um corpo de felino e por face humana é uma figura típica do mundo cultural egípcio, bem como são típicas as referências a crenças religiosas relativas a diferentes tipos de seres meio homens, meio animais.⁸

Mas qual é o problema representado na figura por esse ser meio homem, meio animal? Melhor, qual é o problema apresentado pela esfinge e que repercute significativamente no mundo grego? Uma vez que a tragédia é grega, devemos suspeitar que o problema da esfinge, figura egípcia, seja de tal natureza que estabeleça algum tipo de vínculo entre o Egito e a Grécia. Mais propriamente, é possível sugerir que se trata de uma solução grega para um problema egípcio - problema apresentado na esfinge e decifrado por Édipo. Desse ponto de vista, a interpretação da tragédia adquire um aspecto mais universal: o da relação entre duas culturas na qual uma propõe o problema e a outra o resolve.

Hegel, nas *Lições sobre Filosofia da Religião*, estabelece uma distinção entre as Religiões da Natureza e as Religiões da Individualidade Espiritual. As Religiões da Natureza são aquelas nas quais o espírito, na acepção hegeliana, ainda não teria chegado à consciência de si como um ser independente do mundo natural. Dessa forma, nessas religiões, a representação que o espírito possui de si mesmo ainda não se desvinculou dos seus elos naturais e se faz através de uma figura empírica.⁹

O problema principal que se apresenta tanto na Filosofia da Religião quanto na Filosofia da História - como em grande parte da obra de Hegel - é a luta do espírito para chegar a uma consciência espiritual de si mesmo, identificando seu ser e seu conhecimento de si ou, em termos hegelianos, identificando a verdade e o saber.¹⁰ Essa luta se apresenta, *em um primeiro momento*, como necessidade do espírito em emergir como um ser distinto do mundo natural em um movimento ascendente em direção a uma forma universal e mais adequadamente espiritual.

O que o espírito persegue, *em última* instância, é uma forma espiritual, uma vez que somente esta pode ser admitida como a forma definitivamente de acordo com seu conteúdo.

Vale esclarecer que tanto uma Religião quanto um Povo particulares são, para Hegel, formas de consciência de si do espírito, isto é, ele é o conteúdo de cada Religião e de cada Povo particular: ele é um ser natural quando representa-se, na Religião ou em um Povo, como um ser natural e é espiritual quando representa-se nelas como ser espiritual. Dessa forma, nas religiões da Natureza e no mundo Oriental o espírito ainda não se concebe como um ser dotado de autonomia e constituído de uma natureza propriamente espiritual. O trajeto do espírito para chegar a uma representação adequada de si mesmo equivale a um esforço de auto-conhecimento construído por vários momentos distintos – cada momento desse trajeto da busca de uma representação adequada de si do Espírito é uma Religião ou um Povo particular.¹¹

Justamente na passagem das Religiões da Natureza para as Religiões da Individualidade Espiritual – e a correspondente passagem do Mundo Oriental ao Mundo Grego¹² – encontramos a religião egípcia e a religião grega. Mais exatamente, a religião egípcia é a última das Religiões da Natureza e a religião grega é a primeira das Religiões da Individualidade Espiritual. Esta passagem pode nos indicar qual é o problema apresentado na esfinge e resolvido por Édipo.¹³

Do ponto de vista de Hegel, a tragédia de Sófocles representa um momento importante da trajetória do espírito para chegar ao conhecimento de si mesmo. Ele afirma que “A respeito da luta do espírito para sair da naturalidade há exposições ingênuas e muito intuitivas. (...) Por exemplo, basta recordar a imagem da esfinge”.¹⁴ Dessa forma a esfinge é a representação do embate interno do espírito consigo mesmo em busca de uma forma mais adequada para si. Mais exatamente, esse embate diz respeito à libertação, por parte do espírito, de uma consciência de

si natural em benefício de uma consciência de si espiritual - portanto, mais elevada.

A esfinge é uma mescla de homem e animal: corpo de animal e rosto humano, "Na figura da esfinge está simbolizado o homem que sai do estado natural".¹⁵ Entretanto, esse homem que sai do estado natural "não se sustenta sobre seus próprios pés pois não pode libertar-se totalmente das cadeias do natural."¹⁶

Assim, a esfinge é uma tentativa do espírito em libertar-se da natureza, porém essa tentativa não obtém êxito completo: o espírito emerge da naturalidade mas fica a ela ligado em um só corpo, ele não se sustenta por suas próprias forças e permanece na dependência do mundo natural. Essa dependência, representada pelo corpo animal, é o que impede o espírito de chegar a uma consciência espiritual de si, sua força é contida diante do desafio e seu impulso fracassa gerando uma modalidade ainda não espiritual de representação do espírito.

Para Hegel, "O egípcio é o problema."¹⁷ na medida em que nessa cultura se expõe a ambigüidade da natureza do espírito e não propriamente uma solução. O enigma da esfinge é, portanto, o da natureza "mista" do espírito: ele é natural ou espiritual? Nesse momento, o espírito ainda não se sabe como espiritual e sua consciência de si é crivada por aquela ambigüidade: ainda que haja na figura da esfinge o impulso para a espiritualidade, nela a vida do espírito é mantida em estado de dependência com relação à natureza.

A colocação lado a lado dos princípios que lutam por assumir a representação de si do espírito não pode ser compreendida como uma solução verdadeira. A justaposição desses dois aspectos - no qual o natural ainda é o determinante pois é a base e o fundamento do qual emerge a forma espiritual - apenas expõe de maneira dramática o problema da natureza do espírito. Por isso, a esfinge é o problema.

O enigma com o qual Édipo se depara diante de Tebas é, portanto, o da natureza do espírito. A esfinge é esse problema

exposto na figura da ambigüidade de seu próprio corpo: o fracasso do espírito em atingir uma representação de si espiritual e a manutenção de sua dependência com respeito à natureza. Ainda que nela o espírito exiba sua vitalidade ao emergir da natureza por meio de um rosto humano, ele exhibe, simultaneamente, sua impotência com relação à criação de um mundo espiritual fundado em si mesmo. O espírito ainda não se apoia sobre si mesmo e, assim, não é dotado de liberdade.

Mas porque é Édipo quem resolve o enigma? Porque não é Cristo ou Confúcio, por exemplo? Torna-se evidente a essa altura que é necessário identificar Édipo com a Grécia pelo mesmo raciocínio que nos levou a identificar a esfinge com o Egito. A solução encontrada por Édipo é uma solução específica gerada pela experiência cultural grega.

Com respeito ao mundo grego, Hegel afirma que

Um momento capital de sua mitologia é aquele no qual os deuses com Zeus à cabeça, conquistaram o senhorio mediante uma guerra e com violência, de modo que o princípio espiritual destronou os gigantes, os titãs; a mera potência da natureza foi vencida pelo espiritual, este se elevou acima dela e agora domina o mundo.¹⁸

Na Grécia, o espírito teria se libertado do domínio do natural, teria se colocado sobre seus próprios pés e dominado as forças da natureza. A esfinge atira-se no precipício porque, diante de Édipo, ela não se constitui mais como um problema. Diante do grego que decifra o enigma da natureza do espírito, o dilema encontra sua solução e a forma espiritual prevalece sobre a forma natural.

O espírito que se liberta da imposição de uma forma natural arrisca-se a viver livremente no e pelo espírito, a determinar-se e constituir um mundo espiritual com suas próprias forças sem depender do que lhe é estranho. Como já afirmamos, somente a partir desse momento podemos identificar a presença de problemas morais propriamente ditos na medida

em que encontramos o princípio da autonomia da razão. Isso porque a moralidade envolve a idéia da autodeterminação e, portanto, de alguma modalidade de liberdade.

Nessa passagem do Egito à Grécia, é que o espírito encontra-se de posse de seu próprio mundo e, pela primeira vez, goza de liberdade e independência. Édipo é o espírito que se fundamenta em si mesmo e que possui, por isso, a força de se conhecer e de determinar seu próprio destino. Para ser um decifrador de enigmas é necessário uma confiança inabalável em sua razão e no poder de autodeterminação que ela implica. Essa confiança é a afirmação da autonomia do espírito, de um poder racional independente e livre de qualquer constrangimento externo.

Pela primeira vez a questão moral torna-se central na medida em que nela trata-se da possibilidade da razão humana de determinar-se através de seus próprios meios. Para o homem, conformar livremente sua ação somente é possível se a razão estipula para si mesma algumas regras. Essa autodeterminação significa a negação de assumir a determinação do mundo exterior, do mundo natural e de suas formas: o vôo dos pássaros, o barulho do vento, etc.

Na relação de determinação da ação humana pela natureza, como é o caso do Oráculo, não podemos dizer que estamos diante de um problema moral propriamente dito. Somente há esse tipo de questão quando a ação torna-se um problema para a liberdade no seguinte sentido: a possibilidade de autodeterminação exige que o homem defina o que fazer em cada caso sem o apoio da natureza. Assim, a autonomia da razão afirmada por Édipo implica a apresentação inicial ou a fundação do problema moral. Se torna patente como uma reflexão sobre a moralidade somente pôde surgir a partir da Grécia antiga.

Hegel afirma que "a esfinge foi morta por um grego e o enigma se resolveu deste modo: seu conteúdo é o homem, o espírito livre que se conhece".¹⁹ O espírito que se liberta do

constrangimento da natureza, coloca-se no seu próprio meio e se torna apto a adquirir uma forma definitivamente espiritual na medida em que pode se conhecer e se tornar transparente para si mesmo: sua consciência de si pode, então, vir a ser idêntica ao seu ser.

Entretanto, como se sabe, não é esse o destino de Édipo. O fim trágico de sua história não parece retratar o reino do espírito que tenha realizado para si um mundo espiritual.

O que ocorre é que na religião grega os deuses ainda possuem uma figura empírica, uma forma sensível sob a qual aparecem. Por outro lado, neles, o princípio natural não está mais presente como o fundamental, como base de apoio para o espiritual. A figura empírica na religião grega – diferentemente do que ocorre na egípcia – encontra-se subordinada a expressar um conteúdo espiritual. Ela é a matéria que, enquanto dominada, serve como forma para a expressão do espírito.

O princípio natural, apesar de encontrar-se subordinado, é ainda uma condição necessária para o espírito, a matéria prima sem a qual nada pode ser exteriorizado e vir à existência. Para o espírito, a dificuldade consiste justamente em que essa matéria prima é externa a ele, é uma alteridade que, ainda que subordinada, extrai dele a possibilidade de uma liberdade completa. Dessa forma, na religião grega o espírito não é capaz ainda de forjar para si um mundo completamente espiritual na medida em que depende de uma forma que lhe é *dada* como um princípio estranho – ainda que dominado.

Com o parricídio e o incesto Édipo lança-se no desespero de sua própria presunção de decifrar, por força exclusiva da razão, o enigma do espírito na sua completude. Parricídio e incesto são crimes que revelam a fragilidade da razão em manter-se autonomamente como guia moral dos homens diante da complexidade e dos desafios do mundo e do destino. Os crimes de Édipo são um sinal evidente da fragilidade da razão quando esta se aventura a dirigir moralmente os homens, quando se

propõe a instaurar um mundo espiritual autônomo e com base na independência com relação à natureza.

O que causa a perdição de Édipo é sua vontade de elevar-se acima da condição comum dos mortais (gregos) e tornar real o reino do espírito livre e racional. Esse é o próprio princípio da tragédia: o desejo de validade por si da razão contra a incerteza das forças do destino. Se o futuro é absolutamente incerto e opaco para a razão, isto contraria a autonomia e a liberdade do homem. Essa insegurança é expressa no final da tragédia da seguinte forma:

Tebanos, meus compatriotas, olhem este Édipo que soube resolver os famosos enigmas e foi um homem muito poderoso. Há um único de seus concidadãos que não o tenha julgado invejável? Vocês vêem que redemoinho da infortuna o arrebatou! Não há mortal, (...), que se deva felicitar antes que tenha atravessado o termo sem ter conhecido o sofrimento.²⁰

Para Hegel, o problema central que conduz Édipo à desgraça é originário da religião grega – mais particularmente do politeísmo grego. A diversidade de deuses produz o que ele denominou de uma diversidade de “individualidades éticas”. Como as religiões são um fundamento da ação, a diversidade de deuses produz uma diversidade de referenciais morais.

Diante de tal diversidade, o homem que busca guiar-se pela moralidade estipulada pela religião esbarra na impossibilidade de um referencial único e, por consequência, na impossibilidade de uma ação univocamente ética. Em outras palavras, o que é ético para Apolo não é para Atenas e menos ainda para Afrodite. Seguir o princípio ético de um deus é infringir o princípio ético de outro – a eticidade implica necessariamente a não-eticidade.

Na religião grega o homem é atirado de um lado ao outro sem conseguir encontrar um fundamento seguro, um ponto de referência definitivo e, portanto, a possibilidade de uma ação que não envolva a dor e o sofrimento – consequências advindas da

ação infratora. A busca pela moralidade torna-se uma busca pela obediência a vários princípios contraditórios entre si. Torna-se, portanto, uma busca fadada ao fracasso e ao sofrimento.

O sofrimento é o destino dos homens e mais ainda o destino daqueles que se elevam acima da condição comum dos mortais, daqueles que, por um motivo ou outro, pretendem algo que os torna mais visíveis e propensos a serem atingidos pela necessidade cega do destino. A pretensão de estar acima da condição humana é o mesmo que pretender a validade de um princípio ético sobre os demais, é o acirramento da diversidade da potência dos princípios éticos e um crime que conduz a uma vingança inevitável.

Há um destino que paira sobre os homens de tal forma que sua lógica não pode ser decifrada pela razão e que se sobrepõe à própria lógica da diversidade dos deuses gregos: a lógica do necessário embate entre os princípios morais. Ele é, de fato, o verdadeiro princípio ético mas é, simultaneamente, hermético para a razão humana. O trágico é estar submetido a um tal destino, à força da necessidade e, contraditoriamente, pretender elevar-se autonomamente acima do mundo natural, sustentar-se a partir de sua própria racionalidade. Há uma evidente contradição entre o desejo de autodeterminação racional e o constrangimento de uma necessidade incompreensível e constrangedora que conduz ao sofrimento.

A impossibilidade da liberdade diante de um tal destino é a verdadeira tragédia grega: a autonomia do espírito se afirma e ao mesmo tempo se reconhece impotente para fundar um mundo espiritual diante da submissão à lógica do conflito moral.

Ser um homem na Grécia implica necessariamente a idéia de um sofrimento gerado não por uma falta deliberada mas pela incapacidade da razão humana em distinguir o bem do mal, isto é, o sofrimento é sinônimo de impotência racional. Essa fragilidade da razão é a responsável pela exacerbação do conflito entre os princípios morais incorporados em diferentes deuses. Nesse

contexto, é impossível uma ação que não implique em sofrimento.

Assim, o espírito que se afirma independente da natureza ao resolver o enigma encontra em si mesmo sua falta de liberdade e, para vencê-la, deve mergulhar profundamente em si mesmo fazendo vir à tona seu conteúdo verdadeiramente espiritual e sua liberdade autêntica. O desafio do espírito agora encontra-se em si mesmo sob a forma da impotência racional, vencida a luta com um mundo externo e hostil que o aprisionava como um princípio estranho. A natureza foi abandonada, nenhuma forma natural poderá vir a ser adequada ao espírito depois da ambigüidade da esfinge. O próximo desafio do espírito é defrontar-se consigo mesmo e fundar em si o reino do espírito livre, o reino do espírito que, cumprindo o dito do Oráculo, conhece a si mesmo.

Notas

¹ Para uma crítica hegeliana do "formalismo de uma só cor", cf. o Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*.

² Um evento do passado nem sempre significa, para Hegel, algo que ocorreu temporalmente antes. Cf. LARRIÈRE, P.-J. *Le concept hegelien, identité de la mort et de la vie.* e SILVEIRA, Ronie A. T. *Judaísmo e ciência filosófica em G.W.F. Hegel.*

³ Há uma dificuldade natural de se referir a "dialética", pelo menos em Hegel, sem compreender que não estamos falando de um método. Essa dificuldade nem sempre tem sido observada com a devida cautela - o que tem conduzido a um uso indiscriminado do termo que em alguns contextos pode ser substituído por uma versão intelectual da "feijoada": um caldeirão no qual as diferenças individuais são cozidas e, de certa maneira indeterminada e inexplicável, dissolvidas sem que possamos distinguir exatamente o que será servido no almoço.

⁴ Sobre a divulgação dessa noção de "dialética", cf. Labarrière, P.-J. *Le concept hegelien, identité de la mort et de la vie.*

⁵ Talvez a mais ilustre dessas interpretações equivocadas sobre Hegel tenha sido a de Popper em *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* e no artigo "O que é Dialética?" contido em *Conjecturas e Refutações*.

⁶ Cf. nota (editorial) 78 da edição das obras de Sófocles referida nesse texto.

- ⁷ SOPHOCLE. *Oedipe roi*. p. 115.
- ⁸ Idem. p. 114.
- ⁹ Ainda que esses seres apareçam na religião grega, eles são seres secundários e nunca ocupam o primeiro plano sempre reservado aos típicos deuses gregos da geração de Zeus.
- ¹⁰ Para uma exposição mais adequada das Religiões da Natureza e sua relação com as Religiões da Individualidade Espiritual, cf. SILVEIRA, R. A. T. *Judaísmo e ciência filosófica em Hegel*.
- ¹¹ HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. p. 41.
- ¹² Por exemplo: "a religião é a autoconsciência do espírito" (HEGEL. *Lições sobre filosofia da religião*, v. 2, p. 232 – a partir de agora LFR).
- ¹³ Para os objetivos desse texto não é significativo distinguir o tratamento dado ao Egito e à Grécia na Filosofia da Religião e na Filosofia da História. Portanto não o faremos mais.
- ¹⁴ Uma importante observação de caráter técnico se faz necessária nesse ponto. Ainda que tenhamos em mãos as *Lições sobre Filosofia da Religião* e também as *Lições sobre Filosofia da História Universal*, elas não foram preparadas por Hegel para a publicação. O texto de ambas as *Lições* foi estabelecido posteriormente por editores a partir dos rascunhos de Hegel e anotações de vários de seus alunos. Isto torna bastante difícil a atribuição da versão atual do texto ao próprio Hegel. Isto não tem impedido, entretanto, que se estude a Filosofia da Religião e a Filosofia da História de Hegel sempre de maneira prudente e considerando o conjunto de sua obra. É evidente em ambos os textos seu caráter "hegeliano" em que pese a liberdade de algumas exposições que podem, eventualmente, gerar interpretações apressadas. De qualquer forma, isto não compromete nosso objetivo.
- ¹⁵ LFR, v.2, p.462.
- ¹⁶ HEGEL. *Lições sobre filosofia da história universal*, (p. 374) – a partir de agora LFHU.
- ¹⁷ LFHU, p. 357.
- ¹⁸ Idem, p. 392.
- ¹⁹ LFR, v. 2, p. 469.

²⁰Idem, p. 465.

²¹SOPHOCLE, op. cit., p. 143.

Referências bibliográficas

AQUINO, Marcelo. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.(3v.)

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

LABARRIÈRE, P.-J. Le concept hegelien, identité de la mort et de la vie. *Archives de Philosophie*. n. 33, juillet-septembre, p. 579-604, 1970

POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974. 2v.

_____. *Conjecturas e refutações*. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1982.

SILVEIRA, Ronie A. T. *Judaísmo e Ciência Filosófica em G.W.F. Hegel*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2001.

SOPHOCLE. *Théâtre complet*. Trad., préf. et notes par Robert Pignarre. Paris: GF- Flammarion, 1964.