

# A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo

Jesús Vázquez Torres \*

**Resumo:** o artigo pretende acompanhar a tematização da consciência infeliz no pensamento hegeliano, limitando-se às análises no plano da consciência de si, de tal modo que será o explicitado, o surgimento e a dinâmica da consciência infeliz. A consciência, como tal, é, por princípio, infeliz, na medida em que supõe um além dela mesma, portanto, uma tradição e uma ruptura. O dinamismo dialético, próprio da consciência infeliz, atravessa três momentos: a consciência mutável face à consciência imutável; a figura do imutável para a consciência, e a unificação da realidade e da consciência de si. **Palavras-chave:** Consciência de si, Consciência Infeliz, Hegel, Fenomenologia do Espírito.

THE UNHAPPY CONSCIENCE IN HEGEL: SIGNIFICATION AND PRESENCE IN CONTEMPORARY THOUGHT

**Abstract:** the article seeks to follow how themes on the unhappy conscience have been developed in Hegelian thought, limiting itself to analyses at the level of conscience of self, so that it becomes the explanation, source and the dynamics of the unhappy conscience. Conscience, as such, is, in principle, unhappy, to the extent that it supposes something beyond itself, therefore a tradition and a rupture. Dialectic dynamism, itself of unhappy conscience, goes through three stages: mutable conscience in the face of immutable conscience; the shape of the immutable for conscience; and the unification of reality and conscience of self. **Key-words:** conscience of self, unhappy conscience, Hegel, phenomenology of the spirit

## Introdução

A tematização da consciência infeliz se desenvolve em dois planos e em dois momentos distintos da Fenomenologia:

---

\* *Professor da UFPE, Doutor em Filosofia*

- A) No plano da consciência-de-si, a consciência infeliz, propriamente dita, corresponde à cisão do eu nele mesmo. Sua análise é desenvolvida e apresentada por Hegel, no fim da segunda parte da obra, Consciência-de-si, situada entre a Consciência e a Razão. A última seção leva como título: Liberdade da consciência-de-si; estoicismo, ceticismo e consciência infeliz.
- B) No plano histórico, a consciência infeliz corresponde à passagem da cidade antiga ao despotismo romano, do paganismo ao cristianismo. Hegel oferece um primeiro esboço da sua análise, num texto de Berna (1793-1796) que tem como título: Diferença entre a imaginação grega e a religião positiva cristã.

Portanto, Hegel descobre primeiro a consciência infeliz num fenômeno histórico. De fato, já nos escritos de juventude, Hegel descreveu de várias formas a infelicidade da consciência. Sua preocupação com a vida concreta e com realidades supra-individuais estava já no centro do seu pensamento e se manifesta com a importância que assumem os conceitos de “povo”, “espírito de um povo”, “religião de um povo”, etc.

Por sua vez, tal preocupação reflete, como diz J. D’Hondt<sup>1</sup>, as profundas transformações que se esperam do espírito da Revolução francesa, numa Alemanha economicamente retardatária, politicamente desarticulada e aplastada por tiranias particularistas. Nesse contexto, o desejo de uma outra ordem de coisas, de um mundo mais sincero e fraterno não parecia encontrar nenhum meio de realizar-se.

As análises da infelicidade da consciência, correspondentes a esses dois planos, embora apareçam separadas, no capítulo da Consciência-de-si (B, IV, B) e no capítulo do Espírito (BB, VI, A, c), referente ao Estado de Direito, foram elaboradas, segundo Hyppolite, conjuntamente. Foi, precisamente, a primeira análise que aparece em segundo lugar na Fenomenologia. No momento, restringiremos nossas análises ao plano da Consciência-de-si.

## O surgimento da consciência infeliz

O momento da consciência infeliz, no interior da fenomenologia hegeliana do espírito, resulta do desenvolvimento dialético da autoconsciência, depois da consciência ter atravessado a experiência de sua relação com os objetos, que constitui o tema das análises de Hegel nas três primeiras seções da Fenomenologia do Espírito. Trata-se da 1ª parte da obra, dedicada à Consciência nos seus três momentos: certeza sensível, percepção e entendimento. Pode-se dizer, com N. Hartmann<sup>2</sup>, que, até aqui, a análise da experiência da consciência se dá num plano gnosiológico.

Uma vez que a consciência se eleva ao entendimento, é levada a experienciar-se como autoconsciência. Com efeito, a consciência constata que, no entendimento ela só faz experiência de si mesma; que, se não houver uma consciência que vê, não há nada para ver no mundo dos objetos; numa palavra, que o real é sujeito-objeto. Estamos, pois, diante de um modo de pensar que radicaliza e completa a crítica kantiana e, de certo modo, prepara a constituição do mundo pelo sujeito transcendental na Fenomenologia de Husserl.

Vemos, portanto, que o resultado da dinâmica da consciência, enquanto entendimento, consiste na experiência de que a consciência sabe quando se sabe a si mesma. Deste modo, a consciência suprassume seus momentos anteriores e é agora consciência-de-si. Neste momento, entramos numa outra ordem de problemas de caráter prático-ativo. A consciência de si faz primeiro experiência de sua independência e sujeição. Hegel expõe esta experiência através da contraposição das figuras do senhor e do escravo. Uma vez suprassumida essa contradição pelo caráter formador do trabalho, a consciência de si experimenta-se como liberdade que pensa conceitualmente. Abandonando as representações, a consciência se identifica com o seu conceito. Por isso, no pensamento, ela é livre, pois seu objeto está em unidade com ela mesma. Começa, assim, um novo processo dialético, cujos momentos são figurados pelo estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz, que

representam o desdobramento da consciência de si.

O estoicismo expressa bem este princípio da liberdade pensante. Indiferente às circunstâncias da vida, a consciência é autodeterminação, tanto na concepção e juízo do mundo, quanto na conduta prática. Mas a libertação da sujeição interior, das paixões e apetites, não é ainda uma liberdade viva, mas abstrata e formal, pois reduz a consciência de si a ela mesma, e o mundo continua sendo exterior a ela. Sua liberdade de pensamento acaba sendo um mero pensamento obstinado de liberdade, um “pensamento sem conteúdo”, e não uma liberdade efetivamente vivida.

O ceticismo, que historicamente acompanha o estoicismo, supera-o num aspecto fundamental, pois, como diz Hegel, é a “realização daquilo que no estoicismo é só conceito, e a experiência efetiva daquilo que é a liberdade de pensar. É em si o negativo, e assim tem que apresentar-se”. Libera-se de tudo o que a consciência tinha como certo e, por isso, reduz de fato a consciência de si a si mesma. Mas é uma “consciência de si perdida”, pois se enreda em contradições: nega a percepção, mas percebe; nega a essencialidade da moral, mas age de acordo com ela; discute as formas do pensamento, mas pensa com elas. Deste modo, fica oscilando na sua inconsistência. É uma consciência dupla. Por um lado, põe o mundo entre parêntese e se eleva acima dele. Por outro lado, ela mesma fica presa no mundo, como uma parte contingente dele. Por isso, diz Hegel, “esta consciência, na verdade, em lugar de ser uma consciência igual a si mesma, só é uma confusão contingente, a vertigem de uma desordem que se origina, constantemente, uma e outra vez. E tal consciência é isto para si mesma, pois ela mesma mantém e produz o movimento desta confusão”<sup>3</sup>. Contudo, a consciência não pode ficar na experiência cética, pois sendo uma mesma consciência de si, não pode manter separados, como faz o ceticismo, os dois pólos da sua contradição. Assim, a verdade da consciência cética será a consciência infeliz, que reúne nela mesma o que o ceticismo tinha separado, e experimenta essa dualidade como contradição interna.

## **A dinâmica da consciência infeliz**

Podemos afirmar com Jean Hyppolite<sup>4</sup> que a consciência infeliz é o tema fundamental de toda a Fenomenologia do espírito e se refere, em sentido amplo, ao fato de que a consciência como tal é, por princípio, infeliz, na medida em que supõe um além dela mesma, portanto, uma separação e uma ruptura.

Como vimos acima, a consciência infeliz resulta do desenvolvimento da experiência da consciência, quando atinge o plano da consciência-de-si. O que é a consciência-de-si? A reflexão da consciência em si mesma. Mas esta experiência implica um solipsismo que rompe com a vida, separa-se da vida. Por isso, a consciência dolorosa desta separação é a desgraça de toda a reflexão. Por quê? Porque a consciência da vida é uma reflexão que opõe dois termos: a consciência e o mundo concreto da vida; uma coisa é a consciência da vida e outra, a vida mesma. A consciência sabe-se como vida, mas, pela reflexão, a consciência depara-se com uma desigualdade da vida com ela mesma, de si consigo mesma.

Este sentimento de desigualdade constitui o fundo mesmo da subjetividade. Por isso, Hegel é radicalmente anti-subjetivista e crítico feroz de toda filosofia da reflexão, marcadamente, da filosofia de Kant. Não para negar a subjetividade e a necessidade da reflexão, mas para dar-lhes cumprimento, por assim dizer, na identidade dialética final de sujeito e objeto, certeza e verdade, pensamento e ser, na Idéia Absoluta, raiz e coroamento de todo o sistema. O que Hegel recusa é, pois, a justaposição exterior de momentos distintos da experiência e da atividade da consciência, a fixidez de diferenças abstratas, estabelecidas pela função analítica do entendimento, subordinando, assim, a razão ao entendimento. Sobretudo, recusa a delimitação paradoxalmente absoluta dos limites da razão.

Como aparece mais precisamente a consciência infeliz? A consciência cética já é em-si, consciência de uma contradição, mas ainda não o é para si. A consciência infeliz se vê a si mesma como internamente duplicada: eleva-se acima da contingência da

vida e capta-se como certeza imutável e autêntica; mas, por outro lado, se vê mergulhada no ser aí determinado, como consciência mutável e sem essência, e ela mesma se percebe como sendo essa contradição, essa íntima cisão do eu. Por isso, diz Hegel, “o desdobramento (da consciência-de-si em si mesma), que antes aparecia repartida entre dois singulares, o senhor e o escravo, resume-se agora num só; torna-se, desse modo, presente, o desdobramento da consciência de si em si mesma, que é essencial ao conceito de espírito, mas ainda não é a unidade desta dualidade, e a *consciência infeliz* é a consciência-de-si como essência duplicada e apenas emaranhada na contradição”<sup>5</sup>.

Sendo consciência-de-si, ao mesmo tempo da vida e do que supera a vida, a consciência infeliz mostra a subjetividade que aspira ao repouso da unidade. Enquanto reflexão da vida, eleva-se à liberdade, mas apenas como inquietude que não escapa a esta dualidade. Segundo Hegel, o sentido e a verdade da consciência infeliz está na supressão dessa dualidade e dessa infelicidade, quando a consciência, tornando-se espírito, ultrapassará sua subjetividade, alienando-a e efetivando-a como ser no mundo ético e na cultura. Então, o ser mesmo passará a ser consciência de si e a consciência de si será ser.

É nesse contexto fenomenológico mais amplo que acontece o dinamismo dialético próprio da consciência infeliz, que atravessa tres momentos: a) a consciência mutável face à consciência imutável; b) a figura do imutável para a consciência; c) unificação da realidade e da consciência-de-si.

### **a) Consciência mutável e consciência imutável**

Uma vez que a consciência elevou-se à certeza de si mesma, parece difícil escapar ao solipsismo. Mas este não é sustentável, pela própria dinâmica do reconhecimento exigido pela consciência de si. Só sou na medida em que outro me reconhece e eu reconheço ao outro. Deste modo, a consciência-de-si se opõe a si mesma e é para si, uma outra consciência-de-si. No plano da consciência infeliz, na medida em que a consciência libertou-se, pelo

pensamento, de toda contingência, acede ao Imutável e o considera sua essência. Assim, deve libertar-se da mutabilidade. O senhor e o escravo do momento anterior, quando a consciência se empenhava na luta pelo reconhecimento, antes de atingir a liberdade da consciência de si, passam a ser agora Deus e o homem. Porém, estas duas consciências, embora intimamente correlatas, opõem-se reciprocamente, e a consciência infeliz passa continuamente de uma à outra. “Esta consciência infeliz... deve ter sempre numa mesma consciência também a outra, de modo que se vê, novamente e de modo imediato, expulsa de cada uma, quando acredita ter alcançado a vitória e o repouso da unidade”<sup>6</sup>.

É claro que, em *sua* dualidade, ela é igualmente unidade, através da mediação do espírito existente. Nele, oposição e unidade não procedem isoladamente, mas na consciência infeliz ainda predomina a oposição. Nesse sentido, afirma Hegel, “a unidade de ambas (consciências) é também sua própria essência; mas *parasi* ela não é ainda a essência mesma, não é ainda a unidade das duas consciências-de-si”<sup>7</sup>.

Quando a consciência cética tornou-se consciência infeliz, descobre a nulidade de sua vida particular. À consciência de sua contingência particular e mutável se opõe, pela reflexão, uma outra consciência de uma certeza de si imutável e simples. Esta, além da vida, é posta como essencial; e a outra, a da vida mutável e múltipla, é considerada como inessencial. O judaísmo será para Hegel, um exemplo da consciência que põe a sua essência como transcendente, além da existência, Deus fora do homem. Toda a vida torna-se um esforço impossível para alcançar sua essência, já que esta lhe é transcendente. Predominam, portanto, uma consciência e uma dor da separação, que lembram muito o heideggeriano “habitar entre” da quaternidade, próprio do *Dasein*.

## **b) O imutável figurado**

O judaísmo, consciência da separação de Deus e do homem, conduz à concepção cristã da encarnação. Nesse momento, segundo as análises de Hegel, vai se aprofundar a consciência da

existência e da vida singular. A infelicidade da consciência mostra-se agora no fato de que a essência da subjetividade particular, que agora é reconhecida no além inacessível, escapa sempre que queremos captá-la. O cristianismo é, assim, o sentimento do valor infinito da existência singular. A consciência infeliz, que já não está fixada num dos pólos, descobre-se como movimento ascensional para o imutável. Mas, como este movimento é movimento de si mesma como consciência singular, o imutável que entre na consciência é também afetado pela existência singular. Portanto, ao superar-se nesse movimento ascensional, a consciência singular continua estando no interior de si mesma. Assim, o imutável só se alcança na existência singular, e a existência singular só se encontra neste movimento ascensional. O “filho de David” representará então o surgimento da existência singular no seio do imutável e vice-versa. O imutável se apresenta agora como uma figura, a figura do Cristo histórico. Nela, se dá para a consciência, a unidade do universal e do singular, da consciência imutável e da consciência mutável, da verdade eterna e da existência histórica.

Portanto, na consciência cristã, o além é captado como unido a uma consciência de si, à subjetividade. A encarnação põe a unidade, o universal concreto, mas apenas de forma imediata, de modo que a consciência não se elevou ainda ao plano do espírito. Esta unidade, que é a essência e o objeto da consciência de si, ainda é posta fora dela, como uma presença, na figura do Cristo, que ainda não é a imanência do espírito, pois permanece afetada por uma oposição.

### **c) A caminho da unidade da consciência-de-si e da efetividade**

**Em si**, a consciência infeliz tem como objeto a unidade do imutável e do singular, mas só tem o sentimento desta unidade; não é ainda seu conceito, quer dizer, ainda não ultrapassou sua dualidade característica. No fervor piedoso do discípulo, a consciência tem apenas um sentimento do divino. Tal sentimento não se possui como uma verdade autêntica, imanente à consciência de si. Reconhece em Cristo, o imutável como singularidade pensante,

mas não como singularidade universal. Assim, falta à consciência cristã o pensamento do seu sentimento, a superação da imediatez do contato entre pensamento e singularidade. Por isso, a consciência de si continua cindida e infeliz, uma vez que sua essência, a unidade do imutável e do singular, é ainda um além dela mesma, uma verdade com a qual não pode coincidir. Certo, para a consciência cristã, o universal concreto realizou-se em Cristo, mas como a consciência não compreendeu o sentido espiritual da encarnação, e como não o pensou conceitualmente, a verdade da consciência voltou a cair na separação de sua essência<sup>8</sup>.

**Para si**, a consciência infeliz volta sobre si e se manifesta agora como negação do aquém, pelo desejo e pelo trabalho. Mas o que procura agora, com a sua ação, é uma nova maneira de unir-se com o imutável. A consciência renuncia a buscar sua essência fora dela mesma. Então, só poderá objetivar sua certeza de si mesma, pelo desejo, pelo trabalho e pelo gozo, isto é, pela sua operação no mundo, que parece estar aí, só para que ela se encontre e se ponha para si como ela é em si. Mas, no âmbito da consciência infeliz, e pela encarnação, o mundo aparece como uma figura do imutável. De fato, esta realidade efetiva “é figura do imutável, pois o imutável conservou em si a singularidade, e sendo enquanto imutável, um universal, sua singularidade tem em geral a significação de toda a realidade”<sup>9</sup>. Toda a existência sensível torna-se um símbolo e se entrega à consciência como dom do imutável. Mas, então, a consciência percebe que sua operação (desejo, gozo, trabalho) só procede dela em aparência. Põe em prática poderes que não são especificamente seus, senão que os deve a Deus. Portanto, a consciência infeliz experimenta de novo, na sua operação, a transcendência de sua própria essência; já não tem em si mesma sua própria certeza, já não tem a autonomia que pretende ter a consciência de si. Porém, reconhecendo na ação de graças, sua dependência do imutável, humilhando-se diante dele, a consciência entra em comunhão com ele. Assim, pela ação de graças e pela humilhação, o homem se eleva, pois é ele mesmo quem põe a Deus Imutável.

Mas, na verdade, a consciência de si não se despoja realmente de sua liberdade; ela não se abandonou. De fato, a existência singular, a subjetividade da consciência de si, o homem, não se põe em sua absoluta liberdade sem renunciar a ela. Mas essa renúncia é obra sua. Portanto, na sua operação, a consciência se põe como para-si e descobre a vaidade deste ser para-si; põe sua essência em Deus Imutável, mas este ato de por-se fora de si é também ela mesma. Deste modo, como diz Paulo Meneses, “como desejante, operante, saciada e agradecida, é mais consciência de si que nunca, já que na própria renúncia de si mostra-se oposta ao Imutável, como existência singular, que é para si”<sup>10</sup>. Na verdade, a humilhação da consciência representa uma volta para dentro de si mesma, uma separação do universal.

A verdade da consciência infeliz será, pois, a consciência do asceta, que tenta anular a própria singularidade, para tornar-se uma consciência de si mais profunda. O asceta toma consciência da vaidade do seu si mesmo. “Deste modo, a ação e o gozo perdem todo conteúdo e toda significação universais...retiram-se à singularidade, sobre a qual se dirige a consciência para suprimi-la”<sup>11</sup>. É este o sentido da renúncia do asceta e de sua oposição a sua própria natureza. Mas, como não consegue abandonar de vez suas tendências e funções naturais, surge uma consciência de culpa e do mal, que gera uma personalidade “tão infeliz quanto pobre”.

Contudo, a tentativa de anular a singularidade passa pela mediação da idéia do Imutável, por isso a relação, que é negativa, acaba gerando uma nova unidade positiva. Pela negação completa de si, a consciência infeliz acaba encontrando o si mesmo universal, embora não se saiba ainda como tal. Mas, para isso, torna-se necessária uma mediação entre a consciência singular e o imutável. É a função representada pela igreja medieval através dos seus ministros. Nessa mediação, a consciência singular se aliena e se aniquila como tal, e é elevada à universalidade. Com efeito, nega-se como vontade singular e abandona sua liberdade de decisão. É certo que ainda lhe restam os frutos do seu trabalho e o gozo, mas também renuncia parcialmente a eles, com doações e

jejum. Ainda por cima, presta-se a fazer o que não entende (missa em latim, ritos, etc.).

Desta forma, a consciência renuncia a sua própria independência. Mas, por esta alienação, realiza em-si uma Vontade Universal. Só que a consciência ainda não sabe; só retém o aspecto negativo de sua operação. Só numa nova etapa dar-se-á a unidade da consciência (o em-si) e da consciência de si (o para-si). Tal unidade não é outra coisa senão a Razão, isto é, a certeza da consciência de ser, na sua singularidade, toda a realidade.

## **Conclusão**

Assim, pois, todo este processo dinâmico da consciência infeliz, expressa no seu todo, o desenvolvimento da subjetividade que chega até a renunciar a si mesma. Mas, segundo Hegel, esta negação de si mesma tem como resultado um novo patamar de objetividade. A consciência-de-si não é mais simplesmente um em-si. Passou a ser o em-si para-si. Portanto, uma substância, uma realidade, que é igualmente sujeito, que se põe a si mesmo como aquilo que é.

O resultado da dialética da consciência infeliz pode-se, então, expressar como reconciliação de si consigo mesma. Na realidade, este é o grande nó e o objeto privilegiado das críticas ao pensamento de Hegel: a possibilidade de mediação e de síntese entre singularidade e universalidade, finito/infinito, mutável/imutável, substância/sujeito, enfim, a possibilidade da mediação total (Ricoeur).

Há, hoje, um certo gosto, mais ou menos masoquista, pela finitude da existência, pela sua fragmentação, pela angústia e dor da separação, pela contingência paradoxalmente absoluta, etc. Tal tendência apóia-se, de fato, numa análise lúcida e bem argumentada da finitude, tanto no plano das atividades teóricas, quanto no das atividades práticas (arte, religião, vida ética e política). Neste sentido, valorizam-se ainda, com algumas restrições, as análises fenomenológicas de Hegel. Não há grandes problemas na aceitação da antropologia hegeliana. Ao contrário, a monumentalidade

do sistema, que pretende ser o pensamento total da Totalidade, a exposição da vida do Absoluto, isto é, a ontologia hegeliana, assusta e desperta todas as críticas de pretensão e delírio, dirigidas contra ele

De fato, tudo depende da interpretação da *Aufhebung* (suprassunção). No âmbito da Fenomenologia, a reconciliação da consciência-de-si consigo mesma, a partir da suprassunção da sua cisão interna na figura da consciência infeliz, não consiste no apaziguamento da dor ou da angústia da finitude, nem na eliminação do caráter dramático da existência, mas na captação pelo pensamento, do sentido profundo da finitude e do drama da existência, na sua conexão inevitável com a vida do Absoluto. Por isso, nem a Arte, nem a Religião, nem a Filosofia são anestésicos, visando um tranqüilo e apático niilismo. O sentido profundo da reconciliação é bem sugerida pela famosa afirmação de Hegel:

“Reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento presente e contemplá-la com regozijo, eis a visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade, o que procura a filosofia daqueles que sentiram alguma vez a necessidade interior de conceber e de conservar a liberdade subjetiva no que é substancial, de a não abandonar ao contingente e particular, de a situar no que é em si e para si.”<sup>12</sup>

## Notas

- <sup>1</sup> D’HONDT, Jacques. *Hegel*. Paris, PUF, 1967, p. 3.
- <sup>2</sup> HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. 2ª ed. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- <sup>3</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, FEC, 1973. p.126.
- <sup>4</sup> HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona, ed. Península, 1974, p. 172 ss.
- <sup>5</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, p. 127-128.

- <sup>6</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, p. 128.
- <sup>7</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, p.128.
- <sup>8</sup> Cf. HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, p. 133.
- <sup>9</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, p. 134.
- <sup>10</sup> MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo, Loyola, 1985. p. 73.
- <sup>11</sup> HEGEL. *Fenomenología del espíritu*, p. 136.
- <sup>12</sup> G. W. F. HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1976, 15p.