

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALINE EDUARDO MACHADO

**SOBRE A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA INFELIZ NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

VITORIA

2013

ALINE EDUARDO MACHADO

**SOBRE A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA INFELIZ NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Edebrando Cavaliéri

VITORIA

2013

ALINE EDUARDO MACHADO

**SOBRE A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA INFELIZ NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, na área de concentração de Filosofia da Religião.

Aprovada em _____ de _____ de _____

Prof. Dr. Edebrando Cavalieri

Universidade Federal do Espírito Santo - UFES

Orientador

Prof. Dr. José Pedro Luchi

Universidade Federal do Espírito Santo - UFES

(Membro interno)

Prof. Dr. Aloísio Krohling

Faculdade de Direito de Vitória – FDV

(Membro externo)

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Machado, Aline Eduardo, 1986-

M149s Sobre a atividade da consciência infeliz na Fenomenologia do
Espírito de Hegel / Aline Eduardo Machado. – 2013.

160 f.

Orientador: Edebrande Cavalieri.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Religião. 2. Autoconsciência. 3. Consciência infeliz. I.
Cavalieri, Edebrande. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

RESUMO

Realizamos uma análise da atividade da Consciência Infeliz (*unglückliches Bewusstsein*), tal como foi exposta por G.W.F. Hegel em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), de 1807. A Consciência Infeliz é uma denominação hegeliana referente a uma consciência religiosa que se cinde em duas; um destes seus lados, ela aliena de si e tem por sua essência que reside no além, o Imutável; ao outro lado, ela mesma, assevera como o Mutável, inessente, residente no aquém. Toda a sua atividade resume-se a unir isto que ela põe como o infinitamente desunido, a saber, ela e sua essência, pois a consciência ainda não é ciente de que esta essência absoluta que ela opôs a si mesma nada mais é do que ela mesma. Isto resulta num tender singular para seu objeto Universal absoluto e ao mesmo tempo não querer maculá-lo com esta sua singularidade; numa atividade que deve absolutamente ser e não-ser, busca de algo que não pode nem deve ser buscado. Enquanto herdeira do pensamento estóico e cético, a Consciência Infeliz aparece como consciência contraditória, curvada sobre si mesma e sempre dolorida, que além de efetivar um movimento de negação para com o mundo do aquém e tudo o que lhe diz respeito, busca se libertar da dor que é ser portadora desta contraditoriedade que surge justamente daquela sua atitude negativa. A fim de que possamos fundamentar esta atitude Infeliz, realizamos em nosso primeiro capítulo uma investigação acerca de suas características peculiares nas esferas anteriores ao seu aparecimento, a saber, a esfera do Entendimento (*Verstand*), a dialética do Senhor e do Escravo e do Estoicismo e Ceticismo. No segundo capítulo, discorreremos acerca do conceito e da atividade da Consciência Infeliz, bem como procuramos investigar a necessidade de sua superação a partir de uma análise de sua suprassunção no momento da Razão (*Vernunft*). Por fim, em nosso terceiro e último capítulo, procuramos refletir sobre em que medida se poderia afirmar que as consciências contemporâneas continuam agindo de maneira infeliz, e para tanto, nos apoiamos em breves leituras de S. Freud, pensador do “mal-estar” moderno e Z. Bauman, pensador do “mal-estar” contemporâneo.

Palavras-chave: Consciência Infeliz. Atividade. Consciência-de-si. Religião.

ABSTRACT

We carried out an analysis of the *Unhappy Consciousness* (*unglückliches Bewusstsein*), such expounded by G.W.F.Hegel in his 1807 publication *Phenomenology of Spirit* (*Phänomenologie des Geistes*). *Unhappy consciousness* is a Hegelian term referring to religious consciousness that is divided into two: on one of its halves, it is alienated from itself, and its essence — the immutable — dwells beyond; the other half, itself, is asserted by the mutable, the “un-essence”, which dwells here. All its activity is summarized into uniting what is proposed as infinitely disunited to knowledge, and consciousness to its essence; because consciousness is not yet aware that this absolute essence it opposed to itself is nothing but itself. This results in a single trend towards the absolute universal object which, at the same time, does not aim at maculating it with its singularity; in an activity that should absolutely be and not to be, it searches for something that neither can nor should be sought. As heir of stoic and skeptical thought, unhappy consciousness appears as contradictory consciousness, bending over itself and constantly sore, which besides realizing a movement of denial towards the world of here and all it concerns, it seeks to get rid of the pain inherent to this inconsistency that emerges exactly from its negative attitude. In order to provide grounds for this unhappy attitude, our first chapter of investigations is carried out on peculiar characteristics of spheres prior to its rise, i.e. sphere of Understanding (*Verstand*), Master-Slave dialectic and Stoicism and Skepticism dialectic. In the second chapter, we discuss the concept and activity of unhappy consciousness, and also investigate the need of overcoming it based on analyses of its suppression at the moment of Reason (*Vernunft*). Finally, in our third chapter, we seek to reflect on to what extent it would be possible to say that contemporary consciousness continues to operate in an unhappy way. For this purpose, we find basis on short readings of S. Freud — the modern “illness” thinker, and Z. Bauman — contemporary “illness” thinker.

Keywords: Unhappy Consciousness. Activity. Self-consciousness. Religion.

A meus queridos pais, Marina e José Carlos
e minha querida irmã, Elaine.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores da Faculdade Católica Salesiana do Espírito Santo, especialmente ao professor Dr. Antônio Donizetti Sgarbi, excelente orientador, mestre e amigo. Por meio de seus incentivos e lições pude iniciar minha jornada no pensamento filosófico em geral e, principalmente, no pensamento hegeliano.

Às amigas de todas as horas, Jaquelina Vicente, Lhyllia Silva Aguiar, Claudiana Campanharo, Biatriz Leal da Silva e Elisângela Alvarenga d Souza, por terem ouvido pacientemente minhas lamúrias nos momentos difíceis deste percurso, mas também por estarem presentes nos momentos de iluminação e compartilhamento de idéias que tanto ajudaram a alcançar minha meta.

Ao professor Dr. Edebrando Cavaleri, meu orientador, pela disponibilidade, confiança e paciência nesta incrível jornada de amadurecimento intelectual que considero ser a confecção desta dissertação.

Aos professores doutores José Pedro Luchi, Antônio Vidal Nunes e Aloísio Krohling, por terem participado da banca tanto de qualificação quanto de defesa e por seus muito bem-vindos comentários, críticas e sugestões de aprimoramento da presente dissertação.

A CAPES pelo apoio financeiro à pesquisa.

Até quando me esquecerás, Iahweh? Para sempre?

Até quando esconderás de mim a tua face?

Até quando terei sofrimento dentro de mim
e tristeza no coração, dia e noite?

Até quando triunfará meu adversário?

Atenta, Iahweh meu Deus! Responde-me!

Ilumina meus olhos,

para que eu não adormeça na morte.

Que meu inimigo não diga: “Venci-o”,

E meus adversários não exultem ao me fazer tropeçar.

Quanto a mim, eu confio no teu amor!

Meu coração exulte com a tua salvação.

Cantarei a Iahwehpelo que me fez,

Tocarei ao nome de Iahweh, o Altíssimo!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1A FUNDAMENTAÇÃO DA CONSCIÊNCIA INFELIZ	18
1.1 O ESTABELECIMENTO DO MUNDO SUPRA-SENSÍVEL E DA INFINITUDE NA FIGURA DO ENTENDIMENTO.....	25
1.1.1 A descoberta do mundo supra-sensível	25
1.1.2 O explicar, a descoberta da Infinitude e a passagem do Entendimento à Consciência-de-si	34
1.2 O AGIR AUTOCONSCIENTE: A BUSCA PELA SATISFAÇÃO DO DESEJO	47
1.2.1 O trabalho escravo como chave para a liberdade	55
1.2.2 O agir negativo do Estoicismo e a auto-contradição do Ceticismo	63
2 A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA INFELIZ	73
2.1 O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA INFELIZ	73
2.2 A ATIVIDADE DA PURA CONSCIÊNCIA	85
2.3 A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA DESEJOSA E TRABALHADORA	97
2.4 A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA INDEPENDENTE EM SEU QUERER E AGIR	107
2.5 A SUPRASSUNÇÃO DA CONSCIÊNCIA INFELIZ: PASSAGEM À CONSCIÊNCIA E ATIVIDADE RACIONAL	113
3 REFLEXÕES SOBRE UMA POSSÍVEL ATUALIDADE DA CONSCIÊNCIA INFELIZ	118
3.1 BREVES APONTAMENTOS SOBRE O PROBLEMA DAS ALUSÕES HISTÓRICAS DA CONSCIÊNCIA INFELIZ	123

3.2 UMA ANÁLISE SOBRE A INFELICIDADE NA MODERNIDADE: FREUD E “O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO”	128
3.2.1 A consciência e a atividade autocontraditória na luta entre Ego e superego	128
3.2.2 A religião como busca da supressão da infelicidade	135
3.3 UMA ANÁLISE CONTEMPORÂNEA SOBRE A INFELICIDADE: Z. BAUMAN E “O MAL-ESTAR DA PÓS-MODERNIDADE”	139
3.3.1 Fragmentação, cisão e subjetivismo atual: aproximações sociológicas	139
3.3.2 A religião da Consciência Infeliz atual	146
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
5 REFERÊNCIAS	159

INTRODUÇÃO

Entre os anos de 1793 e 1796, sob a influência da Revolução Francesa, dos pensadores do Romantismo¹ e dos maiores nomes do Idealismo Alemão, a saber, Kant, Fichte e Schelling, Hegel escreve um conjunto de textos que não foram editados durante sua vida e que, depois de descobertos, foram chamados de *Escritos teológicos de juventude*². Nestes escritos, o filósofo faz reflexões sobre alguns dos temas que o preocupariam desde este conturbado momento de sua vida até seus últimos escritos, a saber, moralidade (*Sittlichkeit*), Política, Liberdade (*Freiheit*) e Religião. Entretanto, recém saído do seminário, o jovem Hegel ainda não lia estes conceitos munido de uma compreensão propriamente filosófica, mas de uma compreensão teológica e histórica.

Mediante estas reflexões, o filósofo já formulava o conceito de liberdade: o indivíduo livre é aquele que é um com o todo do qual faz parte, com o Estado; assim como já concebia que este Universal concreto não é aquele que exclui de si suas partes como outro de si, mas aquele que as contém de modo que não se dissolva absolutamente nelas. A individualidade é o vir-a-ser do Universal que somente é na participação deste Universal; e o Universal apenas possui ser na medida em que vem-a-ser no indivíduo. Nesta união plena não há limitação de *conteúdo*, apesar de, *formalmente*, o indivíduo e o Universal limitarem-se reciprocamente. Finitude e infinitude são, portanto, um só na medida em que são diferentes. Como liberdade supõe felicidade, o indivíduo em harmonia com o todo é, além de livre, feliz. O indivíduo isolado é, portanto, somente uma abstração sem vida, heterônoma e infeliz, assim como o Universal que não admite em si este aspecto singular é o ser que se confunde com o nada abstrato, a vida morta.

Entretanto, na Alemanha fragmentada e economicamente retardada da época de Hegel, nada mais destoava da realidade vigente do que aquele ideal de liberdade e felicidade; a realidade de seu povo somente indicava sua infelicidade. Restava apenas, no dizer de Garaudy (1962, p. 12, tradução nossa), “[...] o desespero que engendra o caos, onde o indivíduo não encontra, na

¹ Dentre outros citamos Schiller, Goethe, Schleiermacher e Hölderlin.

² Publicados por Nohl, em 1907.

realidade, nada de universal ao que se apegar e se sacrificar para dar sentido à sua vida”³; não havia ali algo que os filósofos poderiam identificar como “comunidade”, mas apenas um recolhimento egoísta do indivíduo sobre sua propriedade privada ou sobre um sonho impotente. Os primeiros trabalhos de Hegel não versavam, portanto, sobre nada além desta angústia que o filósofo vivia e ao que era sensível. Hegel juntava-se, então, a seus amigos filósofos para pensar esta fragmentação e o mal que fazia ao seu povo. É nesta época conturbada e preocupante que o filósofo começa a lançar as bases do que veio a chamar de “espírito dos povos” (*Volkgeist*) e “espírito da religião”, temas que posteriormente serão aprofundados e enriquecidos e que, na maturidade de seu pensamento, vão fornecer à sua filosofia um dos pilares de sua originalidade.

O que vem a ser este “espírito dos povos”? Contrariando o pensamento de Schelling, Hegel pensava que a totalidade concreta não podia ser alcançada pela consciência através da intuição artística, mas somente através da vida de um povo; ou melhor, o povo mesmo é este Universal que permanece Uno por meio de sua desagregação nos indivíduos, da mesma forma que os indivíduos somente possuem vida através da pertença a este Universal. Nele, ser e existência são uma unidade da unidade e da diferença, e a realidade semovente, viva, dos costumes e das tradições.

Hegel estava convencido, junto a Schelling, Schiller e Hölderlin, que houvera na história humana um povo que havia alcançado esta liberdade ideal: o grego da antiguidade clássica. Este povo *livre* e, portanto, *feliz*, não conhecia uma individualidade voltada apenas para si própria; a vontade e o ser do indivíduo confundia-se plenamente, em pensamento e de forma efetiva, com a totalidade que lhe fornecia sua substância – a *Polis*; ou seja, o cidadão tinha a plena consciência de que esta totalidade não era nada além dele próprio. Por consequência disto, o que o cidadão *produzia* pertencia ao cidadão, pois seu produto não indicava nada além de sua própria cidadania exteriorizada. Melhor dizendo, este exterior é o Interior que se efetiva.

Para o jovem Hegel, mas também para o Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, o *Volkgeist*, a consciência-de-si de um povo é expressa em sua máxima perfeição por meio de sua Religião. Como se realizava plenamente em sua *Polis*, o grego possuía uma religião de *imanência*; a cidade satisfazia plenamente o indivíduo e o indivíduo via sua cidade como uma extensão de

³ “[...] ledesespoir qu’engendre ce chaos, où l’individu ne trouve, dans la réalité, rien d’universel à quoi se rattacher et se sacrifier pour donner un sens à sa vie”.

si próprio – nada lhe faltava. Mas a religião do homem livre foi destruída, desapareceu; de alguma forma, a ligação perfeita entre indivíduo e Universal foi rompida. Jacques D’hondt (1965, p. 30) identifica o Hegel da juventude como um “fervoroso admirador da Grécia”, que “interroga-se, [...] porque e como desapareceu a sua religião – um culto da beleza – enquanto o Judaísmo e o Cristianismo alcançavam um rápido triunfo”. Parecia-lhe um fato incrível a supressão da religião grega pela cristã. Da “beleza viva” que expressava o espírito do cidadão, a história nos mostra o surgimento do senhor que faz de seu escravo a pessoa abstrata, o súdito que se *alienou*⁴ (*Entfremdung*) do todo e não mais se identificou plenamente com ele. A liberdade ideal foi efetivada e teve seus dias de glória, mas não vingou.

A consciência submissa e infeliz, criada pela destruição da antiga vida grega através do helenismo e que expressa o desequilíbrio entre Todo e parte, espelha esta sua submissão e desequilíbrio em sua religião; esta religião de escravos que recebem seu ser por meio de um *Outro exterior* é, para Hegel, a religião judaico-cristã. Esta religião baseada na fragmentação é religião de indivíduos que, por terem perdido a pertença ao Todo, tornam-se isolados e que direcionam sua atividade mesquinha para um mundo que não é o terreno, deixando-o ao léu. O jovem Hegel não via a religião cristã com bons olhos: do mesmo modo que é desgostoso da situação política de seu povo, desgosta da religião que mantém longos e sólidos laços com esta situação e que por meio dela prolonga sua existência e se alimenta. O Cristianismo lhe aparece como religião do burguês individualista, do escravo que obedece apenas a um Senhor que não é deste mundo; religião de consciências sofridas, que fazem questão de manter-se em seu sofrimento e que, pior, procuram perpetuar este sofrimento.

Por consequência disso, Hegel por vezes associará a causa da cisão entre singular e Universal de seu tempo ao aparecimento da religião cristã, quando contrapõe a religião grega – uma religião subjetiva, religião do povo – à religião judaico-cristã – uma religião objetiva, religião privada. Hegel acolhe com entusiasmo as promessas da Revolução Francesa, que encarava como aquelas que restabeleceriam o modelo de harmonia da cidade grega em seu tempo. Uma reavaliação e substituição da fragmentação política e da religião que dela surge se faz, portanto, necessária. Seria possível um retorno pleno àquela livre e bela organização político-religiosa?

⁴ Para Garaudy (1962, p. 31) foi a partir das reflexões feitas nestes escritos de juventude sobre a harmonia do indivíduo grego com sua *Polis* e sobre a cisão da consciência cristã, que Hegel pôde engendrar duas idéias mestres de seu sistema posterior: a idéia de *totalidade* e a idéia de *alienação*.

Mas ali, a preocupação do jovem Hegel ao analisar tais religiões era, como dissemos, meramente teológica. Será somente anos mais tarde, na *Fenomenologia do Espírito*, que Hegel tratará este tema de forma amadurecida e propriamente filosófica, e chamará a consciência do cidadão grego de *consciência feliz*, em contraposição à consciência do súdito cristão, a *Consciência Infeliz* – a consciência religiosa do *transcendente*. A consciência livre do cidadão não será mais vista como um estágio a se reconquistar, mas como um belo momento necessário do desenvolvimento do Espírito. Como o filósofo expõe na esfera da Razão Ativa (cap. V, B), o reino da eticidade foi encontrado, mas perdido, e a tarefa do espírito agora é procurá-la, repetindo suas formas. A consciência grega será vista como consciência feliz, mas ingênua, e que certamente deve ser negada, pois a sua identificação *imediate* com o todo não é aquela que satisfaz plenamente o Espírito. O sentimento revolucionário que o filósofo nutria na juventude diminuirá, e Hegel estará de certa forma, reabilitando o Cristianismo; chegará à conclusão que o Universal e o indivíduo da Grécia clássica não são plenos, pois ali o aspecto da *singularidade* é negado; àquele Universal falta a dor da interioridade que somente o indivíduo *dilacerado* e afirmado nessa dilaceração é capaz de fornecer. Apenas na Consciência Infeliz cristã instalou-se esta dor.

Na *Fenomenologia*, Hegel mantém a reflexão dos anos anteriores, mas de modo que algumas de suas intuições são ampliadas, enriquecidas e expostas de modo filosófico-sistemático: vai dar à Consciência Infeliz um capítulo próprio no momento da Consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*), intitulado “A verdade da certeza de si mesmo”, e situá-lo entre a exposição do pensamento dos estóicos e cétricos e o momento da Razão. Depois da bela e famosa Dialética do Senhorio e da Escravidão, o filósofo explicita primeiramente a filosofia helênica dos súditos inessentes reduzidos à situação de Escravos - o estóico, seguido do cétrico - e depois o crente infeliz, também inessente, reduzido à submissão a um Deus transcendente. Na *Fenomenologia*, a Consciência Infeliz é a elevação da consciência da finitude à infinitude, a consciência dolorida do homem que perdeu sua essência e quer reencontrá-la, não neste mundo de infortúnios e tristezas, mas no mundo do Além.

O objetivo principal do presente trabalho consiste em esclarecer a **atividade** que esta consciência realiza ao pretender fazer-se uma só com este seu objeto absoluto, sem pôr de lado a explicitação de seu **fundamento**, de sua **necessidade** e de seu **resultado**, e também sua relevância na obra como um todo. Que tipo de falta esta consciência reconhece em si mesma, que a leva a se remeter a um Outro transcendente absoluto? No que consiste a infelicidade deste agir? Quais são suas características? Qual o lugar deste agir no todo da *Fenomenologia*?

Entretanto, restringimos nossos estudos sobre a atividade da Consciência Infeliz apenas ao âmbito do capítulo IV, intitulado “Verdade e certeza de si mesmo”, da *Fenomenologia do Espírito*, apesar de sabermos que o tema se desdobra por toda a obra (principalmente nos capítulos referentes à “luta da fé contra o Iluminismo” e à *Offenbare Religion*, a Religião Manifesta) e de termos sentido uma grande necessidade de nos reportarmos várias vezes aos escritos de juventude, para que deles recuperássemos as primeiras reflexões sobre tal consciência. Os textos de juventude que mais interessaram à nossa análise da problemática da Consciência Infeliz foram *A vida de Jesus* (1975) e *O espírito do Cristianismo e o seu destino* (1799), e nos servimos amplamente das idéias que o próprio Hegel, em obras posteriores, diz prover destes escritos e dos estudos de importantes comentadores, tais como A. Kojève, J. Hyppolite e J. Wahl.

Dividimos o presente trabalho em três capítulos: ao refletirmos sobre as características da Consciência Infeliz, identificamos que elas não possuem seu fundamento em sua esfera própria, mas decorrem do movimento dialético de figuras anteriores. Delas, podemos retirar conceitos que influenciarão uma posterior reflexão sobre a infelicidade, tais como “má-infinitude”, “representação”, bem como a origem de sua ânsia por um Deus pessoal e supra-terreno. Assim, no primeiro capítulo procuramos apontar o modo como estas características têm sua origem e desenvolvimento para enfim desembocar na infelicidade da consciência.

O segundo capítulo, ponto central do presente trabalho, tratará do conceito e da atividade da Consciência Infeliz, a fim de que fique claro o percurso que ela realiza ao se desenvolver. A Consciência Infeliz é a consciência-de-si que saiu perdendo quando da luta de vida e morte e terminou por ficar presa na esfera da consciência e fazendo de seu Outro (que no fim das contas é ela mesma) a consciência-de-si essente. Depois de enclausurar-se em si, cai nas redes da autocontradição cética e encontra na afirmação do Deus transcendente judaico-cristão uma saída. Mas a afirmação deste outro Ser não a torna feliz; longo e sofrido é o caminho que ela empreende a fim de alcançá-lo. Desta forma, seguimos aproximadamente o mesmo plano proposto por Hegel nas primeiras partes de sua *Fenomenologia*: começamos nossa excursão pela figura do Entendimento (*Verstand*), seguimos pela dialética do Senhor e do Escravo e pelas consciências estóica e cética, desembocando na Consciência Infeliz e na sua suprassunção no momento da Razão. Porém, como buscamos, nesta caminhada, permanecer fieis ao tema proposto pela presente dissertação, pomos em relevo certas características destas figuras, que não devem ser, de forma alguma, encaradas como representantes únicas da totalidade do pensamento hegeliano.

No terceiro capítulo realizamos uma reflexão sobre a Consciência Infeliz de nossa atualidade. Nesta época de incertezas e falta de sentido, em que surge o crescimento quase alucinante de novos movimentos religiosos, perguntamo-nos sobre a possibilidade de indicarmos a religião como “fuga do mundo” que resulta do fechamento do indivíduo em si mesmo. A grande credibilidade que se dá a ela, atualmente, não é fruto de consciências se encontrando desesperadas e solitárias, depois que perceberam que as promessas de bem-estar e felicidade não foram realizadas pela Modernidade? Não nos encontramos enquanto consciências “desvairadas”? Em suma, podemos afirmar que as características peculiares da consciência e atividade infeliz persistem em nossa época? Se a resposta for positiva, em que medida elas persistem? Sabemos, entretanto, que nossa realidade ultrapassou aquelas descritas por Hegel e que suas previsões, tais como expostas na *Fenomenologia*, não foram efetivadas. Para que pudéssemos realizar tal reflexão distanciamos-nos, portanto, um pouco das reflexões hegelianas e aproximamo-nos de duas grandes obras nossas contemporâneas, a saber, “O mal-estar na Civilização” de S. Freud e “O mal-estar da pós-modernidade”, do sociólogo Z. Bauman; e assim, encaminhamo-nos para as considerações finais.

1 A FUNDAMENTAÇÃO DA CONSCIÊNCIA INFELIZ

A *Fenomenologia do Espírito* foi dividida de um modo peculiar; é composta por oito capítulos e por cinco “momentos do Espírito”, sendo que cada um destes momentos são subdivididos em “figuras” que nem sempre se seguem logicamente ou mesmo historicamente. Cada figura e momento apresentam a verdade de forma completa, mas de forma que uma sua característica se apresente como predominante, anunciando, assim, a que figura certamente ela pertence.

Ao escrevê-la, Hegel (2007, p. 40, grifo do autor) pretendeu apresentar “[...] o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*”. O filósofo expõe o caminho dialético da consciência universal e de todos os tempos, sua experiência rumo ao Saber Absoluto. O que a *Fenomenologia* quer demonstrar é que o conteúdo do objeto é a própria consciência, que na medida em que o opõe a si mesma neste seu Outro apenas retorna a si, porque é o movimento dialético, “[...] esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e retorna a si” (HEGEL, 2007, p. 65). A consciência é o meio em que os diferentes subsistem e se dissolvem, em que a unidade da unidade e da diferença *são*.

O modo como Hegel expõe seu pensamento é o que faz da *Fenomenologia* uma obra única na história da Filosofia: ao mesmo tempo em que se apresenta como uma fenomenologia (no sentido husserliano) é ontologia (no sentido clássico). Nela, o filósofo descreve o modo como o mundo aparece para esta consciência que age, sem intervir nesta apreensão (o que indica estas idéias no texto é o “para-ela”) e faz com que o leitor, que tal como ele, se põe fora desta ação, veja a necessidade e o resultado desta ação (o “para-nós”); e ao mesmo tempo o modo como o Ser se constitui e se revela nesta ação e constituição da consciência. Isto é possível porque a consciência é a manifestação deste ser; portanto, é este Ser; e o Ser é a substância da consciência e, portanto, vem a ser esta consciência. Ser e Existência não são, para Hegel, lados de duas moedas diferentes, mas lados da mesma moeda. O saber absoluto, o máximo que a consciência pode atingir em seu saber de si mesma, é atingido quando a consciência é saber conceitual desta união de ser e vir-a-ser.

Primeiramente, a consciência possui um horror ao mediado, e pretende afirmar apenas o imediato, aquilo que *é*. Mas como diz o próprio Hegel (2007, p. 36) “[...] esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto”. Hegel transfere o fenômeno, que Kant havia posto fora da Coisa-em-si e fora da consciência cognoscente, para dentro da consciência; mas isso somente foi possível porque o filósofo expõe o verdadeiro como *sujeito*, não como *substância*.

Contudo ao mesmo tempo, algo somente *é* ao diferenciar-se de si. Mostrar a identificação plena da consciência com seu objeto *é*, portanto, a finalidade última da *Fenomenologia*, mas de forma que também este momento de sua *alienação* seja demonstrado como um necessário. Na medida em que a consciência cognoscente constrói seu saber acerca do fenômeno, que para ela primeiramente *é* Outro de si, o que na verdade ela executa *é* o desvendamento de si mesma. Mas este desvendamento de si por meio de um Outro não *é* para ela; lhe ocorre “por detrás das costas” ou seja, a consciência não sabe que ao se referir ao outro, se refere a si. Este outro absoluto lhe aparece como o mais verdadeiro e enquanto afirma absolutamente este Outro, nega-se a si mesma. Desfazer-se desta alienação requer uma profunda riqueza de espírito, que a consciência apenas obtém ao demorar-se nesta alienação. Por isso, o caminho que Hegel traça desde o tipo de conhecimento mais raso ao conhecimento absoluto se mostrará longo e difícil.

Enquanto a consciência caminha, aquele seu “Outro” assume várias faces: ora *é* o Ser, ora *é* a coisa – pois não *é* apenas em si mesmo que o homem apresenta a alternância entre si mesmo e seu Outro; também as coisas exteriores comportam em si a cisão, que as separa entre o Ser e o ente, o supra-sensível e o aquém - e o homem se põe no lado do sensível, do ente. Porém, num determinado momento este “Outro” da consciência *é* preciosamente significativo para nós: quando o objeto da Consciência-de-si *é* sua essência absoluta, uma outra Consciência-de-si que vem a ser chamada *Deus*. Ora, para Hegel, a consciência para a qual seu Tu *é* Deus, *é* propriamente a consciência religiosa; e quando o Deus *é* o infinitamente transcendente, sua essência absoluta que a consciência alienou de si mesma, mas não o reconhece enquanto uma alienação sua, esta consciência religiosa *é* uma Consciência Infeliz. No esforço de elucidar a atividade Infeliz, constatamos que Hegel localizou sua origem e fundamento no aspecto inativo das figuras da Consciência e no aspecto inativo e ao mesmo tempo ativo das figuras do Estoicismo e do Ceticismo.

A leitura das figuras da Certeza Sensível e da Percepção nos conduz ao resultado de que, no campo do *para-si*, elas se mostraram totalmente *inativas*, pois em sua experiência acreditam deixar o objeto tal como é e procuram retirar qualquer resquício de subjetividade que possa afetá-lo, bem como se mostraram *passivas*, pois se põem no lugar de *receptoras* do objeto tal como supostamente ele é sem a interferência da subjetividade.

Porém, no Entendimento - figura da consciência que descobre o mundo supra-sensível e aquilo que Hegel chamou *Infinitude* - constatamos o início do movimento da consciência que deixa a inércia do Espírito, para passar a realizar suas experiências sendo consciente de si mesma como *sujeito* da relação do conhecimento e, por fim, encontrar-se a si mesma de modo pleno em seu objeto. Contudo, será apenas no desenvolvimento dialético das figuras da Consciência-de-si que Hegel fará entrar em cena o modo *efetivo* destes elementos da inatividade e da atividade, por meio da dialética do desejo e do Senhor e do Escravo, dialéticas estas que percorrem as figuras do Estoicismo e do Ceticismo e desembocam no objeto da presente pesquisa - a figura da Consciência Infeliz. No movimento desta última e perfeita figura da Consciência-de-si, veremos o Espírito tentando desfazer-se de sua inatividade, para que reste apenas a atividade.

Outro elemento tão ou mais importante quanto a peculiaridade de sua forma de conhecimento, é o fato de o Entendimento apresentar a primeira forma de religião da *Fenomenologia*. Isto se dá porque o Entendimento, assim como a Consciência Infeliz, apresenta “a *religião* como *consciência da essência absoluta* em geral – mas só do *ponto de vista da consciência* que é consciente da essência absoluta” (HEGEL, 2007, p. 458), ou seja, o objeto tanto de um quanto de outra é o Eu absoluto, a totalidade do Eu que ainda não retornou a seu verdadeiro lugar, ao Eu mesmo. A totalidade absoluta que se mostrará como objeto do Entendimento é o próprio Entendimento mostrando-se a si mesmo como totalidade.

A famosa dialética do Senhor e do Escravo nos apresenta o que poderíamos chamar de “esqueleto” da Consciência-de-si. Com efeito, toda esta esfera se resume à atividade rumo à satisfação do *desejo* por meio do *reconhecimento*. Ali, Hegel vai mostrar o percurso que o Escravo apresenta a fim de se livrar da escravidão, que no fim das contas consiste no não-reconhecimento em sua dignidade de consciência-de-si. O Escravo força o Senhor a reconhecê-lo como outra consciência-de-si e nisso força-o a adquirir o verdadeiro Senhorio. A consciência religiosa Infeliz – que se seguirá à consciência escrava do estóico e do cético - se

mostrará como o Escravo cujo Senhor foi posto no mais longínquo Além e que é reconhecido como consciência-de-si *essente*. Toda a sua dialética será mostrada como o percurso que o Escravo fará rumo à sua liberdade, “mostrando” ao Senhor a verdade.

Façamos uma breve elucidação acerca da inatividade da *sinnliche Gewissheit* da *Wahrnehmung*, bem como do modo como estão constituídos os seus objetos. É como pobreza e abstração, que Hegel nos apresenta o Espírito em sua caminhada inicial rumo à verdade de si mesmo. Ambas as figuras do Espírito se apresentam como filosofias das coisas exteriores. A consciência encontra, enquanto Certeza Sensível, seu ser-para-si como outro Em-si que se contrapõe a ela; é a primeira forma de saber e por isso a mais elementar, ingênua, imediata e pobre. Por ser um saber imediato, “o pensamento em sua carência-de-determinação” (HEGEL, 1995, p. 176), seu objeto é também o mais imediato: o próprio ser.

Depois que Hegel nos apresenta o modo de ação peculiar da Certeza Sensível como o “visar”, apresenta a ação da Percepção como o “suprassumir” (*Aufheben*⁵). Suprassumir significa “ao mesmo tempo um negar e um conservar” (HEGEL, 2007, p. 96) e a própria Certeza Sensível enquanto tal é um elemento suprassumido, ou seja, negado e conservado pela Percepção. Porém, enquanto o objeto da Certeza Sensível é o imediato simples ou aquilo que simplesmente *é*, o objeto da Percepção é a *coisa*⁶ (*Ding*) constituída por muitas “propriedades”, uma totalidade que engloba as particularidades que são para-si na medida em que são em-si neste todo que é sua substância. Porém, a Percepção é “sempre algo singular e transitório”; e “[...] o conhecer não permanece aí, mas busca, no universal percebido, o universal e o permanente” (HEGEL, 2005, p. 105) e como tal, deve dar lugar a uma figura mais elaborada e que atinja toda a real riqueza do objeto.

A atividade deste saber imediato consiste em *pôr* seu objeto e, por isso, *opô-lo* a si. Esta posição e oposição implicam no seguinte: porque é o *posto*, o objeto aparece como Outro, e porque é o *oposto*, este Outro está *contra*, *defronte* a consciência e lhe aparece como o essencial. Posicionar o objeto como essencialidade significa tê-lo como fim e mover-se rumo

⁵ Tal como os tradutores da *Fenomenologia do Espírito* e da *Pequena Lógica*, utilizaremos o termo *suprassunção* como o equivalente à tradução da palavra alemã de dupla significação *aufheben*, que significa o mesmo que ab-rogar (*Hinwegräumen*) ou negar (*Negieren*), e conservar (*Aufbewahren*). Hegel considera a ambiguidade de certas palavras alemãs como própria do espírito especulativo da língua, “que vai além do simples *ou-ou* do Entendimento” (2005B, p. 194-198).

⁶ A língua alemã possui duas palavras, com sentidos diferentes, para designar o que em português chamamos “coisa”: *Ding* e *Sache*. Hegel utiliza as palavras “coisa” (*Ding*) e “Coisa” (*Sache*), ambas com sentidos diferentes e explora o sentido da “coisa” na experiência da Percepção e o sentido da “Coisa” ou “Coisa mesma” (*Selbst Sache*) primeiramente na experiência do Entendimento (Cap. III) e depois durante a experiência da Razão (Cap. V).

a ele, ou seja, *naatitude de negar a consciência sempre põe para si um além*. A experiência da Consciência, bem como de todas as figuras e momentos da *Fenomenologia*, demonstrará que por causa da necessidade de movimento, a consciência põe o objeto como *puro e essencial* e é apenas porque o objeto é o puramente Outro oposto a ela, que a consciência pode mover-se.

A passividade das figuras da Consciência se exprime como uma “atitude cognitiva em relação ao mundo” (KOJÈVE, 2002, p. 47), uma receptividade: porque opõem a si o objeto, buscam apenas *captá-lo* em sua totalidade e verdade. Pressupõem uma diferença entre quem conhece e o objeto, e seu movimento “tal como é na experiência, é [...] um acontecer” (HEGEL, 2007, p. 131), ou seja, o movimento alienado do Em-si da consciência aparece para ela como totalmente diferente dela e, enquanto se apresentar como este objeto alienado, ela sempre o encontrará. A consciência se “encontra” frente ao objeto e este seu objeto também lhe aparecerá como um “encontrado”, um “achado” - como um ser jogado à sua frente e que simplesmente está aí, tal como está.

A incapacidade de ver sua própria atividade em seu produto, resulta numa ação meramente interior, que ainda não saiu de seu ser e constituiu-se como uma verdadeira ação; ou, se quisermos, resulta na *inatividade* da consciência. Melhor dizendo, o objeto lhe aparece como exterior; mas a consciência ainda não descobriu nele a *sua* exterioridade: a diferenciação e a unidade de particular e Universal no objeto aparecem, para a consciência, como ser-aí da natureza separado dela.

Pondo-se a si mesma como observação inessencial do essencial a consciência vai de encontro à verdade do objeto; mas este seu modo de pôr-se a si mesma é o motor de sua própria inatividade. Para Hegel (2007, p. 227, grifo do autor) as figuras da consciência *abstraem*, ou seja, efetuam um desligamento, um recorte na totalidade do objeto; abstrair é o ato de

pôr [...] a transformação de algo, que é em si concreto, nessa forma da simplicidade – ou porque *se põe de lado* uma parte do multiforme que está presente no concreto (mediante o que se chama “analisar”) e se destaca somente *um* desses multiformes, ou porque, com a exclusão de sua diversidade, as determinidades multiformes se *concentram em uma só*.

No lado do objeto, a consciência abstrai quando se fixa em apenas *um* de seus aspectos, separando assim as partes do todo (o concreto); e toma este elemento recortado como a expressão do verdadeiro. Equivaleria o mesmo dizer que a abstração separa a forma de seu

conteúdo. No lado da sua forma de conhecer, o Entendimento efetua um recorte quando por um lado fixa o objeto como o Outro essencial e, por outro lado, fixa a si mesma como o Inessencial, abstraindo, assim, os dois elementos de sua relação recíproca. Portanto, abstração do objeto e da relação de conhecimento para com este objeto são efetivados ao mesmo tempo pela consciência.

Contudo, na terceira e última figura da Consciência, o limiar entre o momento da Consciência e da Consciência-de-si, Hegel nos apresenta o Entendimento como uma figura que começa a deixar a inatividade rumo à atividade. O Entendimento apresenta em si aquele elemento da passividade e é também atitude de contemplar a natureza e de fazer de seu outro uma mera coisa. *Pôs-se* como passividade para que seu objeto fosse mostrado em toda a sua pureza. Ele também *pressupõe* que não exista relação entre seu saber e o objeto. Com efeito, nós que o observamos estamos certos de que é a consciência quem age, mas tem este seu agir alienado no objeto; mas, para a consciência mesma, este seu movimento é movimento do objeto.

Porém, o Entendimento realiza a suprassunção das figuras anteriores e, por isso, está além delas e é sua verdade e realização. Se a Percepção é a suprassunção da Certeza Sensível, o Entendimento se apresentará como suprassunção da Percepção, ou *suprassunção da suprassunção*, movimento que Hegel chamará *explicação*. O ato de explicar já não é atividade passiva, mas ativa; nela, a consciência não se põe mais como *predicado*, mas como *sujeito*. Vejamos como o Entendimento realiza sua experiência.

O objeto do Entendimento é, inicialmente, o *Universal incondicionado* apresentado no término da experiência da Percepção, ou seja, a verdade da dissolução imediata das particularidades do objeto em sua universalidade, e, da mesma forma, da quebra imediata do Universal em seus particulares, a “suprassunção da suprassunção” ou a Unidade da diferença que ao mesmo tempo não é diferença nem unidade, mas ambas e ao mesmo tempo nenhuma. Constitui-se de 1) particularidades (matérias independentes) que são cada uma para si e que possuem seu ser a partir de sua relação com o meio e com os outros aspectos da coisa (o aspecto da dependência); e 2) do meio que possibilita a subsistência dessas particularidades. É “a unidade do ser-para-si e do ser-para-outro, ou a oposição absoluta” (HEGEL, 2007, p. 109), não a unidade da diferença, mas a *unidade da unidade e da diferença*, o Ser-suprassumido; é o fundamento desta separação e união incessante que se dá na coisa.

Já na esfera da Certeza Sensível e da Percepção, Hegel nos mostra a coisa como tríade, mas é na esfera do Entendimento que essa tríade será compreendida ao mesmo tempo como Una,

bem como o modo como esta união se dá sem o prejuízo de sua desunião e vice-versa, o modo como a desunião dos elementos se dá sem o prejuízo de sua união. Tudo isto de modo que, enquanto fundamento, este Universal condicionado não se encontre no exterior desta separação e união, mas de modo que seja o que é apenas nesta separação e união, do mesmo modo que os particulares apenas são o que são em sua concordância com o meio. O objeto do Entendimento não é, portanto, apenas a *Ding*, mas sua *causa*, ou melhor, a reflexão da coisa sobre si mesma, ou o que dá no mesmo, a reflexão da consciência percipiente sobre si mesma, o Entendimento mesmo.

Durante o percurso da consciência, este Universal Incondicionado será enriquecido, virá à tona como mundo supra-sensível e terminará seu ciclo como Infinitude. O Entendimento se mostrará como a consciência que descobre o verdadeiro englobante (apesar de ainda objetivo), aquele que tudo contém em-si inclusive a própria consciência. O objeto do Entendimento já é, portanto, Deus, mas um Deus tratado como coisa, como um objeto a ser “contemplado” e apreendido.

Podemos notar, ainda, que a experiência do Entendimento apresenta três elementos fundamentais para a posterior compreensão da dialética da Consciência Infeliz, que são: 1) é como Entendimento que, pela primeira vez na *Fenomenologia*, a consciência se reporta a um outro mundo além do sensível; como já dissemos, o Entendimento é uma figura religiosa. Este outro mundo é a negação do mundo aquém, e vemos a partir disso o papel essencial do aspecto do *negativo* na filosofia hegeliana; 2) ao descobrir o elemento da Infinitude, o Outro da consciência atinge o patamar de não-Outro; a relação da consciência para com a coisa se transmuda e aperfeiçoa numa relação em que a consciência sabe que as diferenças não são nenhuma. É o Entendimento se reconhecendo em seu próprio objeto e, por isso, alcançando o patamar da Consciência-de-si e 3) A consciência é, a partir da figura do Entendimento, atividade e ao mesmo tempo não-atividade e, por isso, *atividade cindida e contraditória*.

Não podemos afirmar que estes elementos ocorrem um após o outro no tempo, como se fossem causa e efeito uns dos outros. O Entendimento pode ser consciência da Infinitude do objeto quando ele já é em-si Infinitude; e porque já é em-si mesmo consciência cindida, que pode encontrar a cisão em seu objeto. A causa da mudança do objeto deveria ser apontada, portanto, na consciência, não no objeto, mas a causa da mudança do ponto de vista da consciência deveria ser apontada, ao mesmo tempo, no objeto. Quando a consciência encontra

um ponto de transmutação em seu objeto é porque já se transmudou em si mesma, e transmuda-se em si mesma quando o objeto fez o mesmo.

Esta figura é, para si, singularidade frente a um Universal que se faz singularidade no momento em que permanece Universal; isto quer dizer que ela é consciência da Infinitude: o Espírito é *para-ela*. A Infinitude é objeto para ela, o que quer dizer que está defronte a ela, no exterior. Mas ao descobri-la, ele é também conceito, ou seja, ele já é *em-si* Espírito. No movimento da Consciência-de-si, a consciência fará esta experiência como em-si: se identificará a si em seu objeto e será movimento de suprasumir a objetividade do Conceito. O Conceito abarcará o objeto e a consciência. Por meio do desejo, a consciência descobrirá que ela e o outro são um só e que se movem um em direção ao outro para que sejam reconhecidos – é somente por meio do reconhecimento que ela pode alcançar sua verdade.

Mas ao procurar por reconhecimento, sua consciência não deve mais se dirigir a uma coisa, mas precisa que seu outro seja uma outra consciência-de-si. Esta outra consciência-de-si é a divindade, de quem ela reconhece sua dependência e não-liberdade. Deus é o outro que a humanidade não encontra na natureza.

1.1 O ESTABELECIMENTO DO MUNDO SUPRA-SENSÍVEL E DA INFINITUDE NA FIGURA DO ENTENDIMENTO

1.1.1 A descoberta do mundo supra-sensível

Porém, não encontramos meio de falar sobre estes importantes tópicos sem demonstrar o modo como a consciência vai fazendo-os vir à tona enquanto pretende conhecer seu objeto. O movimento do Entendimento se dará em sua experiência (*Erfahrung*): progredirá em seu movimento, depois de aperceber-se da incoerência entre aquilo que ele pensava ser a verdade de seu objeto e o que ele é em sua verdade, que aparece para o filósofo que a observa - “se aliena e depois retorna a si dessa alienação” (HEGEL, 2007, p. 46). Este movimento de volta sobre si mesmo e progressão pode ser visto em toda *Fenomenologia*, retornando mesmo à

Certeza Sensível, mas é na figura da Percepção que ela é conceituada e tematizada explicitamente pela primeira vez.

Estabelecer o ser deste objeto, ou seja, encontrar a verdade do movimento desta diluição universal é a finalidade desta figura da consciência. *O Entendimento é o saber acerca do ser e do ser-aí do Universal Incondicionado*. Este Uno é incondicionado, pois não há Outro oposto a si que o condicione, ou melhor, afirma-se que o incondicionado condiciona-se a si próprio. Não lhe é possível abstrair os momentos da coisa, a saber, particularidade e Universalidade: a consciência sabe que a interrelação entre estes aspectos não são frutos de sua subjetividade, mas que existem realmente na coisa mesma. Ou seja, não adianta a consciência tentar retirar a sua subjetividade da suposta objetividade pura, pois a diluição dos aspectos da coisa não é apenas para a consciência, mas é no objeto mesmo.

Porém, veremos que todo o movimento do Entendimento se mostrará como um vai-e-vem interminável entre a admissão da realidade como unívoca e a realidade como plural, e do conceito ora como uno, ora como plural. E também como o conceito contraposto à realidade, sendo que é um diferente do outro, mas também como conceito e realidade sendo um só.

O objeto do Entendimento já é, para nós, *conceito (Begriff)em-si*, ou seja, objeto que “[...] retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro [...]” (HEGEL, 2007, p. 108). Para o Entendimento mesmo, o objeto é a *força*, esta *passagem* dos elementos da coisa ao seu Uno e de novo do Uno aos elementos. O ser é, portanto, ser-aí, ou seja, são idênticos; mas ao passar do ser ao ser-aí, ambos não devem, ao mesmo tempo, serem idênticos. Entretanto, para o Entendimento mesmo, seu objeto é o Uno que se divide em dois, *tanto no que tange à forma tanto ao conteúdo*, a saber: 1) a força mesma ou a força “recalcada”, o elemento que dá ser aos particulares, a substância mesma, identidade, ser-para-si e 2) a força em sua exteriorização (que se fragmenta nos múltiplos), o ser-aí em sua rica diversidade, a existência da substância, não-identidade, ser-para-outro.

Porém, ao dividir e examinar desta maneira os lados separados desta coisa, a saber, força recalcada e força exteriorizada, o Entendimento sabe imediatamente, e ao mesmo tempo, que elas, enquanto postas como separadas, não se sustentam, mas se suprassumem e, por isso, *ele mesmo é conceito*. O Entendimento é o conceito “[...] que sustém os momentos distintos como distintos, pois *na força mesma* não devem ser distintos [...]” (HEGEL, 2007, p. 110, grifo do autor). O que a consciência obtém como resultado de sua experiência é a não-conformidade do pensamento à realidade; ou seja, o conceito não é o real. O ser suprassumido é “[...] a

redução dessa diversidade ao *puro ser para si* – não é outra coisa que o próprio meio; e esse é a *independência* das diferenças” (HEGEL, 2007, p. 110, grifo do autor). Ou seja, o Entendimento desmembra as diferenças como independentes e vê elas passarem novamente à unidade, mas volta a desmembrar esta unidade e a vê como meio de muitas diferenças.

Este movimento total é a força, o conceito posto como Outro e se divide, como vimos, em substância e particulares, em força recalcada e força exteriorizada. A força recalcada *deve* exteriorizar-se e a força exteriorizada *deve* recalcar-se, para que cada uma delas *seja*. Porém, e contraditoriamente, estes elementos que devem ser cada um para si devem ser, também, “momentos evanescentes”, isto é, não devem possuir ser enquanto meramente diferentes um do outro. União e desunião, a força mesma e a exteriorização da força são apenas um momento evanescente, porque cada uma suprassume-se na outra. A consciência pôs diferenças onde não existiam; na realidade, a força não se dividiu. Contudo, é patente para a consciência que as propriedades do objeto são diferentes e são, por isso, necessários. Um lado independente do objeto não subsiste sem o outro; o outro lhe é, portanto, necessário; mas a necessidade é a negação da independência.

O que o Entendimento obtém como resultado de sua contemplação da realidade é que a vida é diferenciação, mas ao mesmo tempo não é diferenciação. O Entendimento se dá conta, com isso, de que nem o objeto visto do lado do ser, nem o objeto visto pelo lado de sua realidade constituem o objeto concreto, total. Nem a dependência nem a independência, tomadas de forma abstrata, podem subsistir, pois “[...] sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve” (HEGEL, 2007, p. 114).

Explicamos um pouco melhor como se dá esta suprassunção dos independentes no objeto do Entendimento. O objeto é fragmentado em três: é a força, a força recalcada e a força exteriorizada. A força é o meio que sustém os dois outros elementos e é por meio da negação de ambas as outras partes, é o Universal. Para que a força recalcada seja, a força exteriorizada também deve, *necessariamente*, ser. Cada uma delas é, portanto, solicitante e solicitada e na realidade cada uma é o que a outra é: não existem mais diferenças alguma. Cada uma só existe por meio da Outra, cada uma existe seja como solicitada, seja como solicitante porque a outra também existe desta maneira. Uma é, portanto, meio da outra, mas apenas quando são solicitadas pela outra para que sejam este meio.

A força é uma e ao mesmo tempo duas; está, ao mesmo tempo presente e ausente, pois quando as forças em que ela se subdivide são, ela não é. Deve ser necessariamente *uma*, mas ao ser necessariamente uma é *dúplice*, é dependência e ao mesmo tempo independência. Quando parece que sai de seu lugar, não saiu; quando aparece como ser-para-outro retorna a si como ser-em-si. Divide-se em duas, e é um *jogo de forças*: na força solicitante e na força solicitada; porém 1) a força solicitada *necessita* ser solicitada para que seja e é, por isso, força solicitante, assim como 2) a força solicitante *necessita* ser solicitante e é, por isso, força solicitada.

Do mesmo modo, cada um daqueles particulares que subsistem na coisa enquanto ela não é, é cada um meio para a existência do outro. Aqueles particulares também possuem em-si o elemento triádico: são cada um em-si-mesmos independentes do outro, mas para que sejam devem relacionar-se com o outro, deixando aquela independência. E por fim são, cada um, meio um do outro: a força que solicita é meio para a solicitante, assim como a solicitante é meio para a solicitada. São o que são por meio da outra. Não há diferenças de forma, nem de conteúdo: ambas são solicitadas e solicitantes, ambas são meio e fim.

O Entendimento é, para si mesmo, tal como a força que solicita: é o passivo. Porém, não enxerga que esta sua relação com o objeto deveria suprasumir-se da mesma maneira que os elementos de seu objeto se suprasumem. A consciência é o solicitado e o objeto é o solicitante; mas para que o objeto seja solicitante deve solicitar que a consciência o solicite e vir-a-ser, desta forma, elemento solicitado. A consciência se torna, desta forma, elemento solicitante e ele, o objeto, elemento solicitado; ambos são todo, particular para-si e particular em-si, são, portanto, o mesmo. *Mas esta igualdade ainda não é para ela.*

O que é e onde está, portanto, a verdade da coisa? A verdade, o elemento que permeia e mantém unida tanto a força recalcada e a força exteriorizada é sua essência, mas “[...] a *essência* em sua *efetividade* mesma; a *força*, como *efetiva*, está unicamente na exteriorização que igualmente não é outra coisa que o suprasumir-se a si mesma [...]” (HEGEL, 2007, p. 115, grifo do autor). A verdade - que não deve ser apenas pensamento, mas realidade - não se encontra no interior da coisa e lá permanece - a força recalcada -, mas se encontra atualizando-se na coisa: “[...] o conceito de força se torna efetivo através da duplicação em duas forças [...]” (HEGEL, 2007, p. 114). A força exteriorizada *realiza*, mas *duplica* a força em-si; porém a força recalcada é *substância*, mas apenas *imediatez*. A verdade do conceito é,

portanto, a *suprassução da unidade-duplicidade* do conceito, ou seja, o “conceito, como conceito”.

Porém, é apenas por meio da *relação* que estes elementos podem ser *suprassumidos* e *explicados* em sua verdade; sem relação e, portanto, sem negação há apenas elementos sombreados e inefetivos, afinal inexistentes. A relação afirma e nega, dá ser e não ser, mas também afirma a volta de cada um destes elementos a si mesmo de uma maneira mais rica e superior. No que tange à estrutura da *Fenomenologia*, podemos dizer que a esfera da Certeza Sensível é a mais pobre justamente por que sua forma de conhecer não consegue exprimir as relações dos elementos de seu objeto, que na Percepção este elemento aparece ainda de forma incompleta e que a esfera do Entendimento é a mais rica das figuras da consciência, pois nele este elemento aparece em sua forma mais clara.

Ao se tornar necessariamente um efetivo, o conceito perdeu sua realidade. A consciência poderia encontrar uma essência que conseguisse manter seu ser sem que houvesse sua perda em sua existência? Ou, falando de outro modo, conseguiria conceber uma essência a-relacional? Não deve eliminar a relação, pois ao eliminá-la, elimina também o ser; a consciência deve, portanto, conceber a força como a “[...] universalidade que [...] conhece primeiramente ou imediatamente como sua essência; e que também se mostra como sua essência em sua realidade que-deve-ser, nas substâncias efetivas” (HEGEL, 2007, p. 115). Deve aceitar a essencialidade e a perda da realidade, juntas e encontrar um sentido nesta perda e afirmação recíproca.

É na figura do Entendimento que o momento da Consciência-de-si tem seu fundamento. A Consciência-de-si tem por aspecto principal o ser relacional. Porém, a relação é, aqui no desenvolvimento do Entendimento, uma relação exterior, posta como objeto. Nesta figura, é a coisa, bem como seus elementos, que se relacionam uns com os outros e entre si. O fim último da consciência consiste no encontrar-se a si mesma na coisa exteriorizada, e para isto o Entendimento deve ultrapassar um último empecilho: a própria exterioridade da coisa. A ponte que liga o Entendimento à Consciência-de-si, e que transmuda o objeto relacional, mas exterior, do Entendimento, ao objeto relacional, mas interior das figuras da Consciência-de-si é, num primeiro momento, a instituição do *supra-sensível*, num segundo momento, o “aparecimento” da *Infinitude*.

Os seres do mundo sensível não possuem, portanto, substância em si próprios, pois até o elemento que antes era considerado a substância, esfumou-se em sua própria

insubstancialidade. O conceito primeiro e imediato ruiu, *implodiu* por meio de sua própria vivacidade, e há que se encontrar um solo firme também para ele, que antes parecia ser o solo. Mas de seu despedaçamento e implosão, há de voltar a si própria de maneira completa e perfeita.

Este segundo Universal surgiu da inversão do conceito e da negação do sensível, pode ser comparado ao Interior kantiano - “o negativo da força objetiva para os sentidos, é a força na sua verdadeira essência, tal como só o Entendimento o tem por objeto” (MENESES, 1985, p. 47). O primeiro Universal surgiu da suprassunção imediata dos particulares e da unidade. Este segundo é, no entanto, um Universal mais complexo e, portanto, rico; surge porque “as forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve” (HEGEL, 2007, p. 114) e, portanto, da incapacidade da consciência de encontrar a resposta da suprassunção dos elementos sensíveis no próprio elemento sensível.

Agora, este “conceito, como conceito” – “o interior das coisas como interior”, “a verdadeira essência das coisas”, “o fundo verdadeiro das coisas” – é o verdadeiro objeto do Entendimento e como tal não se situa frente a ele, mas num *Além*. O não-objetivo, o *diferente* do sensível, é o objeto do Entendimento, *o que ele pôs para Além deve ser posto, ao mesmo tempo, como fim*. O não-agarrável deve ser posto como agarrável, ou, o que dá no mesmo, *o não-Eu deve ser transmutado em Eu*. Mas não devemos adiantar o resultado desta sua experiência, pois a *Verstand* ainda não é a evoluída *Vernunft*; o Entendimento não é capaz de conceber a *Ding* como “não-Eu”, mas apenas como coisa privada-de-Espírito.

A relação do conhecimento se divide, de agora em diante, desta forma: o Entendimento, que se encontra de um lado, deve passar pelo meio-termo, a essência em desenvolvimento - o *fenômeno* -, e ir de encontro ao interior, o *supra-sensível*. Tudo o que aparece *por detrás* da diversidade do fenômeno aparece para a consciência como estando *acima* dela e aqui, tomando como exemplo deste modo de pensar a filosofia de Platão, surgem os termos “segunda navegação”, “metafísica” e “teologia”⁷: “o além (*Jenseits*) é também a categoria religiosa universal (a religião considerada como conhecimento, isto é, como teologia). A teologia continua a ver no transcendente (Deus) um objeto oposto ao sujeito [...]” (KOJÈVE, 2002, p. 45). Para Hegel, uma tal teologia que considera Deus unicamente como um objeto

⁷ Muitos estudiosos consideram Platão o pai da teologia ocidental, ao diferenciar o plano sensível de um plano inteligível e pôr entre eles a ação de um Demiurgo dotado de pensamento e vontade. Entretanto, este “Artífice” platônico não deve ser comparado ao Deus cristão, pois que não possui características pessoais nem pode ser chamado de criador do mundo. Não podemos nos esquecer, também, de que Platão elabora toda a estrutura metafísica de seu pensamento baseando-se no politeísmo vigente na Grécia de seu tempo.

absoluto e abstrai a unidade de tal objeto (Deus) conosco, pode ser chamada “teologia racional”.

Com efeito, o fenômeno se apresenta para a consciência de duas formas: numa forma, apresenta-se o movimento do conceito; noutra forma esse movimento é suprassumido e apresentado como a essência daquele conceito. O conceito é a unidade da coisa, que contém em si os vários momentos particulares diferenciados: “o todo das determinações, compendiadas na sua unidade simples. Ele tem os momentos da universalidade, da particularidade e da individualidade” (HEGEL, 1980, p. 31). Esta essência é o interior do objeto e o extremo contrário do ser imediato da sensibilidade. Este é o primeiro momento em que um elemento de religiosidade aparece no desenvolvimento da *Fenomenologia* e justamente por ser o primeiro, é ainda o abstrato indeterminado e vazio de conteúdo. Apesar disso, o mundo supra-sensível aparece para o Entendimento como o mundo do verdadeiro, da essência, do imóvel – o sagrado; em contraposição, o mundo sensível surge como o mundo do fenômeno, do “ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser” (HEGEL, 2005, p. 115-116), o mundo do puro desvanecer – o profano: “[...] agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o *mundosensível* como o *mundo aparente*, um *mundo supra-sensível* como o *verdadeiro*. Patenteia-se sobre o *aquém* evanescente, o *além* permanente” (HEGEL, 2007, p. 116, grifo do autor). Seguindo esta linha de pensamento, as filosofias como a de Platão ou Kant – ou podemos pensar em todas as formas de pensamento, sejam elas teológicas ou filosóficas, que põem a verdade como além inatingível - parecem, portanto, indicar o nada como a essência do ser.

O primeiro conceito do objeto era, para a consciência, a suprassunção imediata da unidade-diferença da coisa, o Negativo desenvolvido que possuía a particularidade e a Universalidade no elemento da fluidificação pura – ou, ainda se quiser, o “Em-si Universal ainda não-implementado”. Porém, este Negativo deve, também, ser um Positivo, mas de modo que *negue o negativo*. Agora, o Entendimento separará o Interior (Positivo) do fenômeno (Negativo) e só deverá alcançar o Interior caso se desvencilhe do fenômeno; ou seja, sua relação para com o Interior terá de perpassar o fenômeno encarado como *mediador* (meio-termo) entre ele próprio e o Interior.

Hegel fala aqui, pela primeira vez na *Fenomenologia*, em *mundo*. Com efeito, este mundo refere-se ao fenômeno, que não é o mesmo que aparição. Com efeito, o primeiro, enquanto objeto do Entendimento é mais rico de conteúdo que o segundo, objeto da Certeza Sensível ou

consciência comum: “[...] aparência é o nome dado ao *ser* que imediatamente é em si mesmo um não-ser [...]” (HEGEL, 2007, p. 115), enquanto que o fenômeno é “a existência posta em sua contradição” (HEGEL, 2005, p. 250), uma “totalidade do aparecer”. E, por mais que pareça estranho a uma mentalidade acostumada à metafísica tradicional, Hegel afirma como conclusão dos argumentos anteriormente expostos, que o fenômeno é algo superior ao ser imediato por possuir em si o elemento da realidade efetiva.

Mais tarde, Hegel chamará também ao objeto do Espírito de *mundo*; entretanto este segundo mundo é estritamente vinculado ao Si do sujeito que agora atende pelo nome de Espírito, contrariamente ao mundo externo do Entendimento que, para a consciência, não possui relação alguma com ela. Vimos aparecer também, nas figuras anteriores, algo que se escondia por detrás do horizonte de visão da consciência. Contudo, o objeto do Entendimento é a essência mediatizada, essência preenchida por uma existência real e completa. O *mundosupra-sensível* do Entendimento não é o mesmo que o *ser* da Certeza Sensível, nem o mesmo que a *Coisa* da Percepção; mas é sua supressão e, portanto, uma elevação acima do sensível. Enquanto a consciência pensa estar se aprofundando na concretude do sensível, o que em verdade faz é pender cada vez mais para o lado da idealidade, do conceito. Também podemos dizer que o objeto da sensibilidade e da Percepção se constitui como totalidade; mas o grau de saber sobre esta totalidade é o que diferencia uma de outra.

Como está constituído o supra-sensível do Entendimento? O que a consciência poderia conhecer deste objeto que foi posto para além de sua sensibilidade?

Para a consciência, o Interior é o imediato além do mediato, o negativo do negativo (que se tornou, portanto, um positivo), a negação do sensível, o não-isto. Encontra-se para além do fenômeno e para além da própria consciência, que se põe do lado do fenômeno. O ser que *imediatamente* “é” do senso comum é agora o ser que *mediatamente* “é” do Entendimento; porém, o que a Certeza Sensível tem como o mais claro e concreto, o Entendimento tem, também como concreto, mas como “inacessível” e “escondido”. Que resta, portanto, a este ser vazio de existência? O que poderia estar por detrás de tudo o que se movimento, e portanto, vive?

O supra-sensível vazio de existência proveio do fenômeno, o que significa que “[...] o *fenômeno é sua essência* e, de fato, sua implementação [...]. O supra sensível é, pois, o *fenômeno como fenômeno*” (HEGEL, 2007, p. 118, grifo do autor). O interior provém do exterior, a essência da inessência, o Imóvel da mobilidade; ou melhor, interior e exterior,

essência e inessência são os mesmos, não há diferenciação. Porém, porque o Entendimento é uma figura da Consciência, deve fazer deste Interior um objeto absoluto separado e esquecer todas as considerações que o relacionam ao fenômeno. Novamente, empreende separações no inseparável.

Um absoluto que está presente e ao mesmo tempo ausente é o objeto do Entendimento; devemos frisar bem esta *presença-ausência objetiva*, pois veremos que a Consciência Infeliz se apresentará como uma representante do que vamos chamar aqui de *presença-ausência subjetiva*. Quando é presença, o objeto é união; quando é ausência, é separação. Para a consciência esta presença não é, entretanto, união de si para consigo mesma, nem de si com um Outro que é ao mesmo tempo um Seu; mas de si com um Outro absoluto. Não o tem como si própria porque ele é seu *objeto*, e como tal, deve ser um *oposto*; todo objeto é, portanto, um alienado.

Por ser o extremo Além do mundo sensível, este Além deve ser considerado, por um lado e primeiramente, como o ser da Certeza Sensível, não como o mundo do Entendimento. Onde é apontado não pode ser apreendido, porque deve ser um permanente negativo, incognoscível. Que tipo de essência seria esta, o nada? A consciência não pode continuar a considerar seu objeto como um nada; nem ela mesma pode continuar, em si mesma, sendo um vazio carente-de-pensamento; é impulsionada a preenchê-lo de conteúdo e concretude, mesmo que a preencha de “devaneios”. Quando o ser é preenchido de conteúdo, nele aparecem propriedades que “*são relativos* e formam um *mundo* de dependência mútua e de uma infinita conexão de fundamentos e de seres fundados” (2007, p. 242, grifo do autor), ou seja, o Interior é preenchido com o fenômeno, e se constitui como o *fenômeno como fenômeno*.

Se o Entendimento implementar o Interior como implementou o jogo de forças, verá que Interior e fenômeno suprassumem-se: um não é sem o outro e são, portanto, um só; além de que cada um é meio e fim um do outro. O Interior é fenômeno recalcando-se, e o fenômeno é o Interior exteriorizando-se, o Interior solicita e é solicitada, assim como o fenômeno faz o mesmo do seu lado.

Na verdade, o conceito enquanto supra-sensível se constitui como “fenômeno do fenômeno”, pois ele também é identidade da evanescência. O fenômeno deve sua existência à sua participação no supra-sensível e o supra-sensível se quebra ao dar vida ao fenômeno mas com isso retorna a si. Portanto, o movimento que o fenômeno realiza, o conceito também realiza em si. Mas o fenômeno é a realização do além e, portanto, é sua verdade; concluímos com isto

que nesta relação com o aquém, o além perde sua intocabilidade: “[...] a essência portanto não está *atrás* ou *além* do *fenômeno*, mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno” (HEGEL, 2005, p. 250, grifo do autor). Novamente as abstrações, ou o diferenciar do não-diferenciável, não podem obter lugar aqui; a essência sem sua atualização – o fenômeno – não possui existência.

Também no Interior não há subsistência, a não ser a “[...] *diferença como universal*, ou como uma diferença tal que as múltiplas oposições ficaram a ela reduzidas. *Essa diferença como universal* é, portanto, *o simples no jogo da força mesma*, e o verdadeiro desse jogo. A diferença é a *lei da força*” (HEGEL, 2007, p. 119, grifo do autor). A negatividade constante é a lei do supra-sensível, que agora sim, após ter sido implementada com as relações do fenômeno, pode ser chamado “mundo” supra-sensível.

1.1.2 O explicar, a descoberta da Infinitude e a passagem do Entendimento à Consciência-de-si

Como poderia, porém, o Entendimento que é para si mesmo limitado, aspirar ao Ilimitado? Como algo que não pode sair de si, sabe que deve sair de si rumo a algo que é melhor e maior que si? A o mesmo tempo em que produz sua aspiração ao Além, a consciência deveria saber suas barreiras deveriam impedi-la de almejar algo além destas barreiras. Por meio de sua auto-limitação pura, o homem não poderia ter consciência alguma do ilimitado.

Porém o homem sabe de si como imperfeito, ou seja, estabelece suas barreiras, na medida em que sabe de outro algo perfeito e sem-limite. Ou seja, a negação-de-si apenas se dá na medida em que se estabelece um positivo além-de-si. Mas não é só isso: na medida em que é consciência do outro perfeito e consciência de si como imperfeito, a consciência estabelece, também, caminhos para que se eleve a tal perfeição. O além positivo impinge a negação, mas também o *movimento* e, portanto, existência e vida. Apenas o homem existe e vive verdadeiramente, porque apenas ele é capaz de perceber a Infinitude que vige além dele, e que, por isso, ao mesmo tempo é sua Infinitude. O homem percebe a Infinitude do Outro e é, por isso, Infinitude também.

O Entendimento ainda não é para-siInfinitude, mas a encontrará em seu objeto. A sua identificação com a Infinitude objetiva é, pois, uma *certeza*, não uma *verdade*. Vejamos como ele encontra esta sua certeza.

O supra-sensível se mostrou como a negação do jogo de forças, do fenômeno e, portanto, como um vazio. Porém, o fenômeno não se mostra mais como se dividindo em força solicitante ou força solicitada, em meio ou fim. Não há mais como diferenciar *forma* de *conteúdo*, pois ambos foram suprassumidos. É como *diferença universal* que o Entendimento deve compreender, de agora em diante, a verdade do jogo de forças: já que as partes da força, a saber, força recalcada e força exteriorizada, se desvanecem afim de que a força mesma seja, ela é o desvanecimento posto como simples, como subsistente: “essa *diferença como universal* é, portanto, o *simples no jogo da força mesma*, e o verdadeiro desse jogo. A diferença é a *lei da força*” (HEGEL, 2007, p. 119, grifo do autor).

Tanto fenômeno quanto mundo supra-sensível vem-a-ser, portanto, diferença simples. Mas para o Entendimento, a diferença posta no supra-sensível é diferença *essencial*, que retorna a si como *diferença tranqüila essencial*, “imagem *constante* do fenômeno instável” (HEGEL, 2007, p. 119, grifo do autor), mas de forma que esta imagem não possa ficar estritamente fora do fenômeno, já que é essência *do* fenômeno, e por isso deve relacionar-se com ele. O fenômeno surge, então, tal como a *cópia* platônica do supra-sensível; o supra-sensível está além, mas ao mesmo tempo presente no fenômeno.

Porém, o supra-sensível posto como essência ainda não deve admitir em si a inessência do fenômeno. Quando as diferenças da lei são postas no supra-sensível, o Entendimento tem a impressão de que o supra-sensível não é mais, pois a determinidade da lei pertence apenas ao fenômeno, enquanto o supra-sensível deve ainda permanecer como indeterminado. A pureza da lei bate de frente com a impureza das diferenciações do fenômeno, e é inadmissível para a consciência aceitar que o supra-sensível deve acolher em si o fenômeno: “[...] o *conceito* de lei se voltou contra a *lei mesma*” (HEGEL, 2007, p. 121, grifo do autor).

É por meio da *necessidade* (*Notwendigkeit*) da lei que as diferenças excluídas do Uno e, portanto, apenas para-si mesmas e de maneira independente, readquirem sua união com o todo e, portanto, perdem seu *status* de ser-para-si. Mas a necessidade apenas se dá não apenas por meio da diluição das forças, mas também por meio de sua exteriorização. Por que é necessária, a lei *é e vigora; é vigorando e vigora sendo*. Para ilustrar este difícil momento da

dialética do Entendimento, transcrevemos aqui uma passagem da *Fenomenologia* (HEGEL, 2007, p. 123, grifo do autor):

No movimento da queda, a *força* é o simples; a *gravidade*, a qual tem como *lei* que as grandezas dos diversos momentos do movimento – o *tempo* decorrido e o *espaço* percorrido – se relacionem mutuamente como a raiz e o quadrado. A eletricidade mesma não é diferença em si, ou seja, em sua essência não se encontra a dupla-essência de eletricidade positiva e negativa. Por isso se diz comumente que ela *tem* a lei de *ser* dessa maneira, ou então que *tem* a *propriedade* de se exteriorizar assim. Essa propriedade é de fato a propriedade essencial e única da força, ou ela lhe é *necessária*. Mas a necessidade é aqui uma palavra vazia: a força *deve* se desdobrar assim, justamente *porque deve*. Certamente, se a eletricidade *positiva* é posta, também a *negativa* é, *em si*, necessária; porque o *positivo* é somente como relação a um *negativo*, ou seja, o *positivo* é *nele mesmo* a diferença de si mesmo, como também o negativo.

Porém,

[...] não é necessário em si que a eletricidade enquanto tal se divida assim. Como *força simples*, é indiferente diante de sua lei *ser* como positiva e negativa. Chamemos o necessário, seu conceito, e a lei, seu ser: então, seu conceito é indiferente em relação a seu ser; ela *tem* somente essa propriedade – o que significa precisamente que isso não lhe é, *em si*, necessário.

O Entendimento se depara com outro problema: o necessário parece ser necessário para a relação singular-singular, mas não para a relação Universal-singular. Disto decorre dois problemas: o primeiro é que deve a consciência se vê obrigada a afirmar que a existência é necessária, mas que não se sabe como ela provém da essência, ou da necessidade mesma. A consciência se encontra, desta maneira, defronte a uma necessidade não-necessária, uma necessidade asseverada e pouco refletida, ou como nas palavras do próprio Hegel, uma “necessidade externa”. Asseverando uma necessidade externa, o Entendimento reafirma, também, a possibilidade de inculcar a diferença na força simples, já que seria necessário fazer a necessidade desconhecida provir de outra fonte externa.

O segundo problema é que cada um dos singulares se encontram sem ligação com o todo e, por isso, sem ligação umas com as outras. A eletricidade negativa aparece apenas para-si, sem ligação com a eletricidade positiva, e vice-versa, justamente porque o todo se diluiu, ou melhor, porque o próprio elemento que as mantinha unidas se diluiu. O jogo de forças some novamente - a diferença, de novo, não é diferença alguma; e aquela primeira necessidade deve ser, portanto, encarada como falsa e como um a supprassumir.

Para o Entendimento, o Interior é indiferença; portanto, recai nele as diferenciações. É para o Entendimento que as diferenciações do objeto são suas próprias diferenciações, que as diferenciações do objeto fazem parte de uma *sua* necessidade, não da necessidade do próprio objeto. Resulta disso que para encontrar a necessidade do objeto, ou seja, encontrá-lo em toda sua *pureza*, a consciência deve negar sua *própria* necessidade. Para encontrar o *puro*, deve-se negar o *próprio*.

Depois de todos estes volteios, tanto da parte do objeto quanto da parte da consciência, fica claro para nós que observamos, como se dá o agir do Entendimento: estabelece diferenças que ao mesmo tempo não é *diferença da Coisa mesma*; as particularidades da coisa “[...] são diferentes, sem dúvida; mas se exprime ao mesmo tempo não serem diferença nenhuma da Coisa mesma, e assim são logo de novo suprassumidos. Esse movimento se denomina *explicar*” (HEGEL, 2007, p. 123, grifo do autor).

Força recalcada e força exteriorizada, força solicitante e força solicitada, fenômeno e supra-sensível, necessidade e força, são existentes não-existentes, possuem o mesmo conteúdo e, portanto, não possuem uma real diferença de forma. A explicação se auto-anula, pois nada explica. Em sua verdade última, não possui nem mesmo existência, pois não possui objeto *diferente* a que possa se referir. Refere-se apenas a si própria, num movimento tautológico que não vai a nenhum lugar *diferente*. Porém, a explicação chega sim a um objeto diferente: *chega a si própria como algo diferente do que era antes de pôr-se a explicar*. O resultado de sua experiência não é o retorno a si como simples, mas o retorno a si depois de ter se experimentado. O agir é a passagem da consciência ingênua e inicial à consciência experiente e final, mas de modo que o próprio agir também não deixe de ser a própria consciência.

Não é apenas o fenômeno o possuidor da diferença, mas a própria lei também a contém. Ou melhor, ambos *são* a mudança, não apenas a *possuem*. O possuir remete a algo externo, mas vimos que para o Entendimento nada se constitui de modo externo: o que possui, é. Quando o Entendimento chega à consciência de que o supra-sensível é atingido pelo fenômeno, é movimento de *explicar*.

Com isso, o supra-sensível foi atingido pela mudança e perdeu sua pureza. Na primeira lei, o supra-sensível era constituído como a negação do negativo, agora, deve ser encarada como um negativo-positivo. Na primeira lei, a diferença “permanecia constantemente igual a si mesma” - era o único elemento que sobrevivia ao desmoronamento absoluto, por ser ela mesma o desmoronamento. Esta segunda, “[...] é também uma lei, ou um ser interior igual-a-

si-mesmo; mas é antes uma igualdade-consigo-mesma da desigualdade – uma constância da inconstância” (HEGEL, 2007, p. 125) – este segundo elemento é o *positivo que se estabeleceu como tal a partir da negação do negativo é, agora, outro negativo, porém posto como simples - ou novamente como positivo.*

Assim, diferentemente do mundo supra-sensível vazio, este é um segundo mundo supra-sensível que foi preenchido pelo fenômeno. Aquele primeiro, que se apresentou como *cópia* imediata do fenômeno, terá sua verdade no segundo, que se apresentará como uma *inversão* do fenômeno. Um dos lados deste segundo mundo já se apresentou como o primeiro mundo; para que ele se exprima em sua totalidade, faz-se necessário que o Entendimento faça deste segundo mundo seu objeto e que o una com o primeiro.

Retiramos da própria *Fenomenologia* (HEGEL, 2007, p. 126, grifo do autor) um exemplo de como o primeiro e este segundo mundo são determinados para o Entendimento:

[...] segundo a *lei imediata*, a vingança contra o inimigo é a mais alta satisfação da individualidade ultrajada. Mas *essa* lei – segundo a qual devo mostrar-me, como essência, frente a quem não me trata como essência autônoma e, antes, suprimi-lo como essência – se *converte* através do princípio do outro mundo *nooposto*; e a restauração de mim mesmo como essência, mediante a supressão da essência alheia, se converte em autodestruição.

E mais:

Porém, se for erigida em *lei* essa inversão – que é representada no *castigo* do crime – será também de novo apenas a lei de um mundo que tem como sua *contrapartida* um mundo supra-sensível *invertido*, no qual se honra o que no outro se despreza, e onde é ignomínia o que no primeiro é honra. O castigo, que segundo a *leido primeiro mundo* desonra e destrói o homem, transmuda-se, em seu *mundo invertido*, no perdão que salvaguarda sua essência e o leva à honra.

Estes dois mundos devem ser dois apenas de modo aparente para o Entendimento, pois as diferenças em-si já não são para ele. O Entendimento não mais “regride” à Certeza Sensível e à Percepção, mas se mantém em sua esfera peculiar: suprassume e explica. Mundo supra-sensível e mundo supra-sensível invertido, vingança e castigo, honra e desonra, são apenas

“dois lados da mesma moeda”. A consciência chega neste momento ao pensamento da contradição, “a mudança pura, ou a oposição em si mesma” (HEGEL, 2007, p. 128).

Para nós que observamos o Entendimento, sua verdade que se desvela é que *o Eu é a diferença interior*. O fenômeno, o que para nós *representa* o Eu posto no elemento do exterior é sempre transpassado pelo Interior, ou seja, pelo elemento do Eu que permanece em si mesmo; e vice-versa, o elemento do Eu que permanece em si é transpassado pelo elemento do Eu que se exterioriza. Eu sensível e Eu interior se diferenciam, são opostos a si mesmos. Porém, por serem justamente cada um oposto para o outro são apenas o mesmo. Cada um contém o outro em si e, portanto, não se diferenciam realmente. *A Infinitude* é este objeto que conjuga em si mundo supra-sensível vazio e mundo supra-sensível invertido; e o Entendimento é, ao ter a Infinitude como objeto, *Consciência-de-si*.

A Infinitude é este movimento total que faz diluir a tudo o que é posto como certo, dilui tudo o que a consciência põe como asseverado. Faz surgir o negativo frente ao positivo, e transforma o positivo em negativo e o negativo em positivo. Entretanto, é a Infinitude o elemento que põe a consciência a andar, a mover-se rumo ao fim último, que no fim de sua experiência, é sempre diluído perante o surgimento de um novo objeto, objeto este mais evoluído e perfeito. Nas figuras da Certeza Sensível e da Percepção, as leis e a necessidade do objeto não são objetos para a consciência. A Infinitude é, portanto, um inexistente para a consciência, mas que para nós certamente existia. Ela surge sempre como a alma motriz de todo o percurso, mas como um velado.

O problema que perpassa a experiência do Entendimento, isto é, o porquê dele não apreender sua verdade como um todo, é o mesmo que perpassa todas as figuras do Espírito, até o surgimento do Saber Absoluto: a consciência abstrai do todo o Universal e o singular e os põe como opostos, bem como a si mesma contra o objeto, ou seja, divide o que é indivisível. No patamar em que se encontra a esfera do Entendimento, o Universal objetivo se mostrará um com a singularidade objetiva, mas o Entendimento mesmo não unirá sua singularidade com o que é, para-ele, a Universalidade. O objeto se mostrará como um verdadeiro suprasumido, mas ele mesmo não suprasumirá sua relação para com o objeto. Este, como veremos, será o objetivo da Consciência Infeliz, a saber, perceber que o movimento do objeto é, na verdade, o movimento da subjetividade em relação a Outro que ela mesma exteriorizou de si e fez um ser. O Outro é um reflexo, um espelho da subjetividade, e os movimentos que a consciência vê realizarem-se nele, são movimentos de si própria.

É apenas por meio do *explicar* que a Infinitude surge em sua clareza. Porém, o Entendimento encontra a Infinitude como outra de si, não como si próprio. O que para a consciência aparece como explicação do objeto, é verdadeiramente, explicação da própria consciência. O explicar é, portanto, *o Eu absoluto desvelando-se de modo objetivo*, ou o que dá no mesmo, *o Interior absoluto do objeto desvelando-se de modo subjetivo*. Na esfera da Consciência-de-si, esta Infinitude que aqui é objetiva, voltará à esfera da subjetividade, mas na forma de uma subjetividade enriquecida pela experiência. Na última figura da Consciência-de-si, a saber, a figura da Consciência Infeliz, veremos o mesmo Eu absoluto desvelando-se de modo *objetivo-subjetivo* por meio da *fé*, do *sofrimento* e, principalmente, do *despojar-se de si mesmo*.

Assim se dá a passagem da *Consciência* para a *Consciência-de-si*: porque as diferenças do objeto se mostram, em sua verdade mais profunda, serem nenhuma diferença, “[...] a consciência é, *para-si-mesma*, o *diferenciar do não-diferenciado*, ou *Consciência-de-si*. Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente” (HEGEL, 2007, p. 131, grifo do autor). Porém não somente as diferenças do objeto são diluídas enquanto são postas, mas a própria não-diferenciação da consciência ruiu. O Entendimento sabe que, assim como o objeto é “[...] a relação que se tornou vivente, a vida universal do Absoluto que permanece ele mesmo em seu outro”, relação que “concilia a identidade analítica com a síntese, o uno com o múltiplo” (HYPPOLITE, 1999, p. 133), ele próprio assim se constitui em sua relação de conhecimento. O conhecimento se torna, aqui, a apreensão de si mesmo como um Outro que ao mesmo tempo não é Outro e é a posse da certeza de si mesmo. Porém, esta certeza *inicial* surge como um *interior*, como um *sentimento* ainda nebuloso, ou como uma *intuição*.

O pensamento da Percepção era, para Hegel, um exemplo do pensamento finito, contrariamente ao pensamento do Entendimento, que no fim de seu desenvolvimento entrou conscientemente na esfera da Infinitude. Com efeito, Hegel conceitua o finito como “[...] aquilo que tem um fim; o que é mas que deixa de ser onde está em conexão com seu Outro, e por conseguinte é limitado a ele” (HEGEL, 2005, p. 91). Aqui podemos apontar como representantes do pensamento finito não apenas as filosofias da *Physis*, mas até mesmo a filosofia kantiana e fichtiana, que segundo Hegel, contrapõem ao mundo alcançável pela sensibilidade um outro mundo inatingível posto ao lado do primeiro. No pensamento infinito, “o pensar está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona, e tem a si mesmo por objeto”; ele “determina; mas ao determinar, ao limitar, suprassume de volta essa deficiência” (HEGEL, 2005, p. 91).

Entretanto, apesar de ter encontrado a Infinitude como essência de seu objeto, a consciência ainda possui para-si um objeto diferente dela. O movimento ainda é visto como um movimento do objeto, não movimento dela própria; não mais enquanto consciência, mas como Consciência-de-si, ainda a vemos empreender sua busca obstinada pela essência imóvel ou por uma essência que se localize num além-mundo abstrato. Não estabelece uma busca desagradável, porque quando o Entendimento explica, pensa se ocupar apenas com seu objeto, mas preocupa-se apenas consigo: a consciência se auto-satisfaz neste caminho. A verdade de que a Infinitude acontece na consciência, não no objeto, é para a consciência enquanto *intuição*, enquanto certeza.

Aliás, a Infinitude descreve de forma perfeita o que acontece na consciência: “*Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente*” (HEGEL, 2007, p. 131, grifo do autor). Esta distinção de si própria que permanecia velada para a consciência é sua verdadeira forma de agir. Tudo o que a consciência afirmar como positivo lhe aparecerá, ao mesmo tempo, como negativo, pois o positivo é apenas uma abstração do todo. Ou seja, a abstração, o posicionar-se resulta no seu *contrário*, no negar-se e todo negar-se resulta num afirmar-se.

O objeto do Entendimento é, no fim de sua experiência, a verdadeira Infinitude: “a diferença como *interior*, ou como diferença *em si mesmo* [...]” (HEGEL, 2007, p. 128, grifo do autor), o conceito absoluto. A diferença surge como o Universal do desenvolvimento do fenômeno: toda a independência e dependência dos elementos característicos da coisa é suprassumida e, podemos concluir então, que o que subsiste por meio de toda a negação é, neste caso, a própria diferença.

Antes de nos encaminharmos para a investigação das figuras da Consciência-de-si, devemos notar que é também na figura do Entendimento que aparece pela primeira vez um conceito-chave para a compreensão do conceito de Religião exposto na *Fenomenologia*, bem como uma compreensão do que seja o agir propriamente religioso, a saber, o conceito de *representação* (*Vorstellung*). Para Ricoeur (1996, p. 41), a representação ocupa lugar central na filosofia da religião hegeliana e uma grande pertinência na hermenêutica contemporânea do discurso religioso. Ao mesmo tempo em que vemos Hegel determinar na *Fenomenologia*, pela primeira vez, o conceito de representação, fazemos logo uma idéia de que ele a contrapõe ao conceito. Devemos nos deter e refletir de forma um tanto demorada sobre a ação de representar, que desde aqui se mostra como problemática para nós.

Em algumas das obras hegelianas, o termo “representação” aparece como o simples pensar o absoluto, que consiste no contrário de conceber sua idéia: na *Pequena Lógica*, vemos o termo representação possuir o significado de algo não-conceituado ou não-demonstrado, ou “o conteúdo que deriva primeiro da experiência” (HEGEL, 2007, p. 103) e a conceitua como “*metáforas do pensamento*” (2005, p. 44). Ainda nesta obra vemos Hegel (2005, p. 39) conceituar a representação e diferenciá-la do pensamento filosófico, ou propriamente conceitual: “[...] a consciência faz para si no tempo representações dos objetos, antes de (fazer) conceitos deles, o espírito pensante só por meio do representar e voltando-se para ele [é que] avança até o conhecer e o conceber pensantes”. E mais:

Enquanto as determinidades do sentimento, da intuição, do desejo, da vontade etc., na medida em que delas se *sabe*, são chamadas em geral *representações*, pode-se dizer de modo geral que a filosofia põe, no lugar das representações, *pensamentos*, *categorias* e, mais precisamente, *conceitos*. As representações, em geral, podem ser vistas como *metáforas* dos pensamentos e conceitos. Inversamente, são também duas coisas diversas, ter pensamentos e conceitos, e saber quais são as representações, intuições e sentimentos que lhe correspondem (2005, p. 42, grifo do autor).

Na *Filosofia do Espírito*, a representação aparece como um estado intermediário entre a intuição e o conceito. Na própria *Fenomenologia*, Hegel fala dos elementos “sensivelmente representados” (2005, p. 127): numa coisa que possui elementos como a doçura, o amargo estaria imediata e efetivamente presente nela como seu Em-si. Mas este amargo que é o Em-si do elemento doce não pode ser saboreado ao mesmo tempo em que o doce. O elemento amargo existe junto ao doce enquanto uma abstração que ao mesmo tempo não existe. O que aparece no sensível é o elemento doce; mas apenas podemos dizer que uma coisa é doce se fazemos alguma idéia de que ela não é amarga. É importante frisar aqui que este elemento contrário chamado um representado é uma abstração, mas ao mesmo tempo possui efetividade na coisa. Este elemento representado “soçobra” junto ao não representado.

“Representar” é, justamente de novo, o ato de diferenciar o que não é diferenciável, e por isso Hegel sempre a apresenta ligada ao sensível, ao empírico. Nela, a *forma* não exprime corretamente o *conteúdo*. Entretanto, é este agir ligado ao pensamento de um Outro Além do fenômeno; portanto a representação é um pensamento próprio das figuras religiosas. O seu contrário, o ato de não diferenciar o que, de antemão, não deve ser diferenciado é o “pensar”. Mas é em suas Lições sobre a Filosofia da Religião (*Vorlesungen über die Philosophie der*

Religion), que vemos Hegel (1986, p. 321-322, tradução nossa) apresentar o conceito de representação em sua máxima clareza:

A representação tem sempre um modo de configuração mais ou menos sensível, ela se encontra entre a sensação imediatamente sensível e o pensamento propriamente tal. O conteúdo é de natureza sensível, mas o pensamento já se atreveu a entrar em ação, todavia não penetrou no conteúdo, não o dominou. A representação não apreende o sensível em sua imediatez singular, senão que apreendeu o sensível, o singular em sua universalidade, em sua interioridade pensante. Mas sua própria consciência desta interioridade e universalidade se dá, todavia, sobre a forma da singularidade e da sensibilidade. Por conseguinte, o objeto representado sempre leva em si, todavia, um caráter espacial e temporal [...]. Por conseguinte, a representação recorre facilmente a imagens como meio de expressão, a analogias ou a formas indeterminadas⁸ [...].

Fica claro, a partir de agora, o conceito de representação, e sabemos também o porquê dele aparecer sempre associado ao Entendimento. O Entendimento é justamente este pensamento do Interior que ainda não conciliou este interior consigo mesmo; ou seja, é o pensamento do Universal que ainda não o abarcou juntamente com o singular. Assim, tanto Universal quanto Singular permanecem exteriores um ao outro. Por estar ligada a elementos sensíveis, a representação mantém, portanto, a consciência no elemento da necessidade externa; cada uma das propriedades da coisa aparece como desvinculadas do todo, “opacas” e “impenetráveis”.

A representação é a linguagem da Religião; ou seja, ela é o modo como a Religião exprime sua verdade. Entretanto, devemos frisar: a representação não é linguagem absolutamente sentimental. Para Hegel, o sentimento de si mesmo absoluto é particularidade dos animais; por isso vemos o filósofo afirmar que somente os homens são capazes de Religião. Enquanto Consciência-de-si, o homem possui certamente sentimento; mas este sentimento é sempre impregnado de pensamento. A representação é o meio-termo entre a linguagem da sensibilidade imediata (apresentada na figura da Certeza Sensível) e a linguagem do Saber Absoluto, a saber, o conceito. Como vimos, não é ligada apenas a narrativas, símbolos, mas

⁸ La representación tiene siempre un modo de configuración más o menos sensible, ella se encuentra entre la sensación inmediatamente sensible y el pensamiento propriamente tal. El contenido es de naturaleza sensible, pero el pensamiento ya se ha atrevido a entrar en acción, pero todavía no ha penetrado el contenido, no lo ha dominado. La representación no aprehende lo sensible en su imediatez singular, sino que ya ha aprehendido lo sensible, lo singular en su universalidad, en su interioridad pensante. Pero su propia conciencia de esta interioridad y universalidad se da todavía bajo la forma de la singularidad y de la sensibilidad. Por conseguinte, el objeto representado siempre lleva en el todavía un carácter espacial y temporal. [...] Por conseguinte, la representación recurre fácilmente a las imágenes como medio de expresión, a las analogías o a formas indeterminadas [...].

aquilo que expressa possui certa quantidade de conceito; abarca não apenas o objeto da consciência religiosa enquanto tal, mas o saber conceitual dela, a saber, o discurso teológico. A respeito desta problemática hegeliana, diz um comentador⁹ que “o pensamento religioso é potencialmente especulativo”.

Enquanto o objeto da consciência for Outro que ela, o que regerá seu mundo, bem como o da representação, será a *heteronomia*. Enquanto posto como Outro absoluto e, portanto, limitando-me, este outro me oprime com sua independência. Porém, ele também feito Outro absoluto faz com que eu o oprima, faz com que eu também restrinja sua liberdade. Hegel identifica *passividade* com *heteronomia*.

Compreender o pensamento hegeliano acerca do saber do Entendimento é chave principal para a compreensão de suas obras. Com efeito, o filósofo dedica a introdução da *Pequena Lógica* a este tema e escreve um livro dedicado à exposição do dualismo do Entendimento de Kant, Fichte e Jacobi - a saber, a obra *Fé e saber*. O Entendimento é “a força mais digna de admiração”, a consciência do além surgido da fragmentação do Todo e é, portanto, consciência transcendente e consciência *do* transcendente: foi além da imediatez e, portanto, além de si mesma. O Entendimento é, na *Fenomenologia*, o propagador da morte e da desunião, a atividade de negação da totalidade.

O movimento da consciência é seu movimento dela alienado no objeto. Num aspecto, o aspecto negativo: 1) ela abstrai: afasta os elementos que estariam em comunhão com o todo e, por meio deste ato, estes elementos se tornam abstratos, mas sempre retornam àquela relação mesma; 2) a consciência dá, em todas as suas figuras, mais importância ao interior abstrato e julga o exterior como um inessencial e indiferente. E 3) por consequência desta ênfase no interior abstrato, a consciência evita interferir na realidade; porque para ela, seu agir modificará a verdade do objeto. Entretanto, enquanto aponta e visa, experimenta e suprassume, vê surgir a verdade de seu objeto: ele é, em geral, não o ser tal como se apresenta em sua concretude primeira, mas é algo que é e, ao mesmo tempo, se movimenta.

Num outro aspecto, o aspecto positivo, poderíamos dizer que: 1) por meio do abstrair, a consciência põe-se, ela mesma, a existir e a buscar a verdade. Ela mesma se põe num dos lados do movimento, a saber, no lado da inessencialidade; mas já isto é um pôr. Põe o Outro e põe-se a si mesma - primeiramente como ambos diferentes um do outro - e tal como se deu com seu objeto, voltará, ela mesma, à sua unidade com ele; 2) ao dar ênfase ao lado interior

⁹ Cf. Paul Ricoeur, 1996, p. 42.

do Objeto, procura deixar de lado o que considera ser o negativo, a saber, o fenômeno; e este ato a impulsiona a ir cada vez mais fundo em sua experiência e, portanto, não se contentar com a mera superficialidade e imediatez do nada carente-de-conteúdo.

O movimento, que para ela é movimento do objeto, mas para nós que a observamos é seu próprio movimento, faz aparecer para a consciência mesma (nos momentos posteriores) e para nós, sua verdade: que o que a consciência possui em si, como potência, ela aliena no objeto. Vê se passar no objeto o que se passa nela mesma. Seu ser-em-si-e-para-si está posto para ela como um em-si-e-para-si alheio; entretanto, somente se torna consciência deste exteriorizar alienado, após o término de várias experiências. Ou, podemos dizer de outra forma: a consciência, ao se realizar, desaparece - enquanto esta realização - ao pôr o outro como realizante; e este Outro existe apenas neste momento de autoanulação da consciência: “a mudança é a negação do negativo e dela nasce o *ser-para-si*” (HEGEL, 1980, p. 22, grifo do autor). Sua realização coincide com sua própria suprassunção; sua ação coincide com sua mediação. Entretanto, no fim de seu movimento, ao descobrir que a manifestação da essência é um momento da essência e, portanto, é a própria essência, começa a ficar claro para ela qual é o fundamento de sua ação.

Todas as ações, que aqui vemos a consciência empreender em suas três figuras (visar, apontar, explicar, distinguir, suprassumir, representar), são consequências de uma única ação maior: o abstrair dos elementos concretos da realidade; podemos, portanto, apontá-lo como a ação, por excelência, da consciência.

Entretanto, é a própria consciência que se torna efetiva duplicando-se ao alienar sua própria efetividade no objeto: separa-se de si mesma, opõe-se a si mesma e, com isso, e neste ato obtém seu objeto e ao mesmo tempo constitui-se no que é. Mas estes seus momentos separados não possuem um ser em-si abstrato que se sustente. O objeto é a partir do momento que se relaciona com a consciência, assim como a consciência é a partir do momento que se relaciona com o objeto. No agir, a própria consciência duplica-se em si; mas esta duplicação é diferenciação de si mesma que não é. Ao agir, a consciência informa a realidade e informa-se a si mesma, isto é, enquadra a realidade e enquadra a si mesma, num determinado modo de ser.

Vislumbramos, desde já, a ação que em sua verdade será considerada nos demais movimentos do Espírito. Com a descoberta da vida, a consciência passará, de agora em diante, a ter-se a si mesma, como o essencial da relação e seu objeto será visto como uma exteriorização de si

mesma. O devir encontrado no ser pela filosofia antiga, seja em seu aspecto positivo ou negativo, corresponde ao próprio atarefar-se da consciência. Podemos dizer que em todo o percurso da consciência, o objeto é que possui a determinidade do sujeito. Entretanto, no momento da Consciência-de-si o objeto estará a caminho de perder este seu status e o sujeito virá a ser a própria Consciência-de-si no momento da Razão.

Todo movimento da consciência, não importando à quais de suas figuras nos referimos, tem como resultado *tautologias*, uma mudança de lugar das partes. Entretanto, tanto a consciência quanto seu objeto assume aspectos diferentes na medida em que a consciência alcança patamares superiores: a consciência visa quando seu objeto é o ser abstrato; a Percepção suprassume enquanto seu objeto é a coisa com propriedades. E o Entendimento explica quando seu objeto é o fenômeno e representa quando seu objeto é o Além da sensibilidade. Por um lado, é observando o objeto da consciência - suas qualidades, propriedades, sua função, sua importância - que podemos designar o estágio em que ela se encontra.

A falha da consciência, que consistiu neste afirmar o objeto como um Outro dela, constitui um ponto positivo, apesar de ter aqui se mostrado como sua perdição. É que a alienação da consciência a *move*, separa o saber e a verdade.

Se levarmos em consideração as ações das figuras da consciência tal, como ela é para a própria consciência, não poderíamos julgá-las como ações religiosas nem como ações não-religiosas, já que a julgamos inativas. Entretanto, já que é para nós, que o movimento do objeto é, em sua verdade, o movimento da consciência, julgamos ser o movimento do Entendimento um movimento religioso enquanto estabelecimento de dois mundos, sendo: um mundo essencial e outro inessencial, um sagrado e outro profano, um mundo enquanto morada do Bem e outro enquanto morada do Mal. Entretanto, este estabelecimento do Entendimento é apenas *pensamento* ou *intencionalidade* deste segundo mundo; veremos no andamento posterior deste trabalho, que a Consciência Infeliz, enquanto efetividade da Consciência-de-si, *deseja* estar presente naquele segundo mundo e, por isso, é *fuga efetiva* do mundo Aquém rumo ao Além.

O movimento do Entendimento se repetirá no momento da Consciência-de-si, nas figuras do estoicismo e do ceticismo. Nesta última figura, Hegel nos mostrará o jogo de forças objetivo da figura do Entendimento transmudando-se em jogo de forças subjetivo e, que de novo se exteriorizará com a chegada da Consciência Infeliz. O objeto infinito, a vida do Entendimento virá-a-ser a inquietude subjetiva infinita que culminará na inquietude quieta da Razão. Com a

divisão da própria Consciência-de-si em duas, a verdade será para ela: que o objeto absoluto da própria consciência é seu próprio Si, seu próprio atarefar-se que ela alienou de si naquele atarefar-se.

1.2 O AGIR AUTOCONSCIENTE: A BUSCA PELA SATISFAÇÃO DO DESEJO

Para a consciência religiosa, tudo o que diz respeito à sua singularidade, a seus sentidos, é incompleto e, por isso, imperfeito e finito. Como pode, porém, uma consciência que se diz sempre finita, ser consciente de sua própria finitude? Finitude absoluta e consciência-de-si são dois elementos que não devem transitar juntos; um ser sempre preso à finitude não poderia obter consciência-de-si, pois afirmar que algo é consciente-de-si é pressupor que ele obtém um conhecimento que vai além de si, que vai, portanto ao Infinito. É impossível pensar uma consciência-de-si, uma consciência das limitações, de sua feiúra, maldade ou pequenez sem que não se remeta a um outro ilimitado, belo, bom ou grande. É impossível falar de algo sem opor este algo a outro: a determinação de si remete sempre ao mesmo tempo à negação de si. Ao me pôr como algo e sob determinado aspecto, me *refiro* automaticamente e instantaneamente a outro que deve ser diferente de mim, para que eu me reconheça em minha peculiaridade, em minha identidade. Um ser totalmente finito seria, portanto, o *inatingível pela linguagem*, tal como o isto singular que Hegel, logo na primeira figura da *Fenomenologia*, demonstra ser o objeto da Certeza Sensível.

Assim, onde quer que Hegel exponha uma consciência religiosa, ela aparece sempre atrelada à sua exposição da Consciência-de-si, pois ser autoconsciente significa *ser consciente de si na medida em que retorna de um outro*. O homem religioso apenas pode ser capaz de afirmar o negativo e a incapacidade de seus sentidos para conhecer a verdade, quando afirma que a verdade, a existência de algo perfeito e completo se situa *fora* de seus sentidos. Pôs o outro como verdadeiro e perfeito quando se pôs como faltoso e imperfeito, pôs-se a si como finito quando pôs o outro como infinito. Põe seu mundo como mal, na medida em que põe o outro como bom; e nisto vê as respostas para o sentido de sua existência, bem como para os males e infortúnios *deste* mundo num *outro* mundo, sabe que este mundo é ruim e falho porque sabe que o outro é bom e perfeito.

Só que o outro do qual a consciência retorna, é *meu* outro. O outro sou eu mesmo, só que não me reconheço nele. Somos levados a concluir que a esfera da Consciência-de-si é o lugar do aparecimento outro da consciência e da consciência-do-outro, e também o lugar da *cisão da consciência* e da *consciência-da-cisão*. Por outro lado, a esfera da Consciência-de-si é o lugar do aparecimento do *desejo* (*Begierde*), desejo de ser um só com este outro que, primeiramente, aparece como separado. É por meio da afirmação da existência de um mundo melhor e que este mundo é *para a* consciência, que surge o desejo de alcançá-lo; para a representação religiosa, Deus criou o homem com uma capacidade intrínseca para alcançar a graça e a salvação, não para que ficasse preso infinitamente à *imanência*. Para a consciência religiosa, isto tudo tem seu fundamento na existência e na revelação de um Deus exterior; o filósofo que a observa está certo, porém, de que este desejo de uma pessoa que *transcende* a consciência é um aspecto *necessário* de seu desenvolvimento, que tem seu fundamento no próprio ser e ser-aí do homem. O transcendente é, na verdade, o imanente vestindo necessariamente uma roupagem de transcendência.

Assim, Hegel pretende expor as representações religiosas em sua forma verdadeira, a forma racional. O desejo, um desejo infeliz porque nunca saciado, que encontramos no desenvolvimento da Consciência Infeliz, tem sua origem nas primeiras etapas da esfera da Consciência-de-si. Como a consciência deseja a união com este outro que aparece como separado, é levada a ir de encontro com ele, ou seja, a *agir* rumo a este outro que em verdade não é outro. Veremos as características desta atividade consciente-de-si.

As figuras da Consciência distinguem de si mesma um objeto; agora, a Consciência-de-si é um momento que negou a esfera da consciência, mas enquanto tal a tem ainda dentro de si. O mundo, tal como se apresentava para o Entendimento, ainda é para ela; mas ao mesmo tempo este mundo sensível só se refere à consciência e neste sentido “[...] a diferença não é; e a Consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do ‘Eu sou Eu’” (HEGEL, 2007, p. 136). A Consciência-de-si é consciência *dividida*: é Consciência-de-si, mas permanece Consciência; parte de si se identifica e outra parte de si não se identifica com o objeto. A parte de si que identifica lhe garante uma satisfação interior, pois ela *sente* que não se refere a outro que não a ela própria. Em sua identificação, é *para-siessencialidade autônoma*. Entretanto, a parte que corresponde a sua não-identificação continua lhe dizendo que seu objeto é o Outro essencial; e que, portanto, ela mesma deve ser inessencial. Este objeto que é para a consciência é o seu limitante, um Outro independente que a interpela a sair de si e ir de encontro à sua alteridade. O que resulta daqui é, então, um movimento diferente do

movimento do Entendimento: como a Consciência-de-si faz do Outro um *seu* Outro, já não faz mais sentido falar de movimento do objeto, assim como já não faz mais sentido falar *apenas* de um movimento de captar a verdade do objeto; o movimento do objeto que é *também* um movimento da própria autoconsciência, que dota o objeto de qualidades que pertencem a ela.

Ao estudarmos o desenvolvimento das figuras iniciais do momento da Consciência, vemos que seu agir decorre da *pressuposição* de que o objeto é Outro essencial, ou seja, seu *fim* é o Outro que ela. Nas figuras da Consciência-de-si, o *pressuposto* é que o Outro é a própria Consciência-de-si, ou seja, seu *fim* é ela mesma e, por isso, lhe *pertence*. As figuras da Consciência pressupõem sua *diferença* do objeto, as da Consciência-de-si pressupõem sua *união*. Mas a diferença do objeto ainda é para a Consciência-de-si, já que ela *suprassumiu* a Consciência e, por isso, não a *eliminou*; seu objeto é, portanto, um *duplo*, cindido tal como ela própria: o objeto é outra consciência consciente-de-si.

Porque seu objetivo último é a conformação total do objeto à subjetividade, a Consciência-de-si é *desejo* de suprassumir o aspecto *objetivo* do objeto. Em suma, é *desejo de livrar-se de sua cisão*. Ora, quando a consciência opõe a si seu objeto e o tem por essencial é, para-si própria, *singularidade, inessencialidade e heteronomia*. O *fim* da atividade da Consciência-de-si é, portanto, o livrar-se destes três aspectos, visando a *Universalidade, a essencialidade e a autonomia*. Alcançar a liberdade, a felicidade e o gozo plenos significa, portanto, o mesmo que alcançar a união com aquele objeto que lhe aparece fora-de-si. O que faltou ao Entendimento, a saber, encontrar a verdade da Infinitude objetiva - ou melhor, *a verdade de si mesmo* -, cabe a Consciência-de-si encontrar.

As figuras da Consciência se mostram como passivas; as figuras da Consciência-de-si se mostrarão, portanto, como passivas e negativas (por causa de seu elemento consciente), mas também, e ao mesmo tempo como ativas e positivas: nós a veremos efetuar sua experiência ora assumindo a si como o elemento inessencial, ora como o elemento essencial da relação de conhecimento. Enquanto consciência passiva, vai em direção ao Outro; mas enquanto Consciência-de-si ativa, vai em direção a si mesma. Estamos diante do fundamento da dor da Consciência Infeliz, a saber, o elemento *contraditório* de sua existência.

Enquanto *consciência*, a Consciência-de-si é *finitude*, mas enquanto *Consciência-de-si* é *Infinitude*, tendência de se pôr a transcender. Este movimento de se pôr a agir perante um fim que a própria consciência estabelece para si, é um exemplo de sua Infinitude, pois “o infinito

é apenas a inquietude do finito¹⁰” (GARAUDY, 1962, p. 222, tradução nossa). Portanto, o que vemos não é um movimento do objeto diferenciado de um movimento da Consciência-de-si, mas um só e o mesmo movimento que engloba ambos (tanto o movimento da Consciência-de-si, quanto o do objeto).

A Consciência-de-si é a verdade da Consciência. Como enuncia acertadamente Kojève (2002, p. 47), “[...] a Consciência-de-si é certeza e verdade: a verdade de uma certeza e a certeza de uma verdade”. É verdade da certeza da Consciência, que se baseava no desejo enquanto pressuposição; também é certeza de uma verdade, porque em seu pensar e agir interiorizará o conceito. Vemos aparecer novamente a idéia hegeliana de como vem a ser o encontro com a verdade: é obtida através do retorno a si mesma a partir do Outro, ou seja, através da experiência. O caminho rumo ao conceito que, para a consciência é linear, é para nós, um caminho circular ou o caminho da reflexão. É enquanto negação do dado e, portanto e em consequência disso, afirmação de si consciente, que a consciência é atividade. Mas a Consciência-de-si não é ainda um saber completo sobre esta relação e sobre seu agir; está *acaminho* deste saber certo de si. É ainda, em seu início, Consciência-de-si instintiva ou sentimento desta sua forma de ser. A verdade surgirá para ela no momento em que o resquício da Consciência, o ser positivo ou a Coisa-em-si (*Ding-an-sich*), desmoronar-se em-si e para-ela e mostrar o que ele é em sua verdade, a saber, o Em-si da própria consciência. Entretanto, a partir daqui ela não mais poderá ser apontada como Consciência-de-si, mas sofre uma nova metamorfose e surge então, para nós e para ela, a esfera da Razão.

Agora a consciência não surge mais como passividade; com efeito, o que a tornava passiva era a suposta essencialidade de seu objeto. No campo da Consciência-de-si a subjetividade do conhecimento faz parte do processo do conhecimento; e não é mais preciso negá-lo para chegar à essência do objeto. Entretanto, a Consciência-de-si não é, ainda, o sujeito puro. Com o termo “sujeito puro” não queremos designar um sujeito que anularia absolutamente o objeto, a ponto de pretender ser um sujeito *sem* um objeto, ao modo da falsa Infinitude – um sujeito que apenas negaria seu objeto a fim de eliminá-lo e com isso adquirir uma falsa independência. Se assim fosse, este sujeito sempre veria ressurgir seu objeto, pois a negação do Outro deve ser também sua afirmação.

O sujeito puro, do qual nos referimos, parte desta segunda idéia, a da negação e afirmação de seu objeto e volta a si mesmo desta dupla relação; com a negação de seu objeto ele torna a si e

¹⁰ “l’infini n’est que l’inquiétude du fini”.

é em si, mas com a afirmação ele sai de si e é para-si. Ou seja, ele é, a partir desta dupla relação contraditória, *sujeito puro*, pois “[...] é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto” (HEGEL, 2007, p. 35, grifo do autor). Agora sim poderemos, portanto, nos debruçar sobre uma ação, uma efetividade da consciência.

Segundo Garaudy (1962, p. 224, tradução nossa):

Desejar uma coisa [...] é desejar transformá-la através de uma ação: não contemplá-la, mas suprimi-la enquanto coisa ‘dada’, independente, sem relação comigo e fazê-la minha absorvendo-a em mim, assimilando-a. O homem não pode chegar à Consciência-de-si mesmo pela contemplação, mas somente através da ação. O desejo é o começo deste eu ativo, negador do ser dado, um eu que transforma e que cria¹¹.

Enquanto Consciência-de-si, a consciência *deseja* anular a independência de seu Outro. Ou seja, pretende vir-a-ser o aspecto essencial da relação do conhecimento. Aliás, a partir de agora não podemos falar simplesmente de relações de conhecimento. O que estará em jogo são as relações do ser humano para com outro ser humano; saímos da esfera da tentativa de uma mera apreensão de um objeto sem vida ou de um Ser imutável e para sempre isolado. Porém a verdade surgirá não de uma consciência singular, de um indivíduo isolado que se comportaria como uma coisa dentre outras. É na relação da Consciência-de-si com outra Consciência-de-si que a verdade será para a Consciência-de-si, o que equivale a dizer que os homens apreendem *sua* verdade, que é *a* verdade, não enquanto indivíduos particulares que se bastam a si próprios, mas enquanto seres sociais que realizam em sua esfera o movimento da vida: bastando-se a si próprios no momento em que se relacionam uns com os outros. Para Kojève (2002, p. 47), este capítulo da filosofia hegeliana expõe uma *antropologia*, mas uma antropologia “[...] fundamentalmente diferente da antropologia grega, segundo o qual o homem se sabe e se reconhece inicialmente, para depois agir”.

¹¹ Désirer une chose, [...] c’est déjà désirer la transformer par une action: non pas la contempler, mais la supprimer tant que chose ‘donnée’, indépendante, sans rapport avec moi, et la faire mienne en l’absorbant en moi, en l’assimilant. L’homme ne peut arriver à la conscience de lui-même par la contemplation, mais seulement par l’action. Le désir est le commencement de ce moi actif, négateur de l’être donnée, un moi qui transforme et quicrée.

Não estamos mais na terra pátria do conhecimento, mas no campo do sentimento e da emoção. Ela é apenas *certeza* de ser a verdade de seu objeto, e esta certeza primeiro lhe aparece como um *sentimento*. A Consciência-de-si *intui* que é seu outro; este aspecto de intuição da verdade é o primeiro passo da consciência rumo à sua verdade. Enquanto a consciência se excluía do processo do conhecimento, o que queria encontrar era uma verdade exterior; agora que se encontra inclusive *conscientemente* na verdade, resume-se a buscar sua felicidade e liberdade.

Por causa deste elemento antropológico que permeia toda a esfera da Consciência-de-si, veremos surgir, em sua última figura – a figura da Consciência Infeliz -, uma consciência do Interior, mas de um Interior diferente do Entendimento; ela é consciente de sua essência absoluta como outra Consciência-de-si, não como uma coisa. O objeto da Consciência Infeliz é *pessoa, e pessoa livre*, que como ela, *quer, deseja e goza*. Não existe tal como um “Motor imóvel” que apenas pense a si próprio, ou o que dá no mesmo, que não pense absolutamente; ora, tal ser absolutamente a-relacional simplesmente não poderia, nem conseguiria existir. Mas *uma pessoa é apenas para outra pessoa*.

Desejar algo é o primeiro passo para ir de encontro a este algo. Desejando, pressuponho uma identificação com o objeto desejado, e este objeto deve *necessariamente* ser encarado, ao mesmo tempo, como um diferente de mim. Significa que o que desejo é importante para mim, um necessário. Porém, ao ir de encontro com o Outro reconheço, ao mesmo tempo, que me falta algo; reconheço que não me basto, que sou um ser finito. Ao invés de permanecer em minha posição egocêntrica e solipsista, rompo meu *status* de falsa independência, falsa liberdade e falsa Infinitude e parto rumo ao Outro, do qual pretendo fazer um Meu. Este rompimento é ao mesmo tempo minha morte e a morte do objeto: preciso que este outro seja meu, e me assumo como ser finito; descubro-me como um ser que solicita e, assim, pretendo aniquilar o ser do Outro.

Entretanto, para que eu anule o Outro e que eu sacie, em consequência disso, o meu desejo, necessito que este objeto esteja também vivo. Devo me fazer não apenas como solicitante, mas devo ser solicitado. Aquilo que é desejado não pode ser uma coisa, mas deve ser o Outro de mim, pois “[...] desejar a vida, desejar viver [...] não parece algo mais que desejar ser si mesmo” (HYPPOLITE, 1999, p. 176). Desejar o *outroigual a mim* é, ao mesmo tempo, desejar a *mim mesmo por meio de* outro. Hegel repete o movimento do jogo de forças do objeto do Entendimento no campo antropológico, em que a força solicitada se

suprassumepereante a força solicitante e vice-versa; entretanto, este movimento se dá no nível da subjetividade da consciência, não mais no objeto exterior. Preciso que o objeto também seja um ser que deseja, pois não posso matar um ser desprovido de desejo, já morto; um Outro não-desejante é justamente isto: ou uma mera coisa sem vida ou um ser morto, pois pretende permanecer numa liberdade ou independência abstratas.

Como consequência disso, a consciência desejante precisa, então, manter o outro vivo e viver neste vacilar entre mantê-lo vivo ou mantê-lo morto. Impõe-se a negação sobre o outro; mas para que este negado seja negado, ele deve *ser*, deve existir *positivamente*. Por outro lado, enquanto a consciência desejante deixa o Outro vivo, põe-se ao mesmo tempo como negada, como morta. Afirma-se e nega o Outro, mas deve afirmar o Outro e se negar. O Outro é, portanto, *ipseidade (Selbstheit)*, o ser outro que vale para a Consciência-de-si como a mesma essência (HEGEL, 2007, p. 257). Afirmação pura ou negação pura são duas abstrações que não devem existir no movimento da vida; tanto um quanto o outro, contrariamente ao pensamento do senso comum, não fazem parte da realidade da verdade.

Porque a Consciência-de-si deseja outro desejo, “[...] é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio” (HEGEL, 2007, p. 135). Anteriormente, identificávamos o fundamento da passividade da Consciência como a *abstração, a afirmação do outro como outro*. Identificamos, agora, o fundamento da atividade da Autoconsciência como *a procura pela satisfação do desejo, uma afirmação de si que surge por meio da negação do outro como outro*.

Vemos aparecer novamente um diferenciar que diferencia o não-diferenciável, mas numa esfera mais rica de conteúdo, na esfera da *subjetividade*. Com efeito, ser vivo e ser morto não são cada um para si de forma independente. Suprassumem-se um em relação ao outro e o que existe é, portanto, sua identidade por meio de sua diferença. O desejo procura um igual a si, um outro desejo; saiu de si mesma, mas ao mesmo tempo não saiu. E esta é a verdadeira independência, a verdadeira Infinitude. Entretanto, o sentimento inicial da Consciência-de-si, não é capaz de abandonar a abstração e insiste em dar positividade a estes momentos que não são, porque ainda necessita de um oposto a ela.

O que resulta desta relação ambígua é que uma consciência viva e desejante não pode ter por seu objeto uma consciência que se exclui do processo vivo, nem quanto menos um mero ser inconsciente. A Consciência-de-si não pode se ocupar de seu objeto enquanto ele é coisa

morta, pois esta coisa é incapaz de negar-se para que haja sua afirmação; portanto, ela deve vencer na luta de vida ou morte uma outra Consciência-de-si: “[...] é uma *Consciência-de-si* para uma *Consciência-de-si*. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro” (HEGEL, 2007, p. 142, grifo do autor), ou seja, só assim a consciência se encontra a si enquanto se perde em sua alteridade. O desejo procura *umigual* a si, mas que seja *umoutro* desejo; *um ser livre procura outro ser livre*, pois somente assim sai de si mesmo, mas ao mesmo tempo não sai. O desejo deseja sempre outro desejo.

Também vemos o saber consciente desejando algo: deseja a união de sua certeza com a verdade do objeto totalmente exterior, sem relação com a subjetividade. Entretanto, este desejo não era consciente e não era ele reconhecido pela Consciência como o motor da relação do conhecimento, porque ela não levava em conta o que se passava dentro de si, com medo de que isso interferisse na suposta real estrutura do objeto. Ela exteriorizava o medo que tinha da interferência de sua subjetividade na forma de um horror à contingência que, para ela, macularia o Ser. Hegel afirma que a verdade da Consciência é a Consciência-de-si, justamente porque esta última se funda conscientemente no elemento do desejo. Na medida em que a consciência aceita então a participação de si na estrutura do conhecimento, tende a aceitar também, mas ainda de forma alienada, que a contingência participe do Ser absoluto.

Com a observação do aparecimento da Consciência-de-si, um resultado importante vem-a-ser para a consciência e para nós que realizamos esta observação: a verdade não é *dada* para a consciência, mas *surge* para ela enquanto a consciência age. O agir da consciência é a efetividade do conceito, e exteriorizando este conceito ele é para a consciência, ou seja, ela o tem enquanto objeto defronte a ela.

Do exposto, tivemos condições de identificar o conceito da Consciência-de-si, como se constitui o seu objeto e o modo como ela procede em vista deste objeto. Também pudemos analisar suas diferenças em relação ao movimento da Consciência, bem como apontar em que sentido ela é superior. Até que possamos adentrar na atividade da Consciência Infeliz devemos analisar primeiramente o movimento do Estoicismo e do Ceticismo. Ambos experimentam a independência do objeto. Seu aspecto consciente-de-si lhes diz que o outro não é outro, mas o aspecto consciente, o *alheio*, insiste em se fazer independente. O sofrimento da Consciência Infeliz, bem como seu agir rumo ao seu objeto tem seu fundamento no fato deste objeto lhe aparecer sempre como um outro, que é sempre ao mesmo tempo *presente*. Mas o que mais pesa nesta relação, o que realmente é a causa de seu

sofrimento é o fato dela ser *primeiramente* consciência e, por causa disso, opor infinitamente a si seu objeto, mesmo que o sinta profundamente como presente.

Da cisão, surge o desejo e do desejo a atividade de anular o Outro. A consciência precisa de seu outro *vivo* para que ela também *viva*, mas desta sua posição logo lhe advém seu *contrário*: manter o outro vivo é receber em troca a sua morte. Desejar é, por um lado, viver e ser reconhecido e, por outro lado, *morrer e sofrer*. Em toda a esfera da dialética do desejo veremos, portanto, a consciência encontrando o seu *contrário* como resultado do agir. O ato de *amar* um outro diferente de mim possui por resultado e recompensa algo *positivo* - o fim que o agir se propôs a encontrar, ou o amor mesmo - e outro algo *negativo* - o contrário do fim: na minha união com o outro, *sou* e ao mesmo tempo *não-sou*, me *afirmo* e me *nego*.

A dialética do desejo é aquela que expõe o modo da relação do sujeito e do objeto na esfera da Autoconsciência e perpassará toda a experiência de suas figuras. No fim de seu movimento, veremos surgir o campo da automutilação, tendo como causa a contraditoriedade no mais íntimo da consciência. Por isso, a figura derradeira da Consciência-de-si é justamente uma consciência que pretende desfazer-se de seu ser duplo, de sua divisão, indo em direção ao além da consciência. Esta é a Consciência Infeliz.

1.2.1 O trabalho escravo como chave para a liberdade

Como foi dito, a consciência desejanse deve negar seu outro, a fim de se afirmar plenamente e acabar com o desejo; entretanto, não deve negar seu Outro de forma absoluta. Isso equivaleria a dizer que uma Consciência-de-si não pode obter seu reconhecimento pleno por meio de um outro deixado no *status* de consciência, uma Consciência-de-si negada em seu momento da afirmação - ou, que a Consciência-de-si não pode ser *puranegação*. A Consciência-de-si só vem a ser plena Consciência-de-si quando se relaciona com outra Consciência-de-si: “[...] a Consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra” (HEGEL, 2007, p. 142), ou seja, um homem só é pleno na medida em que é reconhecido em sua plenitude por outro homem também reconhecido em sua plenitude e, por isso, feito pleno. Sem esta dupla afirmação e, ao mesmo tempo, uma dupla negação, não há verdadeiro gozo.

Em seu primeiro movimento, a Consciência-de-si põe-se a si como morta ao reconhecer o outro como ser vivo, “[...] perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência”; em seu segundo movimento, a Consciência-de-si volta a si mesma através de seu primeiro ato, porque “[...] supprassumiu o Outro, pois não vê o outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no *Outro*” (HEGEL, 2007, p. 143, grifo do autor). No que tange ao aspecto das atividades destas Consciências-de-si podemos afirmar que, ambas agem em vista de uma finalidade comum: negar seu outro. Portanto, o agir de uma atinge a outra na mesma medida em que o agir da outra atinge a primeira; e as duas agem de forma que seu resultado é a negação de si própria. O agir consciente-de-si não é apenas agir de uma Consciência-de-si sobre a outra, mas agir tanto de uma quanto da outra.

Entretanto, como vimos a Consciência-de-si é obrigada a sair de si e afirmar sua dependência frente ao outro. O Outro, que também é uma Consciência-de-si, realiza o mesmo movimento, do seu lado. Tenta reduzir a outra Consciência-de-si a Consciência e com isso, afirmar-se. É um movimento de uma e um movimento de outra que, visto em sua profundidade, é movimento idêntico. Cada uma realiza de seu lado o que a outra realiza do outro lado e, na medida em que uma é negada (o Escravo) em seu ser para que a outra seja afirmada (o Senhor), cada uma é transformada em *meio* para a realização da afirmação da outra. Entretanto, são duas consciências que devem ser diferentes e o movimento desta esfera da Consciência-de-si é esta experiência de reconhecimento que se dará entre a diferença e identidade destas consciências-de-si. Suprassumindo a consciência oposta, a Consciência-de-si suprassume a si mesma. Portanto, são duas ações de aniquilação de seu Outro que possuem como resultado a aniquilação de si mesma. Vida e morte andam, aqui, lado a lado e uma não é sem a outra e, ao mesmo tempo em que uma é, a outra também vem-a-ser. Numa negação absoluta do Outro, automaticamente e instantaneamente nego meu próprio ser.

Vemos, portanto, que a Consciência-de-si só obtém sua existência e verdade na vida em sociedade enquanto uma união viva de várias consciências-de-si diferentes de si; e que por outro lado, esta mesma sociedade não possui existência sem a pluralidade de consciências existentes nela. O homem livre e autônomo somente é no embate com outras liberdades autônomas e por isso Hegel (1986, p. 145) vê na dialética do reconhecimento o fundamento da vida do Espírito, um todo que se autoconstitui enquanto dilacera-se em si mesmo: o “*Ich, das Wir, undWir, das Ichist*”, o “*Eu que é Nós, Nós que éEu*”.

A *primeira* Consciência-de-si que busca satisfazer seu desejo *rebaixa* a outra ao *status* de consciência ou mesmo como coisa. É a consciência que assume posição de afirmação de si e, portanto, de negação da outra; é o Senhor que se põe por cima do Escravo. O Senhor é, portanto, 1) enquanto se diz Senhor e nega a independência do Escravo e 2) enquanto o Escravo mesmo se nega e o afirma como Senhor. Entretanto, o Escravo que se afirmasse, 1) negaria com isso o Senhor, caso este último também 2) se autonegasse e teríamos, portanto, a inversão daquela primeira relação: a Consciência-de-si Escrava transmudar-se-ia em Senhor. O meio-termo, a saber, a própria Consciência-de-si desfaz (em uma relação abstrata) esta sua unidade como Senhor ou Escravo; mas como vimos, esta diferenciação não é: tanto o Senhor como o Escravo devem se submeter mutuamente um ao outro. Como resultado, vemos que o Senhor é Escravo e o Escravo é Senhor e 2) os dois são consciências-de-si.

Entretanto, enquanto consciência ainda alienada, este movimento verdadeiro não é para os envolvidos. O que surge primeiramente é a relação de desigualdade entre as duas consciências; mas ambas são impelidas a suprasumir este momento e encontrar o que para nós ficou patente acima: que ambas “*se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (HEGEL, 2007, p. 144).

Ao modo das propriedades para-si independentes que existiam na *Ding*, as consciências-de-si são, primeiramente, cada uma para-si e como tal se mostram subsistentes fora do meio em que possuem sua substância. Enquanto se mostram desta maneira uns para os outros, são indivíduos essentes e a-relacionados. Entretanto, pretendem extirpar o desejo que surge toda hora e são, por conta disso, obrigados a virarem-se uns para os outros; somente assim elevam “[...] à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si” (HEGEL, 2007, p. 145). Diferentemente do que acontecia na esfera da Consciência, cujo meio-termo consciente das relações recíprocas era a própria consciência, aqui é a própria Consciência-de-si – os indivíduos – que possuem um sentimento¹² desta necessidade do mútuo relacionamento.

O Senhor, a consciência que primeiramente se afirma de forma egocêntrica, exclui de si todo o outro e é, portanto, a pura relação do EU = EU. É a consciência que põe sua identidade em risco ao permanecer ligado ao reconhecimento do escravo para ser. O Senhor por outro lado, reconhece o Escravo apenas como coisa em seu momento negativo, faz com que fique preso na esfera da consciência. O Senhor nega a vida (é, portanto, morte) em sua positividade e

¹² A consciência é aqui puro sentimento do reconhecimento porque ainda não o elevou ao modo do saber. O que existe é uma tendência inconsciente ao outro, uma inquietude na solipsitude.

ruma à Consciência-de-si; o escravo nega a Consciência-de-si e afirma a vida, ficando preso à forma da positividade. O Senhor é, com isso, consciência da vida que se elevou acima da vida (HYPPOLITE, 1999, p. 186) e por isso é inicialmente o exemplo de Consciência-de-si plena.

Com esta atitude de negação do outro e, por consequência, afirmação de si, o Senhor nega o ser-aí, a vida. Seu ato se resume a uma abstração, um congelamento numa só parte do todo, já que não deu ao escravo a oportunidade de se afirmar; o que o Senhor efetua é um reconhecimento desigual. O Senhor assemelha-se à Consciência-de-si plena e o escravo permanece ligado à vida (que aqui assume um aspecto negativo aos olhos do Senhor), ao sentimento-de-si, à coisa e à animalidade.

Entretanto o Senhor deve ser levado à verdade da relação, ao verdadeiro reconhecimento; isso ele não faz por si próprio: quem se mostrará como sujeito desta mudança é o escravo. Com efeito, a afirmação de si por parte do Senhor apenas é confirmada pela negação de si do escravo. O Senhor é, portanto, dependente do escravo no que tange à sua identidade e também no que tange à sua relação com a vida que, juntamente com o ser do escravo, foi negada. O Deus-que-não-é-o-homem e o homem-que-não-é-o-Deus devem vir a reconhecerem-se ambos, cada um em si e por meio de si; mas, como veremos na dialética da Consciência Infeliz, o homem se mostrará como o sujeito desta relação, ou seja, aquele que mostrará ser a força que forçará o Deus a sair de si e vir de encontro a ele.

O Senhor nega o escravo e nega a totalidade da vida; uma das particularidades do todo - o Senhor - nega as outras particularidades - o Escravo - e com isso esfacela aquele processo vivo que era o todo. Ao Escravo fica dada a função de dirigir-se ao ser-aí (é, portanto, mais escravo da vida do que propriamente do senhor), enquanto o Senhor usufrui e goza apenas de si mesmo, pois se fechou em si de forma absoluta ao pôr o escravo na função de mediador entre ele e a coisa. O escravo é ser dependente e obteve *disciplina* (*Zucht*), porque reconhece o Senhor como essencial e a si mesmo como inessencial.

Contrariamente ao Senhor, o Escravo lida com a coisa, e enquanto consciência-de-si se vê impedida de gozar através da eliminação de seu outro, já que o Senhor não o reconhece: o desejo escravo “[...] conhece a resistência do real, portanto só faz elaborar as coisas, trabalhá-las” (HYPPOLITE, 1999, p. 188). Ao apenas trabalhar a coisa, o Escravo também assume o aspecto inessencial: não é o produtor da coisa, nem dela se assenhora. Entretanto, o Escravo efetua, através da negação da coisa que, no entanto, lhe resiste, o mesmo movimento que o Senhor realiza nela; efetiva suas potencialidades na coisa, assim como o Senhor efetiva as

suas no Escravo e assim está estabelecido o momento em que as duas consciências-de-si agem de forma idêntica.

No jogo de forças, vimos a força exterior, que era para o Entendimento um imediato, transmutar-se na lei interior. Veremos também o mesmo processo acontecer no Interior da Consciência-de-si: o Senhor se mostrará como Escravo e o Escravo como Senhor; e mais: ficará patente que “[...] a *verdade* da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*”, pois “[...] a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente” (HEGEL, 2007, p. 149, grifo do autor).

Para a consciência escrava, o Senhor é a essência absoluta; é a negação absoluta de seu ser. Por isso, a simples existência do Senhor faz com que ela experimente uma imensa angústia, pelo fato dele se constituir como o anulador daquilo que o Escravo possui de mais próprio: sua identidade. O elemento próprio da consciência escrava é, portanto, a fluidez – a contingência, que no elemento da consciência designava o elemento do objeto. Mais acertadamente, dizemos que o elemento da consciência escrava é o ser-para-si, ausente no elemento do Senhor que pretende ser apenas em-si. Neste momento, o Escravo é consciente de seu estado de ser-para-si, pois o Senhor afirma para ela que ela assim o é e deve ser.

Vejamos um efeito muito importante deste estado de coisas: a consciência escrava “[...] se implementa *efetivamente* no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando o elimina” (HEGEL, 2007, p. 150, grifo do autor). O escravo já era, também, essencialidade, pois com a negação de seu ser afirmava o ser do Senhor; mas isso não era para ela. É dirigindo suas forças à coisa, que adquire a consciência de também ser essencialidade, ou seja, deixa o patamar de consciência e atinge o de consciência-de-si. Antes era essencialidade *velada*, em-si; agora é essencialidade *consciente*, para-si. Trabalhando deixa de ser um mero anexo à natureza e se *afirma* sobre algo.

O trabalho é, portanto, a verdadeira forma de agir da Consciência-de-si, “[...] é desejo *refreado*, um desvanecer *contido*, ou seja, o trabalho *forma*” (HEGEL, 2007, p. 159, grifo do autor). Trabalhar é desejar fazer do Outro um Meu, e dirigir-se efetivamente a este outro, mas ver esta minha intenção e efetivação ser anulada por causa da necessidade da integralidade deste meu Outro. Vemos, portanto, que trabalhar é a forma de agir que está mais próxima de atingir o Conceito e que, por isso, o Senhor ocioso está mais longe de atingi-lo que a consciência escrava. Trabalhar é agir de acordo com os preceitos do reconhecimento para que

este reconhecimento exista efetivamente, sendo que o reconhecimento mesmo é a verdade da Consciência-de-si. O reconhecimento enquanto tal é o conteúdo; o trabalho é este conteúdo posto em efetividade ou posto no aspecto da forma. Pôr a forma do objeto é negá-lo, ou fazê-lo um seu; mas ao mesmo tempo é torná-lo um permanente porque o trabalhador não pode negá-lo totalmente. O agir formativo é o agir próprio da Consciência-de-si, pois exclui de si a própria consciência, o elemento do ser, e ao mesmo tempo reflete em si, o elemento da Consciência-de-si.

No trabalho a consciência escrava exterioriza a si mesma, faz de seu si um ser, mais precisamente um ser-para-si alienado de si. Nisto se perde a si mesma, mas ao mesmo tempo é sentimento de unidade com este ser. Transforma o mundo de acordo com sua necessidade, produz cultura; e nisto, portanto, o ser que anteriormente aparecia como seu Objeto exterior, é transmutado em *seu Ser, seu mundo*. Chegado o saber de si neste seu ser alienado, o trabalhador retoma para si o que entendia ser Outro e eleva-se à sabedoria de si como este seu ser-Outro: chega à contemplação de seu ser-em-si no seu ser-para-si (seu si alienado na coisa) e de seu ser-para-si no seu ser-em-si (a coisa como alienação de seu si).

Disso decorre que a consciência escrava obteve a consciência de que também é Senhor, ao se afirmar por meio do agir formativo e morrer perante o Senhor. É para-si, mas também consciência de ser-em-si. O escravo liberta-se (porque o Outro torna-se seu Outro) e induz o Senhor a libertar-se de sua falsa¹³ liberdade (que poderia ser chamada de falsa porque não reconhecia a identidade do escravo). Pelo trabalho forçado a mando do Senhor, o escravo é 1) induzido a encontrar a vida que primeiramente havia negado e 2) força o Senhor a renunciar à vida que primeiramente havia afirmado. O que o trabalho apresenta para as duas consciências-de-si é que se efetivando, o que lhes vêm à vista é a inversão daquilo que se lhes apresentava antes: o mundo exterior do Entendimento se apresenta como mundo interior invertido. No mundo interior tudo aparece como contrário do mundo exterior, o Senhor torna-se Escravo e o Escravo torna-se Senhor.

¹³ Hegel chama “falsidade” e, do mesmo modo o “mau”, à negatividade do conteúdo, àquelas situações em que a consciência tinha por fixos os elementos que, em sua verdade, fazem parte do movimento imóvel do Todo. Assim ele explica no Prefácio da *Fenomenologia*: “[...] saber algo falsamente significa que o saber está em desigualdade com sua substância. Ora, essa desigualdade é precisamente o diferenciar em geral, é o momento essencial” (2007, p. 48). Do mesmo modo, o falso não é algo ao lado do verdadeiro, mas é suprassumido na verdade. Vemos Hegel afirmar, em sua *Pequena Lógica*, que apenas o absoluto é verdadeiro, ou seja, “somente Deus é a concordância verdadeira do conceito e da realidade” (2005, p. 82) e o ato de abstrair, próprio das formas de consciência que estão à procura da verdade, é o mesmo que o ato de falsear. Portanto, o verdadeiro não está presente nem na reflexão, nem na consciência que estabelece relações de pensamento, mas na “pura forma do pensar” (2005, p. 83).

O verdadeiro gozo, atingido pela e na negação e afirmação do Outro através e na negação e afirmação de si, quem atinge é a consciência escrava:

[...] o senhor tem no escravo, e no serviço que lhe presta, a intuição do valor de seu ser-para-si *singular*; e na verdade mediante a supressão do ser-para-si imediato, a qual, no entanto, incide em um outro. Mas esse [outro], o escravo, desgasta no serviço do senhor sua vontade própria e singular, suprassume a imediatez interior do desejo e faz [surgir], nessa extrusão e no temor ao senhor, o começo da sabedoria: [é] a passagem para a *consciência-de-si universal* (HEGEL, 1995, p. 204, grifo do autor).

Porque se afirma mediante uma negação absoluta, o Senhor atinge um gozo incompleto. Entretanto, o gozo do escravo provém da *intuição* de sua união de si com seu Outro, não ainda de um *saber efetivo* desta união completa. Mas o que importa é que, por meio do trabalho, a consciência *sentiu* a vida como lhe pertencendo, como seu reflexo. Por meio do reconhecimento recíproco a Consciência-de-si saiu de sua individualidade negadora do outro e rumou em direção à Universalidade que suprassume, que passa adiante de forma que conserva o passado.

Se liberdade é, para Hegel (2005, p. 80), “[...] justamente isto: estar junto de si mesmo no seu Outro; depender de si, ser o determinante de si mesmo [...]” e como tal, a liberdade “[...] só existe ali onde para mim não há nenhum outro que não seja eu mesmo”, trabalhar é, portanto, buscar a liberdade. Por outro lado, trabalhar é efetivar-se livremente. O animal ou o homem natural possuem apenas uma liberdade formal, por não possuir a capacidade de negar o Outro e permanecer junto à si; o primeiro não possui a capacidade de desejar um outro desejo, o segundo deseja, mas não é reconhecido como homem pleno. Da mesma forma, podemos inferir que se verdade é “concordância do conteúdo consigo mesmo” (HEGEL, 2005, p. 82), o trabalho é também a busca pela verdade.

Hegel (2005, p. 85) compara, em sua *Pequena Lógica*, a saída da ingenuidade da consciência (que acontece como foi exposta na primeira figura do Espírito, a saber, na passagem da Certeza Sensível à Percepção, ou poder-se-ia da mesma forma pensar, na saída do momento consciente rumo ao momento da Consciência-de-si) com a queda de Adão e o acontecimento do pecado original. Esta queda nada mais significa que o aparecimento do egoísmo humano, que pretende afirmar-se absolutamente renunciando à união com a vida Universal *imediate*. Depois que comeram do fruto proibido oferecido pela serpente, os primeiros seres humanos sentiram pudor ao descobrir que estavam nus, ou seja, separaram-se do ser natural e sensível.

Também poderíamos interpretar que a ocorrência da descoberta da nudez pode ser pensada como sinal de não-proteção, pois antes Adão e Eva viviam protegidos pelas leis naturais (eram um só com ela), eram protegidos pelos olhos divinos. Como castigo, Deus lança uma maldição sobre os homens e ordena que Adão trabalhe, pois o homem cindiu-se e deve agora superar esta cisão por meio do efetivar-se. Esta efetivação não é algo prazeroso; toda cisão é naturalmente vista como problemática. Com a cisão que o homem *deve* efetuar e, com efeito, efetua, diz-se que todo homem é mau e pecador por natureza.

Segundo Hegel (2005, p. 85), entretanto, não foram apenas os primeiros homens os pecadores e, portanto, fonte de todo mau, como se aos seus descendentes fosse dada a escolha de pecar ou não: “[...] o entrar na posição, o despertar da consciência, reside no próprio homem, e é uma história que se repete em cada homem”. Toda Consciência-de-si, “[...] na medida em que é espírito, não é um ser-da-natureza” (HEGEL, 2005, p. 86). O mundo natural deve ser transformado por toda Consciência-de-si; a criança, símbolo da natureza no homem, deve ser supressumida em vista do surgimento do homem adulto; este, por sua vez, deve ser supressumido, mas tornado criança novamente, em sua fase idosa. Assim vemos o percurso absoluto: o *fim* é supressunção de todo o conteúdo anterior e como tal resultado absolutamente completo, sendo que retorna novamente ao *início*.

A pretensão de permanecer na afirmação absoluta é o mesmo de afirmar-se como singular e afirmar-se como ser natural. Preso à natureza, o homem é preso, portanto às leis não determinadas por ele. A heteronomia da consciência é aprisionamento como efeito da obstinação em agir de forma natural. Entretanto, o homem possui naturalmente sentimentos de amor e compaixão, o que o impele, também de forma natural, a sair de si e ir em busca de sua autonomia.

Enquanto as figuras da Consciência-de-si não efetuam o reconhecimento de modo completo, são puras abstrações do Eu e como abstrações, suas efetividades são o aparecimento em-si de seu contrário: a independência vai se mostrar como dependência. Estas abstrações do Eu são espalhadas no mundo exterior, ou seja, os objetos da consciência adquirem a significação que ela lhe dá e, portanto, ela não os apreende como em-siessente, apenas como seu ser-para-si. O mundo lhes aparece como algo seu e como algo onde elas adquirem seu ser. Ela trabalha o mundo, e o mundo, por sua vez, adquire sua face.

Entretanto, o *trabalho forma*, efeito do desejo reprimido e não saciado de forma verdadeira porque não reconhecido, é inferior ao *trabalho conceitual*, fruto do reconhecimento completo.

Até aqui a consciência escrava apenas *sentiu* o trabalho-conceito. Sua liberdade ainda não é plena, porque ela ainda não foi plenamente reconhecida pelo Senhor. O Senhor ainda permanece como consciência-de-si em-si, e o Escravo permanece consciência que, ao trabalhar, se incrementa rumo à sua consciência-de-si. Mas isto ainda está em processo. O que vemos como resultado desta estranha relação é que a consciência inessente (Escrava) adquire a intuição de sua essência por meio do seu trabalho, mas apreende sua essência efetiva como situada na consciência essente (Senhor), um Outro que ela; a inessência sente-se junto à essência; mas em sua efetividade, o que lhe aparece é sua separação dela. E a essência, por seu lado, permanece um *infinito além*, um *eterno diferente*, que se recusa a estar com a inessência: “[...] no formar a consciência recalcada sobre si torna-se objeto para si mesma como forma da coisa formada e ao mesmo tempo contempla no senhor o ser-para-si como consciência” (HEGEL, 2007, p. 152, grifo do autor). Estas são as características de uma consciência estóica.

A verdade do trabalho-forma é o trabalho-conceito; por seu lado, a consciência que efetua o verdadeiro reconhecimento é atividade de *pensar*: “[...] ser objeto para si não como *Eu abstrato*, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido de *ser-em-si*, ou seja: relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do *ser-para-si* da consciência para a qual ela é” (HEGEL, 2007, p. 152, grifo do autor). O reconhecer, o pensar e o trabalho-conceito são, portanto, as verdadeiras atividades da Consciência-de-si. A consciência pensante, que é resultado da dialética do suprassumir objetivo do Entendimento, desloca a Infinitude da esfera do objeto para a esfera da subjetividade e possui em si o movimento do conceito.

1.2.2 O agir negativo do Estoicismo e do Ceticismo

A verdade que deve resultar da dialética do reconhecimento é que ser-em-si e ser-para-si são o mesmo elemento, o Senhor é Escravo e o Escravo é Senhor; a vida deve ser protegida, mas através de sua morte. Quando esta verdade “surge” para a consciência, terá alcançado a liberdade plena, a independência, e o trabalho deixará de ser *trabalho-forma* (que ainda deixa sair de seu âmbito seu ser-em-si e, portanto, revê seu desejo aflorando), para ser *trabalho-*

conceito (a forma de trabalho que verdadeiramente aniquila o Outro enquanto tal). Não é à toa, portanto, que na *Fenomenologia*, estoicismo, ceticismo e Consciência Infeliz são figuras de um momento que Hegel chama “Liberdade da Consciência-de-si”.

O estoicismo e o ceticismo são as primeiras figuras concretas que, neste movimento da Consciência-de-si, efetivam a dialética do reconhecimento. Entretanto, se põem do lado negativo da luta de vida e morte e, por isso, tanto o estóico quanto o cético agem de forma a *negar a vida*. Ao retirar-se a si mesmo da vida, o estóico também retira o objeto do elemento vivo, ou seja, o estóico não deve participar do elemento singular da vida, e faz com que o seu Outro também não venha-a-ser singularidade. Abstrai a singularidade do Todo e o tem como negativo, como Universal abstrato. O que para-nós aparece como a verdade do movimento desta figura é que tudo fica, assim, reduzido ao Eu abstrato.

Não devemos pensar que quando Hegel fala de estoicismo, se refere unicamente àquela escola filosófica da Antiguidade grega, mas de qualquer consciência que tenha alcançado este tipo de pensamento de liberdade consciente-de-si. O mesmo ocorre com o ceticismo; a filosofia de Pirro é apenas uma de suas possibilidades. Entretanto, utilizaremos o estoicismo e ceticismo antigos como exemplos históricos desta exposição, assim como faremos o mesmo com a consciência judaico-cristã enquanto exemplos históricos da Consciência Infeliz.

Estoicismo e o ceticismo foram filosofias helenísticas, que surgem no momento em que desmoronam os valores e preceitos da antiga *Polis* e no momento em que estes preceitos vão sendo substituídos por novos valores estrangeiros. Tanto céticos como estóicos procuravam viver felizes, mesmo com tais mudanças. São filosofias que surgem nos momentos de crise de valores e de fundamentos, ou nas palavras do próprio Hegel, nos tempos de “escavidão universal”; aqui podemos encontrar, de forma explícita, uma importante idéia que acompanha o pensamento hegeliano desde os escritos de juventude até os textos de maturidade: a idéia de que vida econômica, social e política, e vida religiosa e filosófica estão intimamente ligados. A vida era dura para com eles no que tange ao seu aspecto material - os estóicos e céticos foram filósofos que sentiram a escavidão na “carne”; mas acharam uma saída original para estes problemas: atingir a felicidade por meio do “pensamento”, já que não podiam efetivá-la no mundo sensível.

A originalidade destas duas filosofias está no fato de que a liberdade que pretendem alcançar significa, para Hegel, uma “fuga do mundo”, uma rejeição à sensibilidade, já que para ambas a pretensa liberdade se encontra além do sensível, no Logos. Entretanto, para Hegel, este

caminho que eles escolheram não foi ainda o caminho que conduziria à verdadeira e perfeita liberdade; esta liberdade perfeita não deve ser uma negação do mundo, mas uma liberdade onde a consciência não sai de si-mesma enquanto se perde em sua diferença. Ao invés de enfrentar o sofrimento que eram obrigados a suportar neste mundo da carne, se recusaram a enfrentar os problemas neste “plano” e a fazer-se um só com a Vida; pretendiam alcançar uma felicidade longe do apetite passional e, por meio disto, o que alcançaram foi uma falsa liberdade por meio do “[...] conservar-se na impassibilidade que continuamente se *retira* do movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, para a *essencialidade simples do pensamento*” (HEGEL, 2007, p. 153, grifo do autor). Veremos que será justamente este retiro o passaporte para a liberdade da consciência; entretanto, ao mesmo tempo será o ato que anunciará seu fim.

Este *recolhimento*, fruto da incapacidade da mentalidade escrava de afirmar-se perante o mundo e de uma profunda insatisfação, é a característica profunda da ação estóica. Ao invés de encorajar-se a lutar contra o Senhor para adquirir sua independência - ou seja, para lhe “tomar” o que de fato lhe pertence, a saber, a dignidade de sujeito - a consciência escrava treme, se angustia, acovarda-se. Teve medo da morte; por isso não arriscou sua vida. Ao invés de positivar-se no mundo a fim de encontrar-se nele, negativa-se a fim de encontrar a felicidade dentro de si. Vemos, portanto, a efetivação do *medo*. No capítulo sobre a Religião, Hegel (2007, p. 504) diz ser este o tipo de ação própria de “uma consciência inefetiva”. Por meio daquele retiro, a consciência estóica e a consciência cética são ainda consciências imediatas e abstratas da liberdade e não são consciências que *vivem*, mas consciências que *pensam*. Em suma, são consciências que realizam a liberdade do pensamento, não a liberdade efetiva. Entretanto, o estoicismo e ceticismo são consciências que *pensam em geral*; o pensamento - enquanto conceito - é seu conteúdo inconsciente; ainda o encontrarão como resultado de sua experiência e eles são consciências pensantes para nós que os observamos.

Graças ao trabalho, o Escravo tornou-se objeto para-si como “forma da coisa formada”, mas porque não houve reconhecimento deste seu ser-para-si por parte do Senhor, contemplou nele o sujeito de sua ação. Continuou deixando, portanto, seu objeto no âmbito da independência e da exterioridade; tornou-se apenas *pensamento* de sua verdade. Mas, no que consiste este “pensamento”?

Hegel (2007, p. 153) diz ser princípio da consciência estóica: “[...] que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na

medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante” e que enquanto tal “perde seu solo objetivo” (2007, p. 64). Não é difícil perceber este princípio na filosofia estoíca: este pensamento, enquanto *essente*, prega que as coisas são; mas ao mesmo tempo, que devem ter seu ser apenas em relação ao “Logos” e isto é propriamente o pensar: um afirmar que a essência das coisas são o Eu (que é ainda, para a consciência estoíca, o Outro): *o Outro é o Eu, enquanto outro*, a “[...] unidade da objetividade e do ser-para-si”¹⁴(LABARRIÈRE, 1985, p. 216, tradução nossa).

No pensar a consciência é para si a Infinitude que era exterior na figura do Entendimento. A consciência que *pensa* possui seu objeto frente a si como sendo seu próprio Eu: pensar significa: “[...] ser objeto para si não como *Eu abstrato*, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido de ser-*em-si*; ou seja: relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do *ser-para-si* da consciência para a qual ela é” (HEGEL, 2007, p. 152). O outro assume, para a consciência pensante, a sua face, suas virtudes; e é, portanto, ninguém mais do que ela própria, ou seja, *conceito*. Ora, se conceituar é ter o Outro como um Eu, o *ato de conceituar é o ato de libertar-se*.

Vejamos este princípio de acordo com a própria linguagem do estoicismo: seu princípio é “[...] tomar a racionalidade como critério do Bem e da Verdade” (MENESES, 1985, pg. 64). Não obstante, Deus é chamado “princípio enformante”, “Logos”, sendo ele o princípio ativo do universo; e a matéria o princípio passivo. Apenas o assentimento da razão é o que torna o objeto inteligível, apesar de que, na relação cognoscitiva, é o objeto que nos fornece as sensações que o tornam apreensível para a razão. A “compreensão catalética” é o único critério de verdade. O Ser dos estoícos é Providência, *necessidade* imanente. Por meio de seu pensamento teológico, vemos aonde o estoíco mais chega perto do que para nós é sua liberdade efetiva: se torna livre ao conformar sua vontade à necessidade – necessidade esta que para nós é ela mesma -, que lhe transpassa infinitamente em poder.

Para nós o que ocorre é: em parte, a consciência estoíca configura-se como Escrava, pois realiza o trabalho forma: é a “forma da coisa formada”, mas não é para si esta forma que enforma; produz, mas não se reconhece em seu produto; o ser da Vida é seu Logos. No capítulo da Religião, este caminho que a Consciência-de-si percorre para atingir a plena liberdade é explicitado nas figuras da Religião da Arte: “[...] o artista experimenta [...] em sua

¹⁴ “[...] unité de l’objectivité et de l’être-pour-soi”.

obra, que não produziu *nenhuma* essência *igual a ele*” (HEGEL, 2007, p. 478, grifo do autor). Mas este trabalho, convém lembrar, é o trabalho do pensamento, não um trabalho ativo na realidade concreta. O agir escravo afirma o Senhor fora de si; entretanto, a consciência estóica configura-se também como Senhora, pois nega o ser do outro (da Vida) e faz com que este outro negado a afirme: afirma o Senhor concreto e põe as paixões no descrédito e assim, ao mesmo tempo, nega o Senhor.

Interessante esta postura do estóico: treme perante o Senhor, afirmando-o, mas ao mesmo tempo nega aquilo pelo qual o Senhor mantém o Escravo preso, a saber, a coisidade. Como é consciência negativa, o estóico nega a si e ao mundo exterior. Mas ao negar o Senhor concreto, afirma um Outro que esteja mais de acordo com seu conceito de liberdade, isto é, em sua verdade afirma a si mesma. O estóico possui, portanto dois Senhores; mas o senhor terreno ele consegue negar, quando pretende extirpar suas paixões. Nega o senhor terreno¹⁵, mas afirma por meio do pensar o outro Senhor - o “Logos”; através deste último, a consciência estóica faz de si o inessencial da relação. Mas também este Logos não é nada mais que o próprio Eu da consciência, o que a leva a tornar-se o essencial da relação.

O estóico afirma que o ser é Logos¹⁶, Inteligência; mas ainda não é consciente de que este ser é *seu* Logos que, enquanto seu objeto, é a Infinitude. O ser é conceito: um “ser-em-si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela” (HEGEL, 2007, p. 152). Vê a essência das coisas como o divino que aparece para ele como um Outro; mas em verdade, essa essência é ele mesmo, que ainda se encontra alienada de si. Mesmo assim, nesta sua carência-de-consciência de sua alienação, é consciência autônoma: nega a essência do Outro como Outro, ou seja, nega o ser-em-si das coisas, da matéria e com isso seu desejo de aniquilação da identidade alheia é momentaneamente satisfeito, em sua indiferença. A consciência estóica “[...] é capaz de vir-a-ser objeto de si mesma, sem que por isso se perca ou desapareça” (HYPOLLITE, 1999, p. 195), portanto é pensando que o homem alcança a liberdade. Mas com isso não chega à consciência de si como essência verdadeira deste outro; pois a verdadeira negação se dá de forma mediatizada.

Entretanto, não é apenas no aspecto teórico-cognoscitivo que o estoicismo se refere a si. No campo prático, afirma que as coisas são boas ou más não em relação a si mesmas ou em

¹⁵ Convém lembrarmos, também, que os estóicos não possuíam Deus pessoal, mas uma Providência imanente, não transcendente, que coincide com a Alma do mundo, o Fado, o Destino. Ser livre significava, portanto, conformar seu querer ao querer do Destino, que por sua vez, é aquele Destino.

¹⁶ A consciência estóica é consciência de uma Razão, mas ela mesma ainda não é Razão.

relação ao corpo, mas apenas à razão. São boas, portanto, as atividades efetuadas de acordo com o Logos e são más atividades aquelas que vão de contra o Logos. O estóico pretende praticar um verdadeiro desapego das coisas terrenas: afirma que o homem que sabe reger sua vida de acordo com a razão é o sábio, e aquele que se deixa levar pelas paixões não alcança a felicidade plena. Surge daí a célebre doutrina da apatia, que considera que as paixões devem ser extirpadas; o que decorre desta afirmação estóica é, em termos hegelianos, que a Certeza Sensível não é a forma de saber mais apropriada para alcançar a verdade.

O Logos é o Universal abstrato, que ainda não obteve sua certificação por meio de sua efetivação; é o pensamento puro que se mantém rijo perante qualquer forma de diferenciação e, portanto, se mantém longe de qualquer conteúdo. A consciência-de-si já é para outra consciência-de-si; porém o estóico faz de si inessencialidade e, portanto consciência, e faz do Logos um Outro ao mesmo tempo seu. Mantém-se como consciência no momento em que mantém o Outro como consciência-de-si.

Apesar de afirmar-se livre, o estóico reconhece algo exterior como a essência da relação. Aquilo que afirma a identidade da consciência é justamente este *objeto exterior* que a consciência singular não reconhece como seu Si. A partir desta primeira conseqüência vemos uma outra surgir: a formação de uma filosofia vazia de conteúdo, pois todo conteúdo é adquirido por meio da ação na vida, num Outro, o que justamente a consciência estóica se nega a fazer. O que o estóico afirma é *dado, asseverado, não experimentado*. Tal como o vazio que se dava na esfera da sensibilidade imediata, o nada absoluto de conteúdo é, na esfera da Consciência-de-si, o resultado do agir abstrato; como tal, a estoá é consciência que produz “tédio”.

A determinação que o conteúdo do estoicismo deveria obter para que existisse de maneira *efetiva*, ou seja, seu próprio corpo e o mundo, foi eliminada. Torna-se, portanto, uma bela e edificante forma de pensar, mas que não se sustenta e não se *explica*, justamente porque não possui nada de *determinado*. Vejamos a crítica do próprio Hegel (2007, p. 154-155, grifo do autor) em relação à filosofia estóica, que configura, ao mesmo tempo, sua dissolução:

A consciência, quando pensa o conteúdo, o destrói como *ser* alheio, sem dúvida; mas o conceito é conceito *determinado* e justamente essa *determinidade* é o alheio que o conceito possui nele. O estoicismo portanto caía em perplexidade quando lhe perguntavam, na linguagem de então, sobre o *critério* da verdade em geral; quer dizer, com mais propriedade, sobre um *conteúdo do pensamento mesmo*. À pergunta

sobre *o que* era bom e verdadeiro, era dada ainda uma vez como resposta o mesmo pensar *sem-conteúdo*: “é na racionalidade que deve consistir o bem e o verdadeiro”.

O cético faz a negação absoluta do ser das coisas, vindo-a-ser “para a consciência a total inessencialidade e a não-autonomia desse Outro” (HEGEL, 2007, p. 155) e, para Hegel, o estoicismo não foi mais que um pensamento que preparou sua chegada. Ora, se ao homem é vetada a possibilidade de conhecer as coisas em sua verdade última, pois são indiscerníveis, deve permanecer sem opinião (“adóxastos”), sem julgamentos; deve realizar a “epoché”, a afasia, a ataraxia. Enquanto o estóico realiza a negação do ser das coisas apenas de forma abstrata, apenas em relação à faculdade cognoscitiva do homem e entende a negação do mundo como um dever, o cético nega de forma absoluta as coisas nelas mesmas. O estóico, nega a necessidade da ocupação com a realidade exterior; o cético nega a própria realidade exterior. Para a estoá, o mundo exterior à consciência não é absolutamente em-si, ou o que dá no mesmo, o mundo é apenas para a consciência; para o ceticismo, o mundo exterior não é em-si nem para-si; *o mundo absolutamente não é*.

O ceticismo é filosofia que afirma alcançar a liberdade absoluta, a liberdade total do pensamento. Entretanto, esta liberdade é para nós, falsa liberdade. É, também, o trabalho forma elevado à sua absolutez, o que leva Hegel (2007, p. 155) à conclusão que “[...] o ceticismo é a realização do que o estoicismo era somente em conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo, e que assim deve apresentar-se”. O estóico, assim como o cético ficaram presos no lado negativo do movimento dialético e, por isso, ficam no lado do conceito sem a implementação desse conceito. É o movimento negativo do pensamento, posto em atividade, bem como a repetição do jogo de forças do Entendimento só que voltado sobre sua própria consciência. O resultado desta negação absoluta é a autoposição de sábios que empreendem o puro contemplar; mas que para nós, contemplam a si mesmos. Para Kojève (2002, p. 60) o ceticismo bem poderia ser chamado “solipsismo”.

Enquanto negador absoluto do outro, e do pôr imediato do pensar como Universal, o cético então goza, e tanto ele quanto o estóico são *consciências felizes*; entretanto este gozo completo não é o gozo verdadeiro. Porque nega totalmente o ser do Outro, o desejo não deveria surgir novamente; entretanto surge novamente, pois como acontecia com a Certeza Sensível, o nada não lhe serve enquanto conteúdo e a consciência é induzida a preencher este seu vazio.

O desvanecer das propriedades da coisa é, portanto, para a consciência cética, fruto de seu próprio pensar. Com o negar absoluto *consciente* do em-si e do para-si da vida, o ceticismo derrubou a pretensão do saber sensível e da Percepção à posição de modos únicos do conhecimento da verdade. Por meio do pensar, “[...] garante a Consciência-de-si *para si mesma a certeza de sua própria liberdade*: produz a experiência da liberdade, e assim a eleva à *verdade*” (HEGEL, 2007, p. 156, grifo do autor).

Apesar de serem consciências-de-si, tanto o estoicismo como o ceticismo possuem a esfera da Consciência enquanto momento suprassumido e como tais, ainda possuem em-si o movimento da certeza (aliás, estamos justamente no lado contrário da relação sujeito-objeto das figuras da Consciência: a conformação do objeto ao sujeito é que é o essencial, ao contrário da conformação do sujeito ao objeto que ali vigia). Por isso, no pensar e no agir cético sempre se apresenta uma contradição: pretende abster-se de juízo, mas na abstenção de juízo permanece julgando; duvida de tudo, mas não pode duvidar de si mesma; nega a Percepção, mas percebe; é desejo de um outro, mas nesse desejar pretende ser não-desejante: “[...] a consciência mesma é a *absoluta inquietude dialética*, essa mescla de representações sensíveis e pensadas, cujas diferenças coincidem e cuja *igualdade* se dissolve de novo, pois ela mesma é *determinidade* frente ao *desigual*” (HEGEL, 2007, p. 157).

Em suma, ao negar a fixidez das coisas, o cético anula a si próprio, pois ao negar o ser de *todas* as coisas, como pretende afirmar a *si mesmo*? Ele mesmo se põe enquanto sendo e não-sendo, é consciência-de-si “perdida” no mundo e em si mesma: “essa consciência é um desvario inconsciente que oscila para lá e para cá, de um extremo da Consciência-de-si igual a si mesma, ao outro extremo da consciência causal, confusa e desconcertante” (HEGEL, 2005, p. 158). Nos momentos da consciência, essa contradição é vista como pertencente ao objeto em-si; a consciência cética é a transposição dessa contradição para dentro da Consciência-de-si, ou seja, “[...] é a primeira experiência que a consciência faz da dialética como movimento seu” (MENESES, 1985, p. 64).

Através do pensar, o cético nega absolutamente o ser-em-si e o ser-para-si do Outro; é a consciência *cômica* que, no momento da Religião, antecede a infelicidade da Religião Manifesta. Mas ainda não é capaz de reconhecer que foi através do próprio pensar que produziu o contrário desta atitude dentro de si mesmo: negou as contradições da vida e seu vínculo com ela e as encontrou afirmadas dentro de si mesmo. O ceticismo “[...] é, portanto, a consciência sucessivamente da particularidade e da generalidade de todo pensamento. Mas ele

não chega a pensar, por sua vez, as duas idéias; o que ele faz é apenas ir de uma à outra, sem se dar conta de sua própria unidade, que é, portanto, implícita nele, e mesmo é a causa primeira de sua infelicidade¹⁷” (WAHL, 1951, p. 123, tradução nossa). A pretensa unidade que o ceticismo requeria para o resultado de suas ações era apenas uma falsa unidade. É consciência que carrega em si estas contradições e é ela mesma, a partir de agora, o contrário do que era antes, a saber, *de consciência feliz passa a ser Consciência Infeliz*.

Logo que pensou ter encontrado a saída para sua submissão escrava no enclausamento em si e, portanto, de ter alcançado a liberdade no puro Eu, a consciência cética encontrou, de novo, uma nova escravidão e uma nova infelicidade. O escravo se tornou infeliz ao trabalhar, mas ao relegar o fruto de seu trabalho a um Outro; o estóico e cético pensaram encontrar a felicidade no *Logos* mas reencontraram a infelicidade. Porém, vimos que o Escravo sentiu-se feliz no medo e no servir; e o estóico e o cético também deram um passo além na escada que conduz à felicidade: negaram o corpo e o mundo em vista de um princípio Universal. Mas ambos os modos de felicidade não são, afirmamos novamente, a felicidade verdadeira e, por isso, absoluta. Falta nestas dialéticas, algo que apenas a Consciência Infeliz será capaz de realizar: “obrigar” o Senhor a reconhecer o Escravo como Senhor.

Vejamos como podemos classificar a atividade das consciências estóica e cética: são consciências *conscientementepassivas* (se tomarmos a ação como uma produção exterior): a Certeza Sensível não age por ter o essencial como um extremo objetivo; as figuras da liberdade abstrata não agem, por ter o essencial como um extremo objetivo, que ao mesmo tempo lhe aparece imediatamente como subjetivo. Neste ínterim, estas consciências são, paradoxalmente, mais completas que a Consciência, pois ao fugir do mundo visando libertar-se, julgam estar mais próxima da verdade; e certamente estão.

Porém são consciências que *para nós são ativas*, ou seja, são *inconscientementeativas*: é atividade conscientemente voltada para o Outro, mas inconscientemente voltada para si. Víamos o mesmo movimento se dar na figura do Entendimento, com a diferença de que ele era consciente do Outro como um ser Outro; a consciência-de-si estóica é consciência do Outro como *seu* Outro. O Entendimento *explica*, as figuras da liberdade *pensam*. Entretanto, esta atividade que se volta para Outro é negativa, pois ao invés de exteriorizar-se, interioriza-

¹⁷ “Il est donc la conscience successivement de la particularité et de la généralité de toute pensée. Mais Il n’arrive pas à penser à la fois les deux idées; Il ne fait qu’aller de l’une à l’autre, sans se rendre compte de sa propre unité, qui pourtant est implicite en lui, et même est la cause d’abord de son malheur”.

se se fechando apaticamente. Deseja e satisfaz seu desejo abstratamente, sem pôr-se a agir em vista de Outro em-si.

Perceber a contradição no objeto faz a consciência perder seu chão; mas nada se compara à perda de seu chão subjetivo. A consciência é feliz enquanto nega o mundo; mas quando, ao negar tudo e obter por resultado sua solidão, descobre que, na verdade, ao contrário de construir sua felicidade construía sua infelicidade; ao fugir do sofrimento que atingia a carne, a consciência encontra o sofrimento espiritual. E ao tomar consciência desta sua autocontradição torna-se efetivamente uma Consciência Infeliz:

[...] a Consciência Infeliz constitui o reverso e o complemento da consciência completamente feliz dentro de si [...]; é o destino trágico da *certeza de si mesmo*, que deve ser em si e para si. É a consciência da perda de toda a *essencialidade nessa certeza de si*; e justamente da perda desse saber de si – da substância como do Si [...] (HEGEL, 2007, p. 504, grifo do autor).

Esta consciência que pretende libertar-se por meio da absoluta negação deve resolver, portanto, a contradição entre a realidade que a torna escrava e o pensamento que a torna livre. A contradição objetiva, aquela realizada pelo objeto da consciência, levou a consciência a voltar-se para si; a contradição subjetiva, verdade da contradição objetiva, leva a consciência a voltar-se para o *Além* de si. Esta ida para Além de si deve ser entendida, entretanto, ao mesmo tempo de forma negativa e positiva; este “abandono à vida do objeto” é o mesmo que a exigência de que “[...] se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto” (HEGEL, 2007, p. 58). Lembremos que o trabalho-forma deve vir-a-ser trabalho-conceito para que o Escravo liberte-se efetivamente do poder do Senhor. Justamente porque ainda é consciência, a Consciência-de-si reclama um objeto exterior, e por isso deve retornar infeliz ao mundo. Mas este retorno não será um objetivismo ingênuo tal como o da Certeza Sensível. Com o aparecimento da Consciência Infeliz, toda a reclusão absoluta cética é exteriorizada também de forma absoluta: primeiramente, na forma do Deus absolutamente outro dos Judeus.

2 A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA INFELIZ

2.1 O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA INFELIZ

Depois dos muitos rodeios efetuados pelo saber em sua experiência de si mesmo, a consciência não pôde permanecer consciência, pois ser apenas consciente significa possuir também uma grande limitação de conhecimento. A *Ding* do Entendimento também não pôde manter-se no lugar de objeto essencial da Consciência. O objeto *chama* a consciência para fora-de-si, mas de forma que este sair-de-si demonstra ser nada além de uma entrada-em-si. O caminho que ela percorre, cujo sentido deveria para-ela ser linear, demonstra-se um círculo, ou melhor, uma espiral. É um círculo que não retorna ao ponto inicial tal como ele exatamente era, pois a reflexão a fez retornar a si, mas de modo rico e profundo. De forma que a consciência em seu retorno tornou-se consciência-de-si e seu objeto, outra consciência-de-si.

Em seu início, a consciência-de-si surge de forma imediata; estoicismo e ceticismo estavam ainda vinculados à esfera da Consciência e seu objeto ainda enfeitado pelas peculiaridades da coisa; estas filosofias eram, portanto, como que pontes que culminavam numa consciência-de-si elevada e completa. O estoicismo e o ceticismo exprimiram a consciência-de-si, primeiro em sua imediatez e em seguida a implementação de seu ser-aí. O primeiro - a negação formal - desembocou no segundo - a negação de conteúdo; ambos, a busca de uma verdadeira liberdade negativa, que se mantém às custas do desaparecimento do outro. O objeto da Consciência Infeliz, última figura da consciência-de-si, se purificará e virá-a-tona como a essência absoluta que, enquanto negativo-positivo, se *relaciona* com a consciência, e assim o Não-Eu se fundirá de modo superior com o Eu.

Fazer com que o Não-Eu venha a ser um com o Eu é a meta principal da consciência-de-si; ou melhor, é a meta de toda a figura exposta na *Fenomenologia*. A Consciência Infeliz estará a um passo da concretização final deste desejo e, portanto, a um passo do gozo absoluto. Ela já é Espírito: reconhece seu Outro como um Eu e a si mesma como este Outro. Contudo, é ainda Espírito *em-si*, *sentimento* ou *certeza* de ser o Espírito; deve ainda purificar-se desta sua forma sentimental e chegar ao *conceito*. Deve produzir-se ainda mais, passar pelo *status* de Espírito para-si até que surja para si enquanto Espírito em-si-e-para-si, aquele que entrou efetivamente na *existência*, ou seja, na “[...] unidade imediata da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-Outro” (HEGEL, 2005, p. 242). A consciência somente *existe* na medida em que é para-

sirelação e enquanto não é essa relação é simples essência. Contudo, este caminho não se mostrará fácil ou curto, nem quanto menos confortável. Muitos rodeios deverão ser ainda produzidos, e a Consciência Infeliz demonstrará ser momento dos mais importantes para que esta árdua tarefa seja concretizada.

A Consciência Infeliz não prescinde dos elementos da certeza sensível, da percepção e do Entendimento. Como este último, seu objeto desdobra-se em elementos opostos, mas que ao final demonstrarão sua união e sua verdade. Como herdeira de tantos movimentos de vai-e-vem, de figuras que encontram contradição no objeto e de figuras que se autocontradizem, seu movimento não poderia dar-se de forma calma. A Consciência Infeliz é consciência cindida: é *uma* consciência que se divide em *duas*: nesta sua divisão, enxerga um lado de si mesma como sua essência, e o outro lado como inessência, enquanto é ela mesma que realiza esta divisão. Isto vem-a-ser da seguinte forma: 1) sua essência ela chama Deus, uma outra consciência-de-si que não habita neste mundo, mas num Além-mundo; 2) se tem a si própria por consciência singular, que possui por fim último a união com sua essência além dela e 3) é ela mesma quem resolve que caminho tomar para realizar este seu fim último.

A Consciência Infeliz é *una*, mas ao mesmo tempo, *dividida*. Contudo, esta cisão não lhe aparece, primeiramente, como cisão de sua consciência; por isso “[...] deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade” (HEGEL, 2007, p. 159). À sua essência, que ela exterioriza e tem por Outro absoluto, esta consciência dá a forma de seu Senhor absoluto. É o Senhor que é reconhecido absolutamente, à custa do não-reconhecimento do Escravo. Este Escravo é, por sua vez, a parte desta consciência cindida que ela vê como singularidade.

Mas como este Senhor e este Escravo se encontram no interior de *uma* consciência que se encontra cindida, toda a experiência desta Consciência Infeliz será a tentativa de unificação destas consciências que apenas *aparentemente* são duas. *Toda a sua atividade consistirá, portanto, numa tentativa de unir o que inconscientemente está unido, mas que conscientemente está desunido.* E esta atividade será dolorosa, pois sua essência está em oposição com ela própria. Sua essência se apresenta sempre como uma consciência infinitamente estranha, que sempre lhe escapa; mas a Consciência Infeliz não pode deixar de tentar apreendê-la. E por outro lado, quando a Consciência pensa ter chegado à essência, sempre se vê sem ela.

Realiza um movimento que busca o saber acerca de sua essência, por meio do *pensar*. Com efeito, o pensamento efetiva sempre uma junção do objeto ao Eu (e vimos que mediante esta ação, os estóicos e céticos sempre se encontravam unidos com sua essência); mas veremos que tal como os estóicos e céticos, a Consciência Infeliz é pensamento que não é para-si pensamento. Para Hegel, esta consciência está a meio caminho para o pensar, e por isso é *fervor devoto*. A *fé* é a linguagem da Consciência Infeliz porque apesar de não conseguir unir-se com sua essência, deve ter sempre esperança de poder possuí-la; a fé é “[...] identidade absoluta do conteúdo comigo, mas de forma que a fé expresse a objetividade absoluta do conteúdo, que ela possui para mim, e, mesmo assim, a determinação enquanto minha determinação tomada concretamente em uma conexão [objetiva]”¹⁸ (HEGEL, 1981, p. 325, tradução nossa).

A fé se dá, portanto, em consciências dilaceradas; em consciências que se vêem separadas de sua essência, mas de forma que afirme também que esta consciência não está separada dela; é linguagem de consciências que esperam desesperadamente por uma *conciliação plena*. Hegel (1985, p. 325) afirma em sua *Propedêutica* que a fé é o conhecimento *imediato* de Deus “[...] enquanto em nós mediado por ele” e enquanto “este ser absoluto está presente na nossa consciência e nela se nos revela”. Para nós, a fé não exprime nada além do que se segue: minha essência está fora de mim. Mas é *minha* essência e, portanto, de alguma forma está dentro de mim novamente. Mas *devo* absorver em mim esta minha essência que está fora de mim. O problema é que eu me percebo como inessencial, mesmo participando do essencial e percebo minha essência fora de mim como o Essencial, mesmo que ela participe do meu ser inessencial. Sou o lado inessencial porque *percebo* minha própria inessencialidade de meu Outro, porque não vejo minha autoalienação. Sou, portanto, o que me movo até mim mesmo; porque Deus é *minha* essência. Porém essa minha essência é *transcendente*, está além de mim mesma. Meu *conteúdo* está além de mim mesmo; o que me resta enquanto isso é a mera casca, o invólucro, a *forma*.

Este é o momento propício ao aparecimento da fé; ela não poderia ter aparecido nas figuras da consciência, pois supõe uma identificação e ao mesmo tempo uma não-identificação da consciência com o objeto *absoluto* e supõe uma linguagem *emotiva* para com este seu objeto

¹⁸ La fe es [...] identidad absoluta del contenido conmigo, pero de forma que la fe exprese, además, la objetividad absoluta del contenido, que ella posee para mí, y, asimismo, la determinación en cuanto mi determinación, tomada concretamente [en] una conexión [objetiva].

absoluto. Ela também não encontra lugar na consciência religiosa dos gregos, pois a dilaceração da consciência não era para eles. Examinando a constituição e o movimento da Consciência Infeliz, podemos supor que a fé aparece quando o elemento de junção entre a consciência e seu absoluto foi perdido (junção esta que foi empreendida pelos gregos); por isso, a consciência pretende se *reencontrar* com sua essência. Por causa deste elemento sentimental, o caminho que conduz a Consciência Infeliz a seu objeto é *avontade*, não o intelecto; é fazendo a vontade de Deus, que o homem se assemelha a Deus.

Já vimos que Hegel considera o Entendimento como uma figura religiosa, porque seu objeto é sua essência absoluta. Entretanto, o Entendimento se relaciona com sua essência, o Universal, de forma cognoscitiva. A essência absoluta do Entendimento - o Interior do fenômeno - se encontrava no mundo supra-sensível, um mundo além do mundo fenomenal; e sua linguagem religiosa - a saber, a representação - surge a partir da suprassunção das propriedades da coisa. Aquela espécie de religião que ali se apresentou é a que enxerga a essência do objeto como um ser abstrato passível de exploração, uma coisa. Entretanto, apesar do Entendimento admitir para si que a essência do objeto é autônoma, o que se vê é na verdade sua não-autonomia. Para o Entendimento, seu objeto é a vida Infinita; mas enquanto põe o que para ele é infinito do lado de lá da relação, limita-o. O que resulta disso é, portanto, o ato de prolongar “[...] necessariamente o finito enquanto tal no absoluto¹⁹” (HEGEL, 1986, p. 338, tradução nossa), o aparecimento de dois seres finitos.

A Consciência Infeliz também é uma figura religiosa; possui a linguagem do Entendimento como suprassumida, mas o elemento que se sobressai em sua experiência é o do sentimento. Assim como todas as figuras anteriores, é o momento da Universalidade vista pela singularidade como fim. Portanto, todas as consciências anteriores são, de certa forma, consciências infelizes, como bem lembra Hyppolite. Porém, enquanto as consciências anteriores possuem por fim a Universalidade, o Universal ainda não lhes é seu objeto consciente; são figuras abstratas, muito longe ainda da concretude do Espírito total. O Entendimento alcança esta universalidade, conscientemente; mas precisou colocá-lo num além-mundo, em algo além do sensível.

Algo, por outro lado, é peculiar no objeto da Consciência Infeliz: 1) seu objeto não é uma coisa qualquer, mas o Eu, a essência. Mas o objeto do Entendimento também é sua essência, - ambas possuem o Eu por objeto, reconhecem a causa primeira de tudo como objeto

¹⁹ “[...] necessariamente o finito em quanto tal no absoluto”.

privilegiado de suas indagações -, o que nos leva à seguinte pergunta: qual a diferença entre o objeto do Entendimento e o da Consciência Infeliz? Ou melhor, qual a diferença entre Entendimento e Consciência Infeliz? Ambas são figuras religiosas, ambas não conhecem a singularidade como a verdade da realidade e produzem um mundo além deste mundo da singularidade. O que leva ambas estas consciências para um mundo além é o mesmo princípio, a mesma causa?

Por um lado, a causa é a mesma: como já dissemos, para ambas um pensamento lhe ocorre de que a verdade do objeto está por detrás do mundo sensível. Entretanto, não deve ser a mesma causa, porque são consciências diferentes: é que o Entendimento é uma figura da consciência e a Consciência Infeliz é uma figura da consciência-de-si. O Entendimento é uma figura de conhecimento religioso; a Consciência Infeliz é uma figura de sentimento religioso. O Entendimento não possui a consciência de seu Eu como produzindo seu objeto. Ele é consciência contempladora, se retira de seu objeto e procura deixá-lo tal como está em seu lugar de Outro. Sua relação de união com o Outro ainda não é para ele, por isso é pura passividade. O que existe é a relação de um Outro para com um Outro, um Outro frente a um Outro, um Outro diferente de um Outro. Mas esta diferença de um Outro não surge como oposição de um contra o Outro, o Entendimento não reconhece a coisa como oposta a ele porque ele não se reconhece nela - simplesmente se retira dela; a relação não é estremecida, pois justamente o Entendimento não se reconhece como igual a seu objeto.

A Consciência Infeliz também se retira de seu objeto: o Deus é um Outro que deve restar infinitamente longe. O homem foi feito para Deus, mas Deus não foi feito para o homem. Ela pensa e age como Entendimento, estabelece um outro que é o sujeito do conhecimento. Mas a Consciência Infeliz afirma que seu outro é, também, ela própria. Especificamente a este âmbito de união, Hegel chama sentimento. Com efeito, o Entendimento separa, mas o sentimento une. A Consciência Infeliz deve ascender a seu Outro por meio do amor, não por meio do saber, já a relação do Entendimento para com seu objeto é a do saber, é a relação de um separado para com seu fim. A Consciência Infeliz possui a consciência de que está em seu objeto, mesmo estando separado dele. É o caminho para que esta união se concretize de maneira plena, não de maneira parcial.

No fundo, o sentimento também reside no Entendimento, pois ele também pretende ser um com o objeto. Entretanto, na Consciência Infeliz isto é manifesto, ou seja, ela sabe desta sua unidade e é movimento consciente deste sentimento. Aqui a consciência se tornou ciente de si

como presente na ambigüidade, na ambivalência da existência; foi além, porém, e identificou-se como a origem da ambivalência. Pode-se dizer, porém, que a ambivalência existia, certamente, mas que era inconsciente, não percebida. O Entendimento é a linguagem do saber, que desconhece o outro elemento que o impulsiona a tal saber. A Consciência Infeliz é a linguagem do saber, mas também do sentimento que impulsiona à essência, mas de forma que o que sobressai nesta sua experiência é a linguagem do sentimento. É, portanto, uma figura mais perfeita e complexa que o Entendimento.

O objeto da Consciência Infeliz não é apenas uma coisa com propriedades a serem nomeadas, explicadas; não é nem mesmo o Universal do Entendimento, apesar de a Consciência Infeliz possuir suprassumido em si seus movimentos. Mas ela vai além, seu objeto é *Pessoa* (não a simples *pessoa pensada* do estoicismo), com quem ela se relaciona de modo sentimental e de quem se sente totalmente dependente e entregue; mas também se sente amparada e consolada, porque ela é ainda consciência escrava. O objeto da Consciência Infeliz é um *sujeito*, e por isso é com ela que vemos surgir, pela primeira vez na *Fenomenologia*, uma consciência que estabelece relações do que podemos chamar de *intersubjetividade*, apesar deste seu outro se mostrar, no fim de seu desenvolvimento, como ela própria.

Nós associaremos a Consciência Infeliz - a figura da religiosidade existente na consciência individual - à consciência judaico-cristã, apesar de Hegel não identificar um único período histórico, nem mencionar a religião judaico-cristã de maneira explícita em nenhum momento da experiência da Infelicidade da Consciência na *Fenomenologia*. Enquanto podemos ligar a linguagem religiosa do Entendimento à religião grega - uma linguagem feliz - diz Kojève (2002, p. 48) que a infelicidade é consciência emotiva, o “Cristianismo como atitude existencial, emocional”, “a religiosidade (em geral), considerada como fenômeno existencial: a alma religiosa (sobretudo a cristã)” (2002, p. 64). Hyppolite e Wahl parecem concordar com a opinião de Kojève. Hegel usa termos como “cruzadas”, “sepulcro”, “graça”, o que nos faz pensar que ele, ao escrever o capítulo da Consciência Infeliz, tinha realmente em mente a consciência cristã da Idade Média.

Entretanto, uma tentativa de identificação histórica exata e acabada da Consciência Infeliz com algum tipo de religião não pode ser encarada como um verdadeiro problema. Concordamos com os argumentos de Hyppolite (1999, p. 216) e Kojève (2002, p. 66) e afirmamos que Hegel não abordará no movimento da Consciência Infeliz uma numenologia ou uma teologia, mas tão somente uma fenomenologia, pois neste seu movimento “[...] não é

possível separar o que vem de Deus e o que vem do homem, a graça e o livre-arbítrio; aqui, porém, só consideramos a experiência unilateral da consciência, não o movimento em si e para si do espírito absoluto” (HYPPOLITE, 1999, p. 216).

Também para Labarrière (1979, p. 220), o que aqui está em causa não é a revelação do absoluto que, na *Fenomenologia*, se dará apenas no capítulo da Religião (cap. VII), mas tão somente a análise dos momentos desta consciência. Entendemos ser também a esfera da Consciência Infeliz um das esferas privilegiadas em que a Filosofia da Religião hegeliana aparece, pois como afirma Höhle (2007, p. 694, grifo do autor), “o objeto da filosofia da religião” hegeliana “[...] não é primordialmente Deus – seu objeto são as *opiniões* das pessoas sobre Deus”, o que a torna uma das primeiras filosofias que podem ostentar propriamente o nome de filosofia da religião, não de algo parecido com uma metafísica teológica. Com efeito, em toda trama infeliz não há meios de determinar um Deus tal como é em-si (este em-si representado como no dogma cristão); identificá-lo desta forma seria até uma atitude prejudicial, como afirma o próprio Hegel (2007, p. 161, grifo do autor):

[...] essa consideração, no que nos concerne, é aqui intempestiva; pois até agora a imutabilidade só surgiu como imutabilidade da consciência que portanto não é a verdadeira, mas ainda está afetada por uma oposição. Ainda não surgiu o Universal tal como é *em-si* e *para-si mesmo*; não sabemos, pois, como ele se comportará. Até agora o que resultou foi apenas isto: para a consciência, que aqui é nosso objeto, estas determinações indicadas se manifestam no Imutável.

Portanto, podemos falar do Judaísmo, do Cristianismo e da passagem da Idade Média ao Renascimento apenas como exemplos históricos dos momentos da Consciência Infeliz. Aliás, ali não há lugar nem mesmo para a palavra “Deus”²⁰. A Consciência Infeliz é a consciência religiosa, mas em sua esfera própria é tratada por Hegel unicamente de forma filosófica e por isso, ao invés de “Deus”, o filósofo chama o objeto desta consciência de “Imutável”. Contudo, no presente trabalho entendemos não incorrer em erro ou desvio do sentido do texto ao escolher manter a linguagem religiosa precisamente ali onde Hegel expõe uma linguagem filosófica.

²⁰ Na *Fenomenologia*, é somente na esfera da Religião que Hegel utiliza a palavra “Deus” para designar o objeto da consciência religiosa, apesar de a Consciência Infeliz também ser uma consciência religiosa.

Extrapolaremos, portanto, o conteúdo da Consciência Infeliz; faremos sempre algumas alusões e analogias aos escritos de juventude e à esfera da Religião. Apesar de podermos encontrar certos aspectos de uma infelicidade em outras figuras e momentos do Espírito - tais como o fato das outras figuras sempre se referirem, em seu movimento, a um Além de si mesma não necessariamente transcendental - entendemos que ela somente pode ser encontrada, em sua integralidade, na esfera da Consciência Infeliz e em suas recorrências na obra.

No desenrolar de seu movimento, o Deus desta consciência sente e age, luta e trabalha, e se relaciona sentimental e intelectualmente *como, por meio de e com* os homens, aspectos estes que estavam absolutamente ausentes na *Pronoiaestóica*. Através do surgimento deste objeto o reconhecimento é, portanto, efetivado, e o trabalho da consciência-de-si começa, com o surgimento da Consciência Infeliz, a deixar o *status* de trabalho-forma. Entretanto, a Consciência Infeliz ainda possui um saber que se encontra a meio caminho para o Saber Absoluto, porque possui a linguagem da *representação*: seu objeto assume características sensíveis, simbólicas, e por isso não possui a clareza do conceito.

No movimento do estoicismo e do ceticismo, a dialética do Senhor e do Escravo já está no interior da consciência, e o Escravo identifica-se com o Senhor por meio do pensar. Mas no movimento da Consciência Infeliz esta dialética se encontra num patamar mais profundo: seu Universal lhe aparece como um exterior, mas de forma que está em seu Interior sem que a consciência tenha consciência disso; o Senhor e o Escravo estão presentes num único pensamento que já é em-si Espírito. A Consciência Infeliz é movimento de unir em si o que a consciência estóica mantinha desunido, e como resultado disso, apresentará o movimento da verdadeira singularidade, a saber, não a singularidade que se nega e que pretende, através disso, se encontrar imediatamente com seu Universal; mas aquela singularidade que enquanto se diferencia se mantém, por conta disso, no Universal, a ponto de não conseguirmos mais diferenci-los, apesar de serem efetivamente diferentes.

A Consciência Infeliz se encontra no término das figuras que efetuam a liberdade da consciência-de-si; seu objeto é a forma mais elevada da consciência-de-si. Já dissemos, a Consciência Infeliz é em-si Espírito; entretanto, é apenas *certeza* de que seu objeto é seu Si e enquanto tal não possui a verdade de seu objeto, pois aqui “[...] a certeza imediata de Deus, o

saber que ele existe, reveste, [...], a forma do sentimento e da representação²¹” (HEGEL, 1981, p. 157, tradução nossa); por isso, é em-si apenas *sentimento* de sua liberdade, não uma liberdade efetiva. Esta consciência é apenas *sentimento* de sua liberdade porque, apesar de tudo, ainda se reconhece como dependente do Outro que, ao mesmo tempo em que é ela, é ainda um Outro; ou seja, por ter em-si, ainda que de modo suprassumido, a esfera do ser da certeza sensível, sua verdadeira necessidade ainda não é para ela. Deus – sua essência absoluta - é, ao mesmo tempo, um Eterno longínquo intocável e um ser *imediatamentepresente*.

Mas justamente por ser *imediatamente* presente, foge da consciência. Esta presença é a verdade ainda não conceituada, a verdade de que este Deus nada mais é que a própria consciência-de-si alienada-de-si e para nós, Deus realmente está com a consciência religiosa; pois esta presença nada mais é que o sentimento imediatamente presente do aspecto essente da consciência junto de seu aspecto consciente-de-si. Hegel identifica o sentimento como o conversor da determinabilidade do objeto em uma minha determinabilidade; se o objeto fosse sempre um totalmente Outro não haveria como senti-lo. Por isso que o conteúdo da certeza sensível é o conteúdo mais subjetivo, ao mesmo tempo o contingente e particular. A consciência é *certeza* que sua *verdade* é para ela; nisso veremos a efetivação total da verdade-de-si mesma.

Esta consciência se afirma como totalmente dependente do Outro;

[...] primeiramente, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a *consciência independente para si essente* é para ela a *verdade*; contudo *para ela* [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha *de fato nela mesma* essa verdade da pura negatividade e do *ser-para-si*; pois *experimentou* nela essa essência (HEGEL, 2007, p. 149).

Segundo Wahl (1951, p. 12, tradução nossa), “o paganismo é o estado do homem que não tomou consciência de sua infelicidade²²”; mas a Consciência Infeliz é consciente das autocontradições conseqüentes da atividade negativa da consciência cética e por causa disso é infeliz (a Consciência Infeliz é consciente das autocontradição como mal, mas não é consciente que sua autocontradição provém da atitude negativa do cético). Com efeito,

²¹ “La certeza inmediata de Dios, el saber que el existe, reviste, como hemos visto, la forma del sentimiento y de la representación”.

²² “Le paganisme est l'état de l'homme qui n'a pas pris conscience de son malheur”.

superou o ceticismo, mas manteve para-si o pensamento que uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo. Portanto, é consciente de que sua cisão em duas não pode manter-se por muito tempo e é movimento de sair de si enquanto consciência duplicada e ir de encontro à uma única consciência. Seu Deus não pode continuar sendo a Razão fria e distante, nem os diversos deuses dos gregos. O Deus da Estoá, apesar de ser para-si o aspecto essente da relação, é um Deus inativo que reflete o ser do próprio estóico. Um Deus inativo é um Deus dependente, quando parece ser o mais livre. O Estóico reconhece o aspecto essente de seu Deus e nisso permanece escravo; mas o outro lado da relação, o de reconhecer que seu Deus deve ter, também, um aspecto de escravo, lhe resta oculto. É este outro lado que, no decorrer de sua experiência, a Consciência Infeliz fará vir à tona e somente assim poderá usufruir de uma verdadeira liberdade.

Estenderemos esta infelicidade camuflada em felicidade para além do paganismo; nosso ponto de vista é o de que ela parece ser um aspecto intrínseco a toda consciência de todos os tempos, e que, na *Fenomenologia*, Hegel indicará desde as primeiras figuras até a última figura da Religião. Todas estas consciências excluíram de si sua essência e enxergaram a si como inessentes. Mas seu desenvolvimento resultou numa tautologia, num retorno a si e não propriamente ao objeto que para ela era a essência; por isso, as consciências felizes são no fundo, consciências infelizes. Tanto, as figuras da consciência quanto as figuras do estoicismo e do ceticismo tiveram por resultado a sua união com seu objeto exterior; mas deste resultado, uniram-se ao seu próprio Eu, não ao que pensaram ser o objeto Outro. Ou seja, quando pensaram unir-se com a essência Outra, uniram-se com seu próprio Eu. A Consciência Infeliz sente este recambiamento ao Eu, e sofre ao estar ciente disso. Anuncia, de maneira representativa, que a ida ao Objeto absoluto é na verdade uma ida para o Eu. Mas como pretende ir rumo à sua essência exterior que ainda lhe aparece como o verdadeiro, anuncia a verdade do Eu= Eu de forma dolorida. O Eu = Eu já é para a Consciência Infeliz, mas de forma negativa e por isso tenta de todas as formas sustentar que o Eu não possui sua essência em si próprio. O que lhe prevalece como fim, é o Outro como Outro, não como Seu; por isso, é tentativa de extirpar a atividade que contradiz seu fim último.

Como o supra-sensível do Entendimento, a Consciência Infeliz institui um Além, um sobrenatural; este é o trabalho do Entendimento: dividir. E tal como o estoicismo, pensa ser o alcance de um mundo desligado do material o caminho da liberdade, ou na linguagem cristã, o caminho da Salvação. Mas com isso, não quer saber do mundo do Aquém. Na relação entre o Senhor e o Escravo, a infelicidade é confirmação absoluta da não-luta, ou melhor, a

infelicidade não vê necessidade em lutar. Pois mesmo não lutando, acredita estar de acordo com as leis divinas, com o Senhor. A consciência obtém de Deus o *status* de Escrava, e neste fato consiste seu orgulho; ela não se revolta contra esta condição. Para ela, estar presa a este mundo da contingência faz parte da provação pela qual precisa passar para atingir seu fim último: até certo ponto, a consciência infeliz é feliz em sua infelicidade.

Por ser resultado da inatividade que negou o mundo, a Consciência Infeliz é inicialmente subjetividade pura, tal como a consciência cética e estóica. Entretanto, *em seu movimentodemonstrará ser uma atitude de negação dessa negação do mundo*. Para nós, ela aparenta não suportar seu solipcismo, que enquanto pretende ser puro e absoluto, engendra uma autocontradição: pretende *ser* absoluto, quando nega o ser, isto é, enquanto na verdade pretende *não-ser*. A contradição exterior que o Entendimento pretendeu supprassumir resultou na contradição interior empreendida pelo movimento do ceticismo; a Consciência Infeliz supprassume esta contradição interior, jogando-a novamente para o exterior.

Mas de forma alguma retornamos ao exterior contraditório da coisa do Entendimento; pois o que a consciência empreende é a supprassunção do objeto do Entendimento. Ao descobrir a autocontradição do fechamento da consciência no Eu singular, a consciência não se volta para o mundo; encontra um objeto exterior que deve ser ao mesmo tempo interior, uma outra consciência-de-si. Não encontra, certamente, esta outra consciência-de-si em si mesma, nem na natureza, neste mundo do Aquém. A natureza lhe aparece sempre como devir, singularidade, mal, dependência. Se a consciência participa da natureza – mas não se resume à natureza - e se tudo o que a rodeia também é natureza; se a natureza simboliza o mal, o seu objeto absoluto deve, portanto, encontrar-se num além-natureza, no não-natural.

O sentimento da *subjetividade verdadeiramente livre* da consciência-de-si, que surgirá do movimento da Consciência Infeliz, virá à tona depois que a consciência supprassumir seu Outro limitador; isto é diferente da subjetividade abstratamente livre da consciência cética, que crê ter se livrado do Outro ao simplesmente negá-lo de forma abstrata. Para Hegel, a verdadeira liberdade não provém da negação absoluta da interioridade em vista da objetividade, nem seu contrário extremo, a negação absoluta da objetividade em prol da interioridade; provém de uma mediação dialética entre interior e exterior, enquanto o último é a atualização do primeiro e enquanto o primeiro é substância do segundo.

Em contraposição ao solipsismo decorrente da atividade estóica e cética, a consciência exterioriza um de seus lados contrapostos a si; a este lado exteriorizado, ela chama sua

essência absoluta. Mas ao invés de reconhecer os outros homens como seu Outro e a atividade em favor da sociedade como a efetivação da verdadeira liberdade, a Consciência Infeliz reconhece que sua essência está em um mundo além do mundo *presente*. Reagindo desta forma, a consciência proclama ser o seu agir um Universal; contudo, uma universalidade Além continua sendo uma falsa Universalidade.

Toda esta consideração que tomamos frente à atividade Infeliz em relação às atividades anteriores não é para a Consciência Infeliz; ela não sabe que sua dor (*Schmerz*) possui seu fundamento no Ceticismo, assim como não saberá que seu objeto é em si ela mesma. A forma como o Universal se moverá frente a ela lhe aparecerá como um mero “acontecer”, e a posição dela mesma frente ao Universal lhe aparecerá como um “encontrado”. Porque o Deus é o Universal que deve abarcar tudo em si mesmo, ora ela se terá como pertencente a ele, ora pensará que toda a relação entre ela e o Imutável será produzida por ela.

Na *Fenomenologia do Espírito*, a Consciência Infeliz é consciência singular que se relaciona com o Imutável de três modos: no primeiro momento, o singular em geral é oposto ao Imutável; no segundo momento, o singular é oposto ao Imutável-Figurado e no terceiro momento, a consciência é uma só com o Imutável. Conforme estas três formas de relacionamento, o movimento que ela estabelecerá para ir de encontro ao Além também assume três formas: 1) ela é pura consciência; 2) ela é singularidade que se comporta ante o Imutável de forma desejosa e trabalhadora e 3) ela é consciência de que o Imutável é seu ser-para-si. Tanto as consciências judias quanto a Cristã apresentarão estes três modos de se relacionar com sua essência, mas de modo que elas contenham em si a peculiaridade da consciência ao qual estão ligadas.

2.2 A ATIVIDADE DA PURA CONSCIÊNCIA

Na introdução da *Fenomenologia*, Hegel (2007, p. 76, grifo do autor) diz que

[...] o que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é

imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela; embora esteja ainda apenas ao lado do limitado como no caso da intuição espacial.

Talvez o filósofo não tenha exposto nenhuma outra esfera em que a consciência sinta esta morte e este ir além tão profunda e dolorosamente como enquanto Consciência Infeliz. Com efeito, o ser que ela jogou para fora e a morte que dele decorrerá se mostrarão absolutos; pois esta morte não causará o rompimento de características quaisquer e secundárias de sua alma, muito mais que isso, o rompimento de sua essência absoluta. Compreendemos, portanto, o porquê de Hegel fazer resultar da experiência infeliz um mundo que é, *aparentemente*, qualitativa e absolutamente diferente deste, a saber, o mundo da consciência racional. A Consciência Infeliz irá além de si e aparecerá como a razão que ergue seu novo mundo sem ligação aparente com o anterior, “do nada”, e que o tem por verdadeiro a despeito do mundo da Consciência Infeliz, uma época de medo e de “trevas”.

Nesta sua primeira relação para com o Imutável, a Consciência Infeliz aparece como *consciência*, não como consciência-de-si sabedora de si mesma. Por ser consciência da cisão, ela é a ponte que liga a si mesma a Deus; por isso, esta consciência possui a *certeza* de que poderá abarcar este outro Ser essencial, ou melhor, a consciência *sente* que um dia será uma com o Imutável, apesar de a distância entre ela e a essência ser infinita. Entretanto, esta certeza é ainda “[...] o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma *é* ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo *para si*, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas” (HEGEL, 2007, p. 159, grifo do autor). Hegel entende por *intuição* um tipo de visão imediata do todo advindo do sensível; por isso que ela é o elemento do conhecimento artístico, se bem que presente também no conhecimento religioso enquanto um suprassumido. Ela é a exteriorização *sensível* do espiritual e, por isso, um não reconhecido como vindo do espiritual.

Portanto, a Consciência Infeliz que se põe no lado do mutável e da singularidade, visa sua libertação desta singularidade que para ela é a fonte da contradição de sua existência, de sua dor que – por atingir o âmago de seu ser - é a mais profunda; deprecia ao máximo este seu mundo de mutabilidade, de *pecado*. A Consciência Infeliz “[...] está ao mesmo tempo acima do puro pensar: seja do puro pensar do estoicismo, que *faz abstração da singularidade* em geral; seja do puro pensar do ceticismo, que é somente inquietude, e de fato é apenas

singularidade, como contradição sem-consciência e movimento sem-descanso” (HEGEL, 2007, p. 163, grifo do autor).

A consciência judia afirma fortemente a infinita objetividade, a infinita transcendência de seu Deus. Por isso é igualmente forte o movimento desta consciência de fugir deste mundo; mas não empreende uma fuga tal como os estóicos e cétricos. Tanto cétricos como a pura consciência depreciam este mundo do aquém, procuram libertar-se de sua própria singularidade; tanto um quanto outro percebe que sua não-liberdade tem seu fundamento no âmbito da singularidade, a necessidade. Mas concordamos com Wahl (1951, p. 129) quando diz que a Consciência Infeliz é um “estoicismo invertido” ou um “ceticismo que veio-a-ser teologia”. A consciência, que na marcha à sua completude desmancha tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior incompleto, ruma sempre para frente; do mesmo modo, a Consciência Infeliz, suprassume as filosofias estóicas e cétricas e ergue um novo mundo. Ao atribuir propriedades de sua própria consciência singular à sua essência exterior, o estóico se via imediatamente livre – por isso o grego aceitava o antropomorfismo; os gregos aproximaram as formas de seus deuses a si mesmos de forma profunda. Esta primeira forma da Consciência Infeliz pretende aproximar-se de seu Deus, e com certeza se aproximará; mas ao mesmo tempo, com a consciência paradoxal de que nunca chegará à sua união com ele.

Esta Consciência Infeliz, que nesta sua primeira etapa tentamos conceituar como a consciência da infinitude da essência em contraposição à infinita finitude da consciência, é afetada por uma contradição interna. Entretanto, ao contrário do cétrico, que é e não-é porque negou imediatamente tanto o ser quanto não-ser de seu objeto, o judeu se autocontradiz numa relação para com um Outro, que para ele é e não é ele próprio. Portanto, a autocontradição da consciência judia é superior à cétrica, porque introduz a mediação, introduz verdadeiramente uma relação. Ora, uma relação apenas se dá na existência e afirmação de um Outro: ora a essência Imutável aparece para a consciência Mutável como o sujeito da relação; ora o contato com o Imutável lhe aparece como produzido por ela.

Neste primeiro movimento, a parte essencial da Consciência Infeliz “[...] é para a consciência apenas a essência *alheia* que condena a singularidade” (HEGEL, 2007, p. 161): o Imutável; e a esta singularidade sempre rejeitada pelo Imutável, Hegel chama *pura consciência*. Esta consciência fixou-se no lado negativo da relação para com seu Deus, *pôs* Deus como absolutamente Outro e o *opôs* a si mesma de forma infinita; *pôs* seu Imutável no lado da essência, mas a ela mesma - enquanto consciência de sua autocontradição - *pôs* no lado da

inessência, e tal como os gregos, ainda condena a singularidade. Para ela, a consciência é negação pura, enquanto que seu objeto é afirmação pura. Enquanto o cético afirma absolutamente a si próprio negando absolutamente o outro, a pura consciência nega absolutamente a si própria enquanto afirma absolutamente seu Outro. “Aquele que é” é o além jamais apreendido, pois é o Infinitamente infinito: como no mundo grego, há aqui um mistério, mas o mistério judaico-cristão é “[...] qualquer coisa de absolutamente alheio, ao que nenhum homem pode ser iniciado²³” (WAHL, 1951, p. 29, tradução nossa).

O Deus dos judeus é aquele que de tão absolutamente Outro não pode nem mesmo ser nomeado. Para Hegel, esta “sarça ardente”, o puro Ser é, portanto, o puro Nada, um cadáver: “Eu sou: é isso quem Eu sou”; e o servo Judeu, também o puro Nada, porque não vai a lugar algum - é simplicidade pura. A consciência se nega, se transforma num nada; mas seu Deus é apenas um Ser, não um ser-aí e, portanto, a consciência também o nega, o transforma em nada. A pura consciência *se nega*, faz com que seu Deus *se negue e nega que possa um dia ser um com ele*. É, definitivamente, *negação pura*. Com isso, a consciência-de-si decai para consciência (mais precisamente para certeza sensível); e seu objeto que também é outra consciência-de-si, decai para consciência. Podemos até mesmo associar este puro objeto à Coisa-em-si kantiana, que segundo Hegel (2005, p. 114-115) é um posto e oposto que não é nada além de um fantasma,

[...] o *negativo* da representação, do sentimento, do pensamento determinado etc. Mas é igualmente simples a reflexão de que esse *caput mortuum*, por sua vez, é apenas o *produto* do pensar, justamente do puro pensar que avançou até a pura abstração; do Eu vazio, que faz, dessa pura *identidade* de si mesmo objeto para si (grifo do autor).

Esta consciência é pura, assim como seu objeto; pois enquanto *abstratos* não possuem *forma*. Poderíamos até mesmo ligá-la à religião da Luminosidade²⁴, que para Hegel, tem por Deus um ser que é “[...] *figura* da relação *simples* do espírito para consigo mesmo, ou a figura da ‘carência-de-figura’” (HEGEL, 2007, p. 468). A consciência apreende Deus como infinitamente Outro; neste momento o afirma como infinitamente inalcançável. Isto significa que por mais que ela queira livrar-se de sua singularidade, indo em direção ao Imutável, isto resulta impossível. O “estrangeiro nessa terra” fica, portanto, numa eterna vontade de encontrar-se com seu Imutável, que nunca pode ser satisfeita; possui o *desejo* de unir-se a seu

²³ “Sansdouteil y a chez lesJuifscomme chez lesGrecsunmystère, mais ici, lemystère est quelquechosed’absolumentétranger, à quoiaucunhomme ne peutêtreinicié”.

²⁴ Esta é a primeira figura da religião Natural, exposta por Hegel no capítulo VII da *Fenomenologia*, intitulada “A Luminosidade”.

Outro, mas enquanto o opõe absolutamente a si, é puro desejo fadado a nunca gozar: “o profeta é, no momento mesmo em que celebra Deus, um profeta infeliz; os cânticos se transformam em lamentações²⁵” (WAHL, 1951, p. 125, tradução nossa). Fica sempre dividido entre alegrar-se com o Ser e entristecer-se pelo seu não-ser, entre querer, e obrigar-se a não querer e se enreda numa autocontradição fatal.

E mais: o que Hegel pretende demonstrar em toda a sua filosofia, principalmente na *Fenomenologia*, enquanto uma crítica às filosofias kantiana e fichtiana, é que o pensamento que opõe infinitamente o objeto a conhecer está, na verdade, anulando a própria possibilidade do conhecimento. Pois assim, não haveria possibilidade do Absoluto obter consciência-de-si porque resultaria num Eu que não se relaciona com o não-Eu; e à consciência seria negada a possibilidade de conhecimento do Absoluto, por causa de seu conhecimento engessado absolutamente no lado finito da relação. Tomando uma afirmação que Hegel (2007, p. 253) expõe na esfera da Razão ativa (Cap. V, B), e deslocando-a para a da pura consciência, afirmamos que desta forma como se põe, a consciência por um lado é limitada, e por outro lado é limitação absoluta, justamente porque está na forma do ser. É preciso fazer retornar sobre si este Eu frente ao não-Eu para que haja um possível e verdadeiro conhecimento, mesmo que inicialmente esta relação necessária não seja consciente para o sujeito do processo.

Entretanto, esta Pura Consciência ainda está presa no lado abstrato da relação; é ainda o Eu que não retornou do não-Eu. É insatisfação que nem insatisfeita pode continuar a estar, pois é inquietude absoluta. Esta inquietude, que no ceticismo estava no âmbito do pensamento, é agora uma inquietude que vai em direção ao âmbito do agir. A pura consciência não se contenta com sua infelicidade, mas não deve alcançar a felicidade; é um singular que deve continuar um singular, enquanto visa o Universal. Esta pura consciência quer estar com Deus; mas ao mesmo tempo o põe sempre mais além. Quanto mais ela põe seu objeto como um oposto a ela e como essencial, mais ela fará com que ele exija que ela se anule tendo em vista sua própria glória.

Estamos vendo, portanto, o fundamento da religiosidade da Consciência Infeliz: por causa de sua cisão, a consciência exterioriza sua essência, lhe tem por inalcançável e se tem a si própria com abjeção. E quanto mais se fortifica esta autoabjeção da consciência, mais o Deus se torna

²⁵ “Le prophète est, aumomentmêmeouïlcélèbreDieu, unprophète de Malheur; lescantiques se changentenlamentations”.

inalcançável: a “[...] religião só é viável na infelicidade, ela gera e mantém a infelicidade” (KOJÈVE, 2002, p. 64). A luta do homem contra Deus é, portanto, uma luta em que a consciência sempre sairá como perdedora. Se empregarmos a terminologia usada por Hegel para explicitar o movimento da Dominação e Escravidão, esta primeira posição da Consciência Infeliz demonstra a primeira situação do Escravo frente ao Senhor que é o Eu=Eu. É o Senhor que, de tão absoluto, nega a tudo: a vida e a própria consciência.

Em outros termos, no mundo religioso da pura consciência o Escravo reconhece o Senhor, mas o Escravo não está sendo reconhecido pelo Senhor; já dissemos, o Escravo reconhece o Senhor como o Eu=Eu. A consciência escrava permanece, portanto, desejo refreado que, tornando-se impossibilidade de gozar, permanece sempre desejo refreado. Levando em conta que o Senhor é o Escravo mesmo, seria melhor afirmar que o Escravo é desejo que se refreia e que ele reconhece que sua essência é o Eu=Eu. O Eu=Eu que não reconhece o Escravo, o transforma em não-Eu. É esta a inversão que causa a dor, o sofrimento (*Leidenschaft*) da consciência.

O Escravo é o ser que reconhece, mas não é reconhecido, é a força solicitante que não é solicitada, é o Isto que pertence ao Universal, mas que não sabe disso. Mas um Senhor que não reconhece o Escravo não pode se tornar um verdadeiro Senhor; portanto, um Deus de Escravos só pode ser - ao invés de um verdadeiro Senhor - outro Escravo. Onde quer que a consciência se encontre como pura consciência estabelece, portanto, uma religião de Escravos onde o que há é apenas uma relação de Escravos para com outro Escravo e, portanto, o resultado disso é que nem a essência Mutável nem a inessência Imutável são o que parecem ser. Neste sentido, podemos afirmar que na filosofia hegeliana o Cristianismo é a única religião em que Deus é realmente Senhor; pois foi reconhecido por homens livres. Entretanto, veremos logo mais o porquê de apesar disso o Cristianismo não efetuar o conhecimento verdadeiro de Deus.

A absolutização extrema de sua essência leva a pura consciência a uma religião de *individualidade*, que a faz jogar sempre para o Além a sua liberdade (já que identifica sua liberdade a seu Deus). No fim das contas, a leva a uma autocontradição: por mais que a consciência oponha a si um Deus além, ele não pode ser totalmente inalcançável. Na obra *Fé e Saber (Glauben und Wissen)*, Hegel já criticava tal postura: neste modo de pensar em que existe a essência infinitamente separada do inessente, a consciência - que aqui se iguala ao

Entendimento - faz do inessente um “finito absoluto” e da essência um “infinito absoluto”. Disto nada resulta além da transformação do infinito absoluto em outra finitude.

Para nós fica patente que, o Imutável, tal como a consciência o opõe a si, não pode prescindir do Mutável; o Imutável se torna tão necessário e necessitante quanto o Mutável. A consciência não pode ser indiferente para com Deus; nem Deus para com a consciência, justamente porque o meio em que as duas são, a saber, a consciência-de-si, dá ser a ambas as partes, ou melhor, “[...] embora seja de fato para-si exclusivamente consciência mutável, e o imutável lhe seja algo alheio, *ela mesma* é consciência simples, e portanto imutável”(HEGEL, 2007, p. 159, grifo do autor); apesar de cindida, a Consciência Infeliz é uma consciência-de-si, uma consciência ao mesmo tempo singular e Universal.

Esta substância em que as duas consciências-de-si são cada uma em-si e para-si, é a própria Consciência Infeliz; mas ela ainda não sabe disso. Como se vê novamente como absolutamente separada de sua essência, esta sua existência cindida lhe aparece assim: em algum passado, sua união era efetiva; mas por uma falta, um pecado, o Imutável e o mutável separaram-se. A partir daí, o aspecto infinitamente longe de Deus é para a consciência e o mergulho n’Ele lhe aparece como tarefa inalcançável. Mas por ser o *meio*, a consciência não pode deixar de sentir este impulso para Deus; por isso a consciência possui *fé* que um dia a sua união com o Imutável será reestabelecida. Ao mesmo tempo em que sua essência é o Imutável longínquo, ele é, portanto, o *Imutável figurado*, um Intocável passível de ser tocado.

Numa bela passagem da *Fenomenologia*, Hegel (2007, p. 164, grifo do autor) diz que:

[...] ao mesmo tempo, essa essência é o *Além* inatingível, que foge quando abraçado, ou melhor, já fugiu. Já fugiu, pois de um lado é o Imutável que se pensa como singularidade, e assim a consciência nela alcança imediatamente *a si mesma*; a si mesma, mas como o *oposto do Imutável*. Em vez de captar a essência, apenas a *sente*, e caiu de volta em si mesma; como no [ato de] atingir não pode manter-se à distância como este oposto, em lugar de atingir a essência, só captou a inessencialidade.

Não havendo como identificar-se com sua essência absoluta, mas sentindo sua pertença a ela, este dualismo da pura consciência tem sua expressão numa religião de *desespero*; as duas consciências-de-si, a singular e a Imutável, são igualmente essenciais e contraditórias: são “[...] somente o movimento contraditório, onde o contrário não chega ao repouso em seu

contrário, mas nele se reproduz somente o contrário” (HEGEL, 2007, p. 160). Entretanto - como o vazio é a alma desta consciência, o motor que a leva a agir; e como agir é inverter -, veremos como esta relação se inverterá de tal modo que a “felicidade” da consciência grega vai à bancarrota, enquanto a Consciência Infeliz se mostrará o caminho profundo para a felicidade e liberdade: a consciência que “[...] em sua infelicidade, não toma consciência de sua felicidade”²⁶ (WAHL, 1951, p. 12, tradução nossa).

Por outro lado, e a despeito de toda esta sua característica *negativa*, podemos associar a infelicidade da consciência à sua purificação. É através da perseguição de um *fim*, ou seja, por meio de sua característica *teleológica*, que a consciência se mantém ativa, diferenciando-se de si mesma; e é mediante a perseguição deste fim, mediante a perseguição da perfeição, que a consciência se faz e se refaz, faz experiências. Para que a consciência aja, deve produzir um fim fora dela mesma, “[...] pois o agir é o negativo, que se realiza às custas de um outro”²⁷ (HEGEL, 1986, p. 504). Mas, para que a consciência permaneça ativa, esse fim último não pode lhe aparecer primeiramente como um alcançável (nem como absolutamente inalcançável). A consciência cética foi feliz, apesar de falsamente feliz; a capacidade de fazer-se uma só com sua essência é para-ela, e nisso fica presa a Consciência Infeliz: ela não pode fazer-se uma só com sua essência.

Segundo este aspecto, o estágio da Consciência Infeliz não se resume apenas à sua esfera; este movimento puramente negativo é reproduzido várias vezes durante o percurso do Espírito, todas as vezes que a consciência aparece como um em-si que opõe a si um Outro e faz deste outro sua essência absoluta. Até o desenvolvimento final do Espírito Absoluto, a consciência é negação de si própria e, portanto, infeliz. Esta mesma idéia se repete na opinião de Jean Wahl e Jean Hyppolite: os dois associam *negação* à *infelicidade*, pois a negação se estabelece na desigualdade entre consciência e objeto. Na fala de Wahl (1951, p. 143, tradução nossa), “[...] a infelicidade se produz quando o espírito toma consciência dela-mesma como do transcendental, consciência sem conteúdo, mudança perpétua de uma idéia em outra, Eu que se opõe ao não-Eu, passagem do ser ao não-ser e do não-ser ao ser”²⁸. A infelicidade se daria, portanto, no momento da descoberta do nada e do vazio da existência e do ser da consciência

²⁶ “[...] dans son malheur, n’a pas pris conscience de son bonheur”.

²⁷ “[...] denn das Tun ist das Negative, das sich auf Kosten eines Anderen ausführt”.

²⁸ “La malheur se produit quand l’esprit prend conscience de lui-même comme du transcendental, consciences sans contenu, changement perpétuel d’une idée dans une autre, moi qui s’oppose le non-moi, passage de l’être au non-être et du non-être à l’être”.

e de suas autocontradições. Disto inferimos que, por este lado, a consciência obtém uma satisfação positiva ao pôr um Além.

Mas o ato de venerar um Além, nos diz que a consciência quer seu sofrimento, porque ela venera o negativo, tem seu limite por insuperável, e fere a si mesma quando está sempre em busca de algo que nunca terá (WAHL, 1951, p. 37); o isolamento do mundo é a causa do infortúnio da consciência, e ela faz deste infortúnio o conteúdo de sua consciência religiosa (KOJÈVE, 2002, p. 64). A consciência Mutável se relaciona com o Imutável; mas uma relação implica sempre uma *luta* de opostos. A consciência entra efetivamente numa luta, pois no fundo é desejo de aniquilar seu Outro; entretanto, “[...] uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário” (HEGEL, 2007, p. 160). A Consciência Infeliz é *dor*; dor de operar e saber imediatamente que este operar é nulo. Tudo o que ela faz no mundo do Aquém é nulo em vista do Além, seu movimento é uma eterna *mortificação* onde apenas se tem por resultado o *sepulcro* (HEGEL, 2007, p. 164, grifo do autor) de sua vida, pois

[...] enquanto se esforça para atingir *a si mesma na essência*, só apreende sua própria efetividade separada, assim, de outro lado, não pode apreender o Outro como [algo] *singular* ou *efetivo*. Onde é procurado, não pode ser encontrado; pois deve ser justamente um Além, algo que não se pode encontrar. Buscado como singular, ele não é uma *singularidade* pensada *universal*; não é *conceito*, mas é *singular* como objeto ou como *algo efetivo*: objeto da certeza sensível imediata, e por isso mesmo é uma coisa tal que desvaneceu.

Por um lado, esta pura consciência, por ser puro pensamento, é inativa; de sua inatividade, a consciência cria um Deus inativo como ela, o absolutamente incondicionado, absolutamente suficiente, existente por si mesmo, o começo e o fim último absoluto em si e para si. Por outro lado, é da consciência de um Deus infinitamente transcendente, que surge a inatividade da consciência. Pois, este Deus que reina em outro mundo, manda a consciência despojar-se de sua singularidade. Ao falarmos sobre o Entendimento, vimos que a abstração das figuras da consciência é fruto de sua própria inatividade; e que quando a consciência se resolver a agir, suas figuras também adquirem novas representações. Surge, em lugar de uma efetividade morta e seu conteúdo concreto, o *Deus vivo*.

Analisamos o lado negativo da consciência mutável que se relaciona com o Imutável que condena sua singularidade. Mas não devemos esquecer que, tal como a consciência estóica e

cética, a Consciência Infeliz é pensamento. Enquanto pensamento, transforma o objeto em Eu e, por isso, possui o sentimento, a certeza de que seu objeto lhe pertence; mas ao mesmo tempo vai além do pensamento, se diferencia dele. Mesmo opondo a si um caminho intransponível rumo a Deus, e com isso sentir-se dolorida, a consciência possui a *esperança* de que mesmo assim se encontrará com Ele.

Mesmo que a consciência se ponha em um lado da relação, para-ela, Deus está sempre com ela. Mas ela mesma nunca se enxerga sempre com Deus. A consciência não enxerga que Deus sem ela não é nada; ou melhor, que ela é uma atualização, a exteriorização de Deus, ou podemos mesmo dizer o contrário, que Deus seja uma atualização, uma exteriorização dela mesma. Na adoração, no louvor de seu objeto extrusado de si mesma, a consciência não sabe que se adora, que adora sua própria figura. O que surge é sempre uma consciência de um Senhor *sobre* um Escravo, ou de um Senhor *com* um Escravo; mas nunca um Escravo *no mesmo patamar que* um Senhor. Quando esta última proposição surgir para a consciência, não haverá mais distinções entre Senhor e Escravo; ou melhor, não haverá nem Senhor nem Escravo.

A submissão da consciência religiosa perante seu Deus é um elemento necessário, é o

[...] começo da verdadeira liberdade do homem. O tremer da singularidade da vontade, o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência são um momento necessário na formação de cada homem. Sem ter experimentado essa disciplina que quebra a vontade própria, ninguém se torna livre, racional e apto a comandar [...]. A escravidão e a tirania são assim, na história dos povos, um grau necessário e por isso algo *relativamente* legítimo [...]”(HEGEL, 1995, p. 205, grifo do autor).

A esfera da atividade da Consciência Infeliz pura é, portanto, atividade singular que pretende libertar-se de sua singularidade. Mas por causa de sua atitude inicial, que consiste em ela mesma enquanto singular, não admitir em si sua própria Universalidade; e jogar esta sua Universalidade para seu objeto e neste objeto ela não reconhecer a singularidade – o que ela efetua é, novamente, a posse de uma falsa liberdade. O Além é sempre seu limitante, e a consciência é também sempre a limitante do Universal, por não possuí-lo absolutamente e ficar sempre em contraposição a ele. Se a consciência estivesse ciente de sua verdade, saberia que ela possui em-si um elemento Universal e seu objeto também possui em-si um elemento Singular. Entretanto, aqui ainda os dois elementos desta relação são de um lado, o singular absoluto e de outro lado, o Universal absoluto.

Das duas formas da Consciência Infeliz, o judeu e o cristão, o primeiro – apesar de ser uma forma puramente emotiva da religião – é, ao mesmo tempo, mais ligado à esfera do Entendimento, pois seu objeto essencial possui a forma de uma consciência. Mas dissemos que aquele Deus *deve* vir até a consciência, pois o Deus é em-si e para-si tal como a própria consciência-de-si. Ele deve deixar a forma de consciência para deixar livre seu conteúdo, o de ser consciência-de-si. Ser e não-ser são tanto propriedades da Consciência Mutável quanto da Consciência Imutável. A pura consciência é, portanto, simples e complexa, ser e existência, essência e fenômeno, e assim se vê. O Imutável, seu espelho, também assim o é; entretanto o judeu só lhe analisa o aspecto essencial. Por um lado, seu Deus é, portanto, menos completo e perfeito que a consciência porque possui apenas o lado da essência; entretanto, porque seu Deus assim se mostra, fica patente que a própria consciência também é imperfeita. A dialética Infeliz é tese e antítese que se une e se separa, ora no mesmo plano, ora justapondo-se e que, *conscientemente*, não resultam numa unidade superior.

A consciência pode apenas agir se pressupõe seu fim último como tocável; ou seja, o pensamento de agir transforma a Imutabilidade do Deus em finitude. Portanto, transforma também sua singularidade em Imutabilidade, pois esta é sua meta consciente: fazer-se um só com Deus. Mas em sua ação, o Imutável também fez de sua vinda ao Mutável uma atividade-sepulcro; a consciência o procurou e não o encontrou. A atividade-sepulcro é a tomada de consciência de que esta singularidade sempre dissolvente não é a verdadeira singularidade; disto “[...] a consciência renunciará a buscar a singularidade imutável como *efetiva*, ou a fixá-la como evanescente; e só assim está apta a encontrar a singularidade como verdadeira, ou como imutável” (HEGEL, 2007, p. 165, grifo do autor).

Se esta alma tivesse uma efetividade universal, esta sua dissolução não se daria; portanto, é para a consciência que o sepulcro se dá por causa da singularidade apreendida de maneira falsa. O sepulcro encontrado vazio pela pura consciência ao mesmo tempo a deixa alegre porque ali se saciou. Em sua infelicidade, a consciência encontrou o novo e verdadeiro singular e é, portanto, feliz. Pois foi sentimento efetivo de que se fez uma com o Imutável figurado; seu sentimento é sentimento-de-si. A pura consciência supprassumiu e gozou em seu Outro. E assim, vem-a-ser a segunda relação do Mutável para com o Imutável, a efetivação deste sentimento-de-si, a forma de trabalho. A partir daqui a consciência vai, efetivamente, em busca de sua essência Além.

Em suma, dor é o sentimento da Infelicidade ao cindir-se; a fé, o que a move rumo a seu objeto. Mas seu objeto desaparece, e esta atividade movida pela fé é evanescente, um sepulcro que logo deve deixar de ser, por ser justamente uma efetividade. A atividade da Consciência Infeliz é sepulcrar-se, é um agir que ao mesmo tempo efetiva a negação deste seu agir. Para ela, a ação não deve mais ser atividade, mas sofrimento passivo; isto porque Deus é o Senhor, e quando há uma força que me domina, há passividade. Quando esta contradição é para a consciência, o sepulcro torna-se o símbolo da morte da singularidade imutável efetiva, o sentimento de que “Deus morreu”, a singularidade que possui sua efetividade alienada de si mesma. A consciência deve, portanto, atribuir um novo sentido à sua singularidade, deixar de atacá-la como totalmente separada do Universal. A procura do verdadeiro singular termina quando o singular Universal aparece como aquele em que a efetividade é a duplicação *necessária* de si mesma: na figura de Jesus.

A morte de Deus não significa apenas a desaparecimento do objeto em sua significação Outra. Diante disso, pode-se dizer que a morte de Deus significa o desaparecimento do olhar sobre a essência absoluta da consciência como exterior a ela: a morte do outro essente absoluto transmuda-se em seu reverso – o posto de essência absoluta passaria de Deus para a própria consciência. Sobre o valor da morte e de sua transmutação em vida, vemos Hegel (2007, p. 44) afirmar no prefácio de sua *Fenomenologia* que:

[...] não é a vida que se atemoriza perante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança a sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo [...]. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.

Mas “[...] o que está morto, é a falta de vida. O Deus que está morto é exatamente o contrário do Deus morto: ele ressuscitou. E é a morte que está morta²⁹” (WAHL, 1951, p. 72, tradução nossa). A renovação da vida não é possível sem a morte e sem a morte da morte. A morte do Deus morto, o sepulcro vazio que deu lugar à suprassunção do Senhor judeu-cristão, vem a ser Espírito; e o que parece ser a constatação mais triste, a constatação de que Deus carnal não é mais com os homens, ao mesmo tempo vem-a-ser o sentimento mais puro, o de que ele é com os homens na forma do Espírito, ou o de que ele não é o homem individual, mas está

²⁹ “[...] cequi est mort, c’est la manque de vie. Le Dieu qui est mort est précisément le contraire du Dieu mort: Il est ressuscité. Et c’est la mort qui est morte”.

com todos os homens. A religião de Cristo é uma religião do luto; mas é também, ao mesmo tempo, a religião da vida, do conceito. É a religião onde a substância se mostra como sujeito, pois é justamente a substância abstrata que morreu e voltou à vida como substância concreta que pode levar este título.

Neste movimento, quando parecia exteriormente que a pura consciência permaneceria num círculo vicioso de eterno sofrimento - em que agia para ir a lugar nenhum, mas apesar disso permanecia agindo -, efetivou-se e penetrou verdadeiramente no seu Outro; com efeito, é apenas sob uma forma exterior, apenas *parece* que a consciência não vai a lugar algum. Portanto, não haveria que existir mais este Outro, já que se tornou um só com ela. Entretanto, aqui a pura consciência é, ainda, *sentimento-de-si*. Regozijou-se em seu objeto, mas enquanto lhe aparece como Outro; “[...] sentiu o objeto de seu puro sentir, e esse objeto é ela mesma³⁰” (HEGEL, 1986, p. 165). Saiu-de-si, efetivou-se e retornou, portanto, a si mesma, enquanto o que ela via era a efetivação do Outro; para a consciência, Deus criou o mundo e a própria consciência por amor e deu condições para que a consciência encontrasse a Salvação.

A Consciência Infeliz se efetivou, portanto, 1) como quem adorou, 2) como o objeto adorado e 3) como o caminho da adoração. Ela foi o sujeito, o objeto e a substância em que aqueles dois puderam ser; pegando de empréstimo os conceitos utilizados por Hegel na *Pequena Lógica*, a Consciência Infeliz foi *ser, essência* e *conceito*. Mas encontrou, de forma *intuitiva*, este seu saber. A consciência não vê a verdade da efetividade divina; por isso não vê a verdade de sua própria efetividade; ou, por não ver a verdade de sua própria efetividade, não vê a verdade da efetividade divina.

Com este retorno sentimental da Infelicidade a si mesma, Hegel expôs a primeira parte do movimento da Consciência Infeliz, que chamou de movimento da “alma interior, que ainda não era efetiva no agir e no gozo”, o “*conceito* da consciência efetiva” (HEGEL, 2007, p. 168, grifo nosso). Fé, dor, esperança são os sentimentos que lhe surgem em sua experiência. Esta experiência não é ação exercida sobre a realidade, mas apenas exercida no campo da emoção e do puro pensamento. Toda esta primeira esfera foi um movimento de contemplação, não de ação.

³⁰ “[...] es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst”.

2.3 A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA DESEJOSA E TRABALHADORA

Segundo Kojève (1999, p. 216), Hegel nomeia a esfera da pura consciência de “Reino do Pai”. Esta segunda esfera apresenta o “Reino do Filho”; é a pura consciência que supassumiu sua certeza sensível e agora age como a percepção que é ciente das “propriedades” de seu objeto. Trata-se da consciência que se efetiva enquanto desejosa e trabalhadora mediante o Imutável figurado e em *sua ação* tenderá a supassumir tudo o que há de externo, enquanto pensa *agir pelo Imutável*. E por isso, gozará, mas este gozo também se apresentará como gozo cindido.

Assim como o reino do Filho é resultado dialético do reino do Pai - e o Filho é fenômeno que ao mesmo tempo em que se contrapõe ao Pai, provém dele - o Imutável figurado é resultado que veio-a-ser do Imutável Absoluto. Este novo elemento em que a consciência é apresentada pressupõe o movimento da pura consciência, mas vai além dela. É meio caminho para a identificação total da consciência Mutável para com o Imutável. No movimento da pura consciência, a consciência apenas quis tornar-se uma só com o Mutável e conseguiu, mas no campo do sentimento. Hegel nos apresentou a *alma interior* da consciência religiosa; esta segunda alma, a alma efetiva, pertence à esfera da consciência trabalhadora que efetuará sua vontade na realidade mesma.

No Prefácio da *Fenomenologia*, Hegel (2007, p. 35, grifo do autor) escreve um grande parágrafo que talvez resuma toda a necessidade do aparecimento desta figura do Imutável enquanto supassunção do Imutável, elemento chave da compreensão desta segunda parte do movimento da Consciência Infeliz e reflexão das mais importantes para a apreensão da obra como um todo:

[...] a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. De certo, a vida de Deus é, em si, tranqüila igualdade e unidade consigo mesma [...]. Mas esse em-si [divino] é a universalidade abstrata que não leva em conta sua natureza de ser-para-si [...]. Uma vez que foi enunciada a igualdade da forma com a essência, por isso mesmo é engano acreditar que o conhecimento pode se contentar com o Em-si ou a essência, e dispensar a forma [...]. Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto essa é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente a *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo.

Com a singularização do Imutável entramos na esfera que expressa a atividade da consciência-de-si, ou melhor, da Consciência Infeliz. Desde o começo da leitura da *Fenomenologia*, percebemos que Hegel deixa claro que *a consciência é sempre relacional*, mesmo que afinal de contas ela não se relacione com algo totalmente outro que ela. No campo religioso a consciência deve deixar a tentativa de se relacionar com o Deus imóvel, pois uma *relação* pressupõe um “vir-de-encontro a” de ambas as partes. Como consciência que também pretende ser reconhecida, a Consciência Infeliz não poderia continuar se relacionando com outro que não é, da mesma forma, para ela.

Para nós, é necessário que a consciência faça seu Imutável sair de si, pois enquanto consciência desejante procura outra consciênciainigual a si mesma, ou melhor, deve ver seu outro da mesma forma que vê a si mesma. Já afirmamos que o desejo deseja outro desejante. Além do mais, “[...] a consciência-de-si só é *algo*, só tem *realidade*, na medida em que se aliena a si mesma [...]”³¹ (HEGEL, 1986, p. 363, grifo do autor); quando da afirmação de um totalmente Outro, a consciência só obtém por resultado o puro nada e o abstrato. Por isso que, para Hegel, o Cristianismo é a mais alta das religiões, a Religião Manifesta: nela o Espírito tem condições de refletir sobre si da forma mais completa e perfeita.

Nesta segunda posição da Consciência Infeliz, o que se dará é a relação da consciência singular com o Imutável singular, ou se assim quisermos chamar, com o Imutável *determinado*; um Deus que também quer vir em direção à consciência. Segundo Hegel (2007, p. 165, grifo do autor), o Imutável compartilhou do mesmo elemento da consciência, fez-se carne; veio-a-ser *Imutável figurado*:

A efetividade, contra a qual se volta o desejo e o trabalho, já não é uma *nulidade em si*, que ela apenas deve supressumir e consumir. É uma efetividade *cindida em dois pedaços*, tal como a própria consciência: só por um lado é em si nula; mas por outro lado é um *mundo* consagrado, a figura do Imutável.

Podemos bem nomear este Imutável figurado como uma *subjetividade*; portanto, nesta relação veremos uma *subjetividade defronte a outra subjetividade* (convém lembrar que o termo “subjetividade” é, no pensamento hegeliano, ligado à sensibilidade e à imediatez). Deus é sua *essência* e seu *objeto*, e com isso a consciência pode efetivamente fazer-se uma só com Ele: “[...] o judaísmo, que é a consciência da separação entre o homem e Deus, conduz à *encarnação* que é a consciência de sua unidade” (HYPPOLITE, 1999, p. 214, grifo nosso).

³¹ “[...] das Selbstbewusstseinstretwas, es hat nur Realität, insofern es sich selbst entfremdet”.

Com o aparecimento do Cristianismo, do Jesus Encarnado, a subjetividade *enquanto tal* adquire um valor absoluto; é a subjetividade que indica o verdadeiro caminho para a Universalidade (isto na linguagem religiosa soaria algo como “Jesus é o caminho para a Salvação”). No antropocentrismo admitido pela visão cristã de mundo, o homem é visto como a “imagem de Deus” (podemos apontar uma consciência da singularidade no estoicismo, bem como no pensamento grego em geral; entretanto, aquele singular era como um não-percebido, já que eles diluíam imediatamente sua singularidade no Universal).

O singular, o movimento, a carne, que desde as primeiras figuras do Espírito é depreciado e é depreciado ao extremo com o aparecimento do Judaísmo. Entretanto, no Cristianismo, o sentimento de horror à singularidade é menor, apesar de ainda ser vista com abjeção, com horror. Isso ocorre porque o cristão afirma que é pela carne que a alma será redimida; para ele, não é com pouco sofrimento que a consciência alcançará seu fim. Aliás, podemos dizer que na *Fenomenologia* sensibilidade e sofrimento - e na linguagem da representação religiosa, a carne - são quase que palavras sinônimas, pois o sensível indica negação, separação, desmembramento, fragmentação, determinação.

Nesta relação da consciência *desejosa e trabalhadora* para com seu Imutável, veremos a efetivação daquele primeiro conceito, o “agir e gozar exteriores”. Mas para Hegel (2007, p. 164, grifo do autor), este desejo e trabalho - tal como seu sentimento interior elucidado no movimento da pura consciência - são cindidos, porque ao desejar o Outro, a Infelicidade deseja a si mesma; e ao trabalhar para o Outro, trabalha para si mesma:

[...] a consciência infeliz só se *encontra* como desejosa e trabalhadora. Para ela, não ocorre que encontrar-se assim tem por base a certeza interior de si mesma; e que seu sentimento da essência é esse sentimento-de-si. Enquanto não tem *para si mesma* essa certeza, seu interior permanece ainda a certeza *cindida*, de si mesma. A confirmação que poderia obter do trabalho e do gozo, é por isso igualmente cindido.

Entretanto, ainda que realizando um trabalho cindido, a Consciência Infeliz dá um passo à frente do ceticismo: trabalha no mundo do aquém (pois redime a singularidade), se volta para o aquém e efetua a saída de seu solipcismo, mesmo que sua finalidade última seja o Além. A Consciência Infeliz age neste mundo; portanto vai além do estoicismo e do ceticismo que empreendia uma mera ação negativa: sua ação era a ação de não agir. A Consciência Infeliz é caminho para a ação positiva; só não o é efetivamente porque age em vista do além.

Considera este mundo do aquém, mas age nele apenas para “a glória de Deus”, não para a sua própria glória. Ou na verdade, poderíamos dizer que a consciência age na forma de Deus agindo: “[...] sua ação é – pelo menos aos seus olhos – a de Deus não a sua” (KOJÈVE, 2002, p. 67). O agir humano, para outro fim que não seja o agir para a própria essência que é ainda para ela um Além é visto, portanto, como negativo. A consciência não deve efetivar-se para si mesma, pois no fundo, é sentimento de que esta produção a elevaria a um *status* de felicidade. Como não produz para si própria, obtém por isso um sentimento de infinita infelicidade.

O agir desta Consciência Infeliz pode confundir-se com o mais extremo altruísmo, pois afirma que age em vista apenas de um Outro e por meio do Outro; mas nós sabemos o que no fundo este seu altruísmo aponta: que seu agir é puramente egoísta, pois não quer nada além de sua própria Salvação, não uma auto-anulação em vista da felicidade do Outro. Portanto, age apenas em vista de si própria, mas visando alcançar a bem-aventurança prometida por Deus em outro plano que não este terreno.

Hegel chama propriamente “alterar” ou “agir” (*Tun*) a este “[...] ser-para-si que pertence à consciência *singular* enquanto tal” (2007, p. 166, grifo do autor). Todo movimento das esferas anteriores, desde a certeza sensível ao ceticismo, foram, portanto, *ações* advindas de consciências singulares. Mas é somente aqui, na esfera da Consciência Infeliz que vemos esse movimento se dar em sua real clareza; é somente a Consciência Infeliz a figura capaz de *sentir o fundamento*³² *absoluto* de seu objeto tal como até aqui ele se deu, a saber, o agir da própria consciência.

Antes, os judeus negavam o mundo e fixavam-se no momento da contemplação. Agora, como dissemos, os cristãos devem agir, não visando a si mesmos, mas o transcendente. A finalidade de sua ação é a eliminação da infelicidade; por isso, esta sua ação é importante: nega o mundo como ele está na forma de sua singularidade e transforma-o de acordo com sua Universalidade: “[...] o discípulo e o cruzado entram agora em si mesmos e encontram, no trabalho, uma santificação” (HYPPOLITE, 1999, p. 224). O trabalho é verdadeiramente uma santificação, e através dele a consciência sente-se purificada; ao empreender tudo pela Universalidade, converte o ser-aí em Ser e o Ser em ser-aí.

³² Na *Pequena Lógica* vemos Hegel (2005, p. 237, grifo do autor) afirmar que “o *fundamento* é a unidade da identidade e da diferença; a verdade daquilo como se produziu a diferença e a identidade; a reflexão-sobre-si, tanto como a reflexão-sobre-o-outro; e vice-versa. É a *essência* posta como *totalidade*” e que o fundamento “é apenas fundamento enquanto funda; mas o que derivou dele é ele próprio; e aí reside o formalismo do fundamento; o fundado e o fundamento são um só e o mesmo conteúdo, e a diferença entre os dois é a simples diferença de forma [...]” (2005, p. 238). A Consciência Infeliz é apenas *sentimento* do fundamento porque para ela, o fundamento é o Imutável, não ela mesma.

De qualquer forma, para a consciência, o mundo do Aquém deve ser negado; mas ao mesmo tempo conservado. Portanto, sua atividade – que por ser fruto de uma cisão será cindida - será negadora do dado, mas também conservadora. É por meio da negação do mundo sensível que a consciência se eleva ao mundo supra-sensível e seu objeto, o efetivo, também se mostra como um cindido. A consciência é a negação do singular, o que a leva a ultrapassar seus limites. A relação se dá entre uma cisão para com outra cisão: a Consciência Infeliz cindida entre a mutabilidade e Deus e Deus cindido entre sua figura e sua Universalidade.

Essa atividade de negação e afirmação do aquém, que é ao mesmo tempo uma atividade de afirmação e negação do além, alcança a linguagem do cristão: com efeito, o Deus sem-nome do judeu passa a ser o Deus que é bondade, porém é “mais que a bondade”; que é justo, porém é “mais que a justiça”. A consciência aceita o aspecto sensível; mas quer ir além dele, transcendê-lo. A encarnação, que é para a Consciência Infeliz, já não é apenas uma efetividade pura; é uma efetividade singular preenchida pelo Universal. Para os cristãos, Jesus não é puro homem carnal, mas é o *Filho* de Deus e, por isso, um homem-divino, ou se quisermos, o singular que encerra em si o Universal - o tema tantas vezes refletido e se apresentando como um dos principais do sistema hegeliano, a saber, o tema da *imanência do infinito na finitude*. Ou ainda, em Jesus “[...] a diferença é a diferença *em si*; isto é, ela imediatamente é diferente só de si mesma, e assim, é a unidade que a si mesma retornou” (HEGEL, 2007, p. 515, grifo do autor), ou seja, o singular é diferença que não é nenhuma diferença.

A diferença não-diferente - que na esfera da consciência o saber encontrava em sua coisa exterior – vem-a-ser agora na esfera da consciência-de-si; aqui este diferente indiferente é objeto exterior, mas uma exterioridade que ao mesmo tempo é interioridade. A essência objetiva se transformou em essência subjetiva; entretanto, esta essência subjetiva é Outro e, portanto, novamente objetiva: “[...] eu sei de um objeto como meu (ele é minha representação); portanto, nele eu sei de mim” (HEGEL, 1995, p. 195). É o Outro que engloba em si o meu ser, e eu resulto, portanto, como partícipe deste Outro; este ser e meu Eu são apenas um, mas de forma que novamente ele me apareça como um diferente de mim. Aquele homem de carne e osso e situado historicamente é Deus; e Deus - a Infinitude que se tornou homem – veio-a-ser finitude, o Universal; a isto se resume dizer, portanto, que Deus é figura.

A figuração não é a destruição do Imutável, nem é Outro que ele; por isso, *mesmo se dividindo, o Imutável permanece Uno*. A figura é *ela* e ao mesmo tempo o Imutável mesmo, e

no Cristianismo “[...] a consciência toma consciência dela-mesma como particular, no mesmo momento em que ela toma consciência dela-mesma como geral e imediata³³” (WAHL, 1951, p. 129, tradução nossa). Do mesmo jeito, a consciência exterioriza-se, é figuração; e esta figura não deveria ser tomada por outra que ela. O Cristianismo é a religião onde o singular toma consciência de si enquanto também Universal, ou seja, toma consciência de si enquanto o verdadeiro singular. É a religião onde se dá não apenas o *temor*, mas o *amor*, pois aqui o verdadeiro não é somente algo em repouso, mas algo que por si mesmo se move; é “[...] a eterna diferenciação e a redução da diferença num ser que é uno, até que finalmente deixe de existir diferença” (HEGEL apud D’HONDT, 1965, p. 85). Ao pretender relacionar-se com o homem, o puro Imutável deve reconhecer que algo lhe falta; e desvencilhar-se de sua pureza significa encarnar-se, tornar-se frágil, doar-se ao outro.

O Imutável-figurado apresenta um ponto capital da filosofia de Hegel: nele, identidade e oposição, imediatez e mediação, espírito e carne não se apresentam como incompatíveis, apesar da consciência não conseguir, ainda, *conceituar* esta compatibilidade, mas apenas *representá-la* por meio da fé e de imagens. A consciência, ainda imperfeita, não consegue pensar esta compatibilidade porque não percebe sua necessidade.

Na representação, é patente para a consciência que Deus está efetivamente com o crente e que veio até ele para indicar o caminho para a Salvação; a figura do Imutável é - mesmo que sensível - “a verdade, o caminho e a vida”; mas ainda exprime uma verdade estranha. Esta segunda *imagem* do Imutável é superior à anterior: a primeira procurava a singularidade do Universal como se procura uma coisa, que enquanto tal logo desvanecia. O singular Imutável do cristão é um singular pensado universalmente, é *conceito*, é o *símbolo do dialético*; é o Uno que conjuga em si o aspecto trino da consciência-de-si: ser-em-si, ser-para-si e ser-em-si-e-para-si.

O Imutável se pôs na existência; o que equivale a dizer que *o Imutável se pôs a sofrer* ou que o puro imediato se reconheceu como *momento*. Com efeito, a vida de Cristo, enquanto símbolo do Deus encarnado foi toda infelicidade: nascimento na pobreza, vida pobre e morte ignominiosa. Mesmo assim, seu testemunho é de que somente os pobres de Espírito entrarão no reino do Céu; é uma afirmação do sofrimento como necessário e fortalecedor. Sua vida representou a morte e o sofrimento da carne, ou seja, a dor da exteriorização. Entretanto, é

³³ “[...] la conscience prenddonc conscience d’elle-mêmemcomme particulière, dans le même moment où elle prend conscience d’elle-mêmemcomme générale et immédiatement”.

carne que ensina a não dar valor à carne; é homem, mas ensina o homem a transcender ao Espírito, que por sua vez não é apenas corpo; “[...] o particular vem-a-ser ‘forma do imutável’, o imutável se encarna e existe de forma sensível, e por isso mesmo ele é alguma coisa que ‘se separa’ dos demais sensíveis e que desaparece³⁴” (WAHL, 1951, p. 130, tradução nossa). O homem - “imagem e semelhança de Deus” - deve ser esforçar para se tornar *efetivamente* semelhante a Deus. Tudo isso nos leva a afirmar que Jesus representa a figura da Consciência Infeliz, ou melhor, *é a própria Consciência Infeliz se apresentando para a Consciência Infeliz, o endeusamento do sofrimento*, sua elevação ao patamar da verdade.

A vida de Jesus foi o exemplo da vida do Espírito: o sensível desapareceu para dar lugar ao concreto³⁵, ao conceito. O isto sensível desapareceu ao ser apontado pela certeza sensível e ali a consciência apreendeu que apenas o Universal de sua linguagem é o que fica: o universal é aquilo que *é* por meio da negação. Assim também foi a vinda sensível do Imutável: a figura surgiu do Imutável, experimentou-se e desenvolveu-se, mostrou-se às demais consciências como outra consciência e de sua singularidade retornou à Universalidade.

Mas ao mesmo tempo, através de sua singularização, Deus é idêntico e não-idêntico ao mundo, está e ao mesmo tempo não está mais próximo da consciência singular. Por um lado, o que resulta da singularização é a efetivação de sua distância, pois “[...] quando esse além entrou na efetividade mediante a extrusão da consciência eterna, é uma efetividade sensível não conceituada. Mas uma efetividade sensível permanece indiferente à outra, e o além só recebeu a mais a determinação do distanciamento no espaço e no tempo” (HEGEL, 2007, p. 369). E mais: por causa desta singularização, a Consciência Infeliz sente que mais abjeta é sua condição; porque o extremo de sua posição não admite que Deus possa ser um seu igual. Ao mesmo tempo em que lhe agrada, a singularização de Deus lhe aparece como uma blasfêmia, pois assim é obrigada a identificá-lo como a coisidade, o “opaco *Uno* sensível”; entretanto, novamente não é possível à consciência abster-se desse ato de singularizar. É que Deus é realmente vir-a-ser, singularização *da, na* e *pela* sua própria Universalidade. Seu conceito é que Deus é Além; mas seu sentimento lhe diz que Deus é Aquém.

³⁴ “[...] laparticularitédevient ‘forme de l’immuable’, l’immuables’incarne et existe même d’abord d’une façonsensible, et par làmêmeil est quelquechosequi ‘se sépare’ desautresensibles et quidisparaît”.

³⁵ Contrariamente ao senso comum, Hegel afirma que o sensível é o mais abstrato porque através dele a consciência apreende um conhecimento imediato, fragmentado, particular; como vimos, a partir dele a consciência *assevera* apenas o que *é*. Apenas o todo é o concreto, porque é identidade da identidade e da diferenciação; é o imediato que surgiu da mediação.

A morte de Cristo representa a morte da singularidade e sua ascensão ao “lado esquerdo do Pai” representará a libertação da exteriorização, da alienação. O Imutável figurado (Deus) chama a figura (a consciência) a ascender à imutabilidade afirmando, mas ao mesmo tempo negando esta sua figura. Livrando-se da carne, do *sensível*, o homem livra-se das amarras à materialidade e da *contradição*; mas a consciência afirma que a liberdade somente lhe advém por meio da carne. A ascensão, a ressurreição de Cristo é um símbolo que representa o retorno do singular ao Universal; o desaparecimento do corpo de Cristo expressa o nada que é o resultado de toda a vida morta da consciência. Com efeito, a consciência procurava seu objeto como uma substância morta, ao invés de procurá-la no reino dos vivos.

Através do aparecimento do Filho de Deus, a consciência obtém a certificação sensível de que é agindo para Deus, que Deus age para a consciência. Jesus é Deus se mostrando sensivelmente para o homem e mostrando, de forma sensível, o caminho para a Salvação. Mas também ele é a confirmação de que é somente agindo que a consciência alcançará a Salvação. Não basta ser consciente de estar em pecado e ficar apenas no pedido de perdão pelo mal cometido e esperando a absolvição sem nada fazer para que ela seja dada; deve-se, além de pedir, sair efetivamente do pecado. Mais ainda: não basta agir solitariamente; o Cristianismo é religião de solidariedade, pois “os irmãos devem amar-se uns aos outros, tal como Deus amou a todos”. Mas é ainda um agir solidário em vista de uma satisfação no além; a consciência cristã ainda separa sua vida comunitária além de sua vida para o Estado.

Enquanto a consciência judia e a consciência grega se relacionavam com seu objeto absoluto na forma do Senhor absoluto contra o Escravo que deve somente afirmar aquele Senhor - uma linguagem hostil - os cristãos inauguram a linguagem do amor. Uma grande mudança aqui se efetua: Deus é o Senhor, mas os homens são filhos de Deus e são, portanto, irmãos de Jesus. A relação fria de Senhor para com Escravo dá lugar à relação sentimental entre Pai e filhos; o Pai é mestre – mas um mestre que ama, que é apegado sentimentalmente a seus servos: por meio da vinda de Jesus, Deus se tornou próximo aos homens e os homens próximos a Deus; ou melhor, os judeus trazem o Senhor fora de si, os cristãos o trazem dentro de si. A relação dos cristãos para com seu Deus é uma relação viva, afetuosa. Na religião dos judeus, Deus continuamente afirma que o homem não é; na religião dos cristãos, Deus “disse ‘sim’ a seu oposto, destruiu sua própria imutabilidade”³⁶ (WAHL, 1951, p. 33, tradução nossa). O Deus dos judeus *julga*, pois em seu trono ninguém o alcança; é um Deus de puro pensamento, e

³⁶“Il dit ‘oui’ a son opposé, ildétruitsapropreimmutabilité”.

como tal quer dominar. O Deus dos cristãos *perdoa*³⁷. Mas apesar de tudo isso, a consciência cristã é, ainda, infeliz: a consciência figurada negou a pura consciência, mas a conservou. O Imutável, mesmo figurado, ainda é uma além da singularidade; Deus, a despeito de sua entrada na existência através de seu Filho, é o outro desconhecido.

Esta consciência é ainda Infeliz porque sua atividade aparece, para ela, como fundamentada no “abandono”, na “renúncia”, na “cessão” e no “oferecimento dos dons” vindos da parte da potência de Deus: para ela “[...] o Imutável mesmo lhe *abandona* sua figura e lhe *cede* para seu gozo” (HEGEL, 2007, p. 166, grifo do autor). E a consciência “dá graças”, pois, para ela, foi o Imutável quem possibilitou que ela existisse e agisse, mesmo sendo ele um Infinitamente longe essencial. A ação que a consciência empreende lhe aparece como fundamentada e permitida por Deus, não fundamentada em si mesma: age em Deus, por Deus e para Deus. Assim se dá sua atividade: o homem que “[...] se põe como autônomo, enquanto ser ativo, que trabalha o mundo e dele retira o seu gozo, no entanto, reconhece a si mesmo como passivo” (HYPPOLITE, 19991, p. 226). Quanto mais a consciência se sente presa na podridão do pecado, mais ela se sente agradecida a Deus por pretender lhe tirar do pecado.

Na negação de sua essência e de sua efetividade, o religioso se pôs, portanto, como escravo em seus dois aspectos essenciais. A consciência escrava “se põe como inessencial em ambos os momentos; uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí; dois momentos em que não pode assenhorar-se do ser, nem alcançar a negação absoluta” (HEGEL, 2007, p. 148). A figura do Imutável afirmou a singularidade e agora, a consciência singular pode realizar-se no mundo. Contudo, porque o mundo trabalhado não é seu mundo, mas um mundo de Outro, a consciência o vê surgir sempre: o mal a acompanha por onde quer que vá.

Porém, a consciência trabalha para Outro, mas trabalha. Ao mesmo tempo em que a consciência é Infeliz, é feliz; pois não foi somente a consciência que se humilhou perante Deus. Ele mesmo se desfez de sua altitude e humilhou-se, fazendo de si um singular. A consciência está presa ao pecado, e esta é sua mortificação; mas Deus, de seu lado, também *morreu*, não se preservou absolutamente da devastação. Não é mero absoluto positivo, mas *positivo dilacerado*. O Deus saiu de sua eternidade para decompor-se no *tempo*. E é por meio

³⁷ Da mesma forma vemos Feuerbach (1988, p. 112) afirmar, a respeito do Deus pai e do Deus filho: “Somente o Deus enquanto filho acalora o homem; aqui transforma-se Deus de um objeto da vista, da ingenuidade indiferente, num objeto do sentimento, da afeição, do entusiasmo, do arrebatamento, mas somente porque o próprio filho nada mais é do que a chama do amor, do entusiasmo [...]”.

deste abandono, deste *serviço* de ambas as partes, que a Consciência Infeliz singular sente novamente sua unidade com o Universal. Para Hegel(2007, p. 167, grifo do autor)

[...] embora a consciência renuncie na *aparência* à satisfação de seu sentimento-de-si, ela assim mesmo alcança a satisfação *efetiva* desse sentimento; pois *ela* foi desejo, trabalho e gozo, e como consciência ela *quis, agiu e gozou*. Sua ação de graças, na qual reconhece o outro extremo como essência, e se suprassume – é igualmente *seu próprio* agir; que contrabalança o agir do outro extremo, e opõe ao benefício, que faz dom de si, um agir *equivalente*. Se aquele extremo lhe concede sua *superfície*, a consciência, *todavia*, dá graças, e com isso, ao renunciar a seu próprio agir – quer dizer, à sua *essência* mesma -, propriamente faz mais que o outro, que de si desprende uma superfície apenas.

O trabalho-forma da consciência cética e estóica está agora muito mais próximo do trabalho-conceito: a Consciência Infeliz afirmou o Senhor, mas agora o Senhor também afirmou a Consciência. Ao agir, o Senhor rebaixou-se a Escravo e a *comunhão* se efetivou. E a consciência, por seu lado, também agiu e, portanto, se afirmou. Foi, portanto, por meio do trabalho, que a consciência encontrou sua liberdade. Conscientemente, quer anular sua singularidade; mas agindo, afirma esta singularidade e a põe como essencial. Houve, portanto, uma reflexão essencial de ambos os lados: o Senhor submeteu-se à Escravidão; e o Escravo sentiu-se, por meio disso, como ascendido ao Senhorio. Em sua renúncia, a consciência não renunciou a si. O que vemos é que mesmo querendo livrar-se de si, a singularidade novamente é.

2.4 A ATIVIDADE DA CONSCIÊNCIA INDEPENDENTE EM SEU QUERER E AGIR

Na *Fenomenologia*, cada esfera produzida pela consciência é uma suprassunção de uma esfera produzida anteriormente; esta suprassunção resultará num *aprofundamento* na verdade, ou numa *elevação* para a verdade e ao mesmo tempo, ocorre uma *complementação* da verdade, uma purificação, já que a consciência mesma é a verdade. Neste terceiro momento, o da consciência que encontrará no Imutável o seu ser-para-si, veremos a efetivação total da liberdade da consciência que se mostrará, portanto, a esfera completa, o acabamento da Consciência Infeliz. *Experimenta-se* como “efetiva e efetivante”, ou seja, singular e

Universal, abstração e concretude, Mutabilidade e Imutabilidade. O próprio Hegel (2007, p. 168, grifo do autor) nos diz que neste movimento a Consciência Infeliz é

[...] uma consciência tal que em verdade se comprovou como independente em seu querer e implementar. *Na primeira relação* era somente o *conceito* da consciência efetiva, ou a *alma interior*, que ainda não era efetiva no agir e no gozo. A segunda relação é essa efetivação como agir e gozar exteriores; mas a consciência que retorna dessa posição é uma consciência que se *experimentou* como efetiva e efetivante: uma consciência para a qual ser *em si e para si é verdadeiro*.

É a consciência do asceta, aquele que se retira efetivamente do mundo, a fim de elevar-se ao Além: tranca-se dentro dos muros do convento, *vê em toda singularidade o símbolo do mal*. Por isso, a cisão da consciência religiosa impossibilita qualquer atividade que tenha por fim uma mudança no âmbito terreno seja ela uma mudança política ou social. Este ascetismo é, em parte, um novo estoicismo; os dois se isolam do mundo. Entretanto, o asceta cristão tomou consciência de seu agir como nada depois que trabalhou no mundo. Saiu de si, não encontrou seu objeto, e retornou a si, mas de forma diferente da primeira saída. O estóico não chegou a sair efetivamente de si; pretendeu efetivar-se apenas no pensamento.

O puro sentimento foi, enquanto desejo do desejo do Outro, sentimento-de-si; o trabalhador religioso foi, enquanto agir de si e agir de Outro, produto-de-si. Mas a Consciência Infeliz expressa no movimento do ascetismo é produção e sentimento para-si; ainda é desejo que impõe para si o não-desejar, e agir que impõe para si inatividade – desejo, ação e gozo, lhe aparecem como nulidade. A consciência goza, mas não deveria gozar: “[...] agir e gozo perdem todo *conteúdo e sentidouniversais*” (HEGEL, 2007, p. 168, grifo do autor).

A tentativa neurótica de se livrar da singularidade conduz a consciência a um apego àquilo que ela deveria se desapegar, ou seja, à singularidade – o “inimigo peculiar”. Esta sua ação induz a consciência à sempre se ver “poluída” no mesmo momento em que deseja ardentemente se ver livre desta poluição: torna-se “[...] uma personalidade só restringida a si mesma e ao seu agir mesquinho, recurvada sobre si; tão infeliz quanto miserável” (HEGEL, 2007, p. 169). Ao contrário do que desejava, esta consciência se torna vaidosa e orgulhosa: “[...] esse conteúdo de seu zelo, em lugar de ser algo essencial, é o mais vil; em vez de ser algo universal, é o mais singular” (HEGEL, 2007, p. 169). Mas é através desta ação egoísta que a consciência pensa estar saindo-de-si rumo ao Outro absoluto –o *livrar-se de si como meio de atingir a liberdade* torna-se o *virar-se para si como meio de atingir a liberdade*; o

que se produziu foi, portanto, a *tautologia* do Eu que terminou em si próprio depois que apenas experimentou-se em si próprio.

É pela ação de pôr sua essência absoluta oposta a si mesma como sua meta última, que a consciência procura se livrar de sua singularidade. O pensamento acerca de Deus constitui, portanto, a *mediação* da relação, que impõe o surgimento da *negatividade* da consciência. O Absoluto, primeiramente enquanto *motor imóvel* (que, depois de tomar a expressão emprestada de Aristóteles, talvez possamos indicar como aquele primeiro Imutável da Consciência Infeliz) e depois enquanto *motor móvel* (o segundo Imutável da Consciência Infeliz) foi *posto* enquanto *oposto* à consciência para que ela aja e que deste agir surja seu gozo. Disto podemos enunciar uma das idéias centrais do pensamento hegeliano: a idéia de que *a mediação é a essência da negatividade*, que “[...] a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesma, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples-vir-a-ser*” (HEGEL, 2007, p. 36, grifo do autor). O mediador possui a tarefa de retirar a consciência de sua pobreza inativa e conduzi-la à riqueza que ela possui armazenada em si mesma; por isso, o resultado dialético do movimento da Consciência Infeliz é a afirmação de que *a negação posta na existência através da mediação transmuda-se num positivo*.

Para Hegel (2007, p. 169), o mediador entre a consciência singular e o Imutável é a *Igreja*, a *representante de Deus na Terra e uma comunidade composta por aqueles que professam sua fé em Deus*:

[...] esse meio-termo, portanto, é tal que representa os dois extremos, um para o outro, e é ministro recíproco de cada um junto do outro. Esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente, pois é um agir que mediatiza a consciência enquanto tal; o conteúdo desse agir é o aniquilamento – que a consciência empreende – de sua singularidade.

O padre, o representante da Igreja – a *comunidade* religiosa - representa a consciência da consciência-de-si religiosa; é ele quem diz para a Infelicidade o que o Imutável é: a Igreja assevera, percebe e entende. Estabelece o lugar de oposição de Deus em relação aos homens (portanto diz quem é o Imutável e quem é o Mutável em sua relação), mas ao mesmo tempo realiza a mediação desta relação: ao mesmo tempo em que *cria* a separação, *destrói* a separação. A Igreja fala de seu objeto como Ser-consciente-de-si que se manifesta, e identifica o homem como esta manifestação. Entretanto, para a consciência o Imutável não é sua

manifestação; o que é verdadeiramente este Ser ela não sabe, nem reconhece que possa saber. Portanto, por meio da Igreja a consciência e sua atividade são objetos para a própria consciência.

Agindo para Outro e não para si mesma, a consciência religiosa livra de si a responsabilidade sobre sua vontade, pois a ordem para a ação vem de Deus: a própria consciência, tal como sua exteriorização sensível - o Filho de Deus - são os “cordeiros imolados”, sacrificados em nome da glória de Deus. A função da Igreja é, enquanto mediadora, *receber* as ordens divinas e é através delas que a Igreja pode *aconselhar*. Mas não só: por se ver livre de sua autonomia, a consciência joga para a Igreja a *culpa* por seu agir infeliz. Ao agir a mando de Outro, desprende de si mesma sua infelicidade: “[...] o padre transmite portanto uma ação nula – mas ele anula o caráter de pecado dessa ação” (KOJÈVE, 2002, p. 69).

No campo do pensamento abstrato, Deus é, para a consciência inessencial religiosa, a fonte de seu ser e efetividade; a consciência deseja e trabalha para Outro. Entretanto, ela desejou e trabalhou objetivamente. Privou-se de sua liberdade, no campo do pensamento; entretanto, afirmou-o no campo objetivo. A transmutação do resultado negativo em positivo não se deu apenas no lado da consciência mutável, mas também no lado do Imutável; pois ele a afirmou, ao invés de negá-la: foi apenas através da extrusão e do ato de fazer de seu Eu um Outro de si mesma, que a consciência mutável pôde desejar, trabalhar e gozar. Continua sendo uma certeza, porque ainda não dissolveu sua alienação; mas é certeza “de se ter extrusado verdadeiramente de seu *Eu*, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma *coisa*, um ser objetivo” (HEGEL, 2007, p. 170, grifo do autor).

A consciência alienou-se de si: dissociou o momento do ser-em-si do ser-para-si e fez de um dos lados menos que o outro (HEGEL, 2007, p. 520). Mas somente em si esta alienação assume uma significação negativa: por meio dela a consciência é heterônoma, coagida; mas para-si, obtemos uma significação *positiva*, a saber, a transmutação da singularidade em Universalidade, o pôr a vontade como Outro. Portanto, o agir é somente em-si o negativo; mas é um “avesso”, se suprassume a si mesmo, transmuda-se num positivo, num agir absoluto. A consciência renuncia a tudo – desejo, trabalho e gozo; mas em seu ser Outro possui afirmado tudo isso novamente. No *fruto* de seu trabalho, a Consciência Infeliz foi feliz.

Mas para a consciência, sua ação fica sempre confinada na esfera negativa; por isso, sua infelicidade é perpetuada e “[...] o universal, que para ela vem-a-ser nesse processo, não é para ela seu *próprio agir*” (HEGEL, 2007, p. 171, grifo do autor); por isso, cria sempre as

condições de sua infelicidade. Ao caminhar, a consciência certa-de-si pretendia alcançar a verdade-de-si mesma; entretanto, ao invés de alcançá-la, recaía na certeza. Como somente concebia seu agir numa significação negativa, sua experiência encontra em sua consciência como contradição. Isto equivale a dizer que *a consciência sentimental pretendia efetivar-se como pensamento; mas enquanto pensamento em geral, recaía na efetivação enquanto sentimento*. Pretendia despojar-se de subjetividade em vista de uma objetividade plena; mas o que tinha por resultado era a queda em sua subjetividade novamente. Entretanto, aquele segundo sentimento e aquela segunda subjetividade não são iguais a estes últimos. Este último é sentimento e subjetividade unidos a seu objeto, e uma nova certeza de que no agir a consciência se faz coisa: a consciência-de-si “[...] arrancou de si seu ser-para-si e fez dele um ser” (HEGEL, 2007, p. 172). Mas esta coisa nada mais é que a consciência; esta última é, portanto, Sujeito.

Pôr a atividade essencial no âmbito de Deus é a atividade essencial da Consciência Infeliz. O ato de humilhar-se, de servir, se transformará no ato de superar-se. Ou melhor, *o ato de humilhar-se é o ato absoluto*, pois como vimos diversas vezes, o agir da consciência tem por resultado o contrário de sua intenção; “[...] se implementa *efetivamente* no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando o elimina” (HEGEL, 2007, p. 150). É a *inversão* “uma importante charneira da dialética”, onde “[...] o forte enfraquece, o nobre avilta-se, o asceta empavona-se, o que nada era torna-se tudo. A inversão não intervém sem que os interlocutores e os combatentes, assim como suas armas e as suas razões se agitem. A convulsão provoca uma redefinição e uma reestruturação” (D’HONDT, 1965, p. 45).

Ao pretender livrar-se de si e de sua liberdade, o que resulta da atividade Infeliz é o encontrar-se a si mesma e sua libertação e a obtenção da felicidade, pois aqui se *encontrou a si mesma em sua obra*. O pensamento hegeliano é o oposto de certas outras filosofias que encontram na afirmação de Deus um limite ao que seria a existência ilimitada e plena inata ao homem. A crença na existência exterior de um Deus é o sinal de que a consciência pode sair de si, mas que permanece em si nesta saída. É, portanto, apenas pela afirmação de um Deus externo que a consciência é capaz de transcender-se, pelo próprio fato dela já ser em-si transcendência.

O verdadeiro e o real não são Deus e o homem, Universal e singular, bem e mal separados uns dos outros; por meio de sua atividade, a verdade veio-a-ser para a Consciência Infeliz: o movimento que dilui Deus no homem e homem no Deus lhe mostra o que eles são, a saber, *o*

mesmo. A singularidade reconheceu o Universal na atividade, pois o agir tem o sentido de pôr sua essência como *efetividade livre*, quer dizer, reconhecer o efetivo como sua essência. Como Hegel (2012) diz na obra *O espírito do Cristianismo e o seu destino*, o amor reconcilia o criminoso com o destino, o agir com seu produto. Apesar da dor, na dor e pela dor, a Consciência Infeliz sentiu-se feliz; mas não alcançou a plena felicidade, pois para isso é necessário que haja a suprassunção da dor em si mesma. O ser feliz vê a dor como “[...] momento de sua existência que não faz desaparecer o existir, mas que, apesar da obscuridade gerada pela dor, não se deixa se reduzir em sua totalidade a esse seu momento singular” (NOVELLI, p. 206, 2012); a Consciência Infeliz, enquanto tal, não atinge esta verdadeira felicidade porque ao invés de suprassumir sua dor, se enrijece nela.

E também ficou concretizada a verdade da relação do Senhor e do Escravo: o Escravo encontrou-se em sua coisa e forçou o Senhor a reconhecê-lo também como Senhor. E para a consciência escrava devém, portanto, a consciência de que a coisa é manifestação do Si - que o Si é Si universal - e o Universal, ser-para-si. Em sua verdade é, portanto, o Escravo quem liberta o Senhor de sua inverdade, o verdadeiro sujeito da relação; mas esta verdade ainda não é para a consciência escrava.

Sobre a finalidade última que a Consciência Infeliz se propõe a realizar, a saber, atingir a liberdade, o que vemos é que ela se livrou de duas falsas liberdades – ambas abstratas e resultado uma da outra: a liberdade que proveio da reclusão na interioridade singular e a que proveio da tentativa de aniquilamento abstrato do ser-Outro. A Consciência Infeliz sente que sua liberdade provém do aniquilamento e da manutenção de *seu* Outro, que por sua vez também fará dela uma existência ao mesmo tempo aniquilada e mantida. Entretanto, ainda não é ciência de que seu Outro é ela mesma. A Consciência Infeliz completou as figuras da Consciência-de-si ao conseguir o que a consciência estoíca não conseguiu efetuar: a liberdade advinda da absoluta negação do ser-aí na própria consciência. O estoicismo negou a vida e, portanto, seu conteúdo porque mesmo não compreendendo a verdade da vida, necessitava da liberdade. A Consciência Infeliz é necessidade de liberdade, mas por meio da afirmação do Deus cristão, a vida foi compreendida: *a consciência não retira seu conteúdo de algo outro, mas de si mesma, feita outro*. Para Hegel, o fato de existir uma consciência religiosa seria, portanto, um empecilho passageiro, mas necessário, para o alcance da liberdade plena. O mesmo se deve dizer da alienação da consciência.

Ao agir, a Consciência Infeliz pôs seus pensamentos puros na forma de conceito: automovimentos, círculos – quando falamos de “atividade da Consciência Infeliz” bem poderíamos falar de “autoposição da Consciência Infeliz” -, mas de forma que o posto aparece para ela como um encontrado. Por isso, seu aparecimento e desenvolvimento foram necessários; o momento imediatamente posterior, a saber, a Razão, somente poderia vir-a-ser depois que a Consciência Infeliz tivesse renunciado a singularidade imediata herdada do ceticismo e atribuído ao seu ser-para-si um conteúdo Universal; ou seja, depois que a consciência-de-si singular viesse a tornar-se consciência-de-si universal.

Na figura da Consciência Infeliz, o Universal se fez singular através da encarnação; mas apenas ainda de forma imediata. É preciso que ele se mostre como Espírito, para que aquele movimento se mostre em sua forma mediatizada, pois somente assim a reconciliação de seu Si para com o Outro será efetuada de modo verdadeiro; ou seja, ser a figuração singular do Imutável não basta para que a verdade se mostre a esta consciência. Ao morrer a singularidade, a consciência mutável é agora uma com o Imutável, encontra-se *no* Imutável de forma verdadeira. É somente através da *comunidade* que se dá a verdadeira relação entre o Imutável e a consciência mutável, a *reconciliação* (*Versöhnung*) do Imutável com o mutável.

A consciência só pode, portanto, encontrar sua autonomia na vida da comunidade, isto é, a verdade da certeza de si mesma é a consciência-de-si que obtém sua plenitude na comunidade. Contudo, esta comunidade ainda não se voltou para si - é apenas sentimento de sua autonomia; com efeito, o religioso (tanto o crente quanto o mediador) age para si por meio dos outros e para os outros por meio de si mesmo. Entretanto, pensa agir apenas para o Além. A comunidade religiosa é, portanto, comunidade abstrata, falsa; mas “[...] a Igreja é o germe – e o esquema – do Estado. O padre já não é um escravo (*Knecht*), mas um servidor. Mas ainda não é um cidadão, porque é religioso [...]” (KOJÈVE, 2002, p. 69).

Fazer de Deus um totalmente Outro, pretender anulá-lo, resulta na infelicidade e da autocontraditoriedade da consciência; entretanto, torná-lo um totalmente Seu também resulta no mesmo. O segredo da felicidade e liberdade da consciência seria, portanto, reconhecer que pertence à própria estrutura da consciência este ter o objeto como ao mesmo tempo presente e faltoso e reconhecer que esta estrutura é, desta forma, a estrutura do verdadeiro, do divino. A consciência é o desvelamento do real, mas o real mesmo é atitude de desvelar-se nela enquanto se dá aquele desvelamento. A consciência é o sujeito e o objeto, mas também o conteúdo e a forma deste sujeito e deste objeto. A Consciência Infeliz é consciência imediata

deste sujeito e deste objeto como um só, de ser Deus. Mas ainda não é consciente de que o próprio movimento de alienar-se em seu Deus é o movimento do real, do todo. Alienar-se é um movimento divino e, portanto, positivo.

Mas a Consciência Infeliz permanece infeliz. Ela não alcança, *efetivamente*, a tão almejada união do Todo com o particular. O cidadão feliz da Polis encontrou sua verdade no súdito infeliz da sociedade burguesa cristã. Entretanto, ambos os modos de ser e existência vieram a calhar como sociedades perfeitas. Na exposição deste segundo capítulo, realizamos uma análise da atividade da Consciência Infeliz, ponto central do presente trabalho: a consciência divide-se em si mesma e por isso sofre, mas intimamente supera esta divisão e se apresenta como consciência evoluída. Apresentamos o resultado dialético da atividade da Consciência Infeliz e sua passagem a uma figura superior do Espírito: por um caminho complexo, *a Consciência Infeliz conseguiu se desfazer da consciência singular abstrata do ceticismo e ascender à singularidade concreta da Razão*.

2.5 A SUPRASSUNÇÃO DA CONSCIÊNCIA INFELIZ: PASSAGEM À CONSCIÊNCIA E ATIVIDADE RACIONAL

A Consciência Infeliz possui e quer manter sua “baixa auto-estima”, pois se põe e quer se manter como um nada frente a seu Imutável. O põe como Outro e não age e, portanto, não ama a si própria; e não se ama a si próprio e por isso o Imutável existe. Sempre associamos atividade à felicidade, pois é ao agir que a consciência efetiva-se como Outro. Seria justo reconhecer que na filosofia hegeliana o Imutável da Consciência Infeliz somente existe porque esta consciência não se ama; ela não entende o que faz e não entende o resultado de seu agir. Porque não entende o que *faz*, não entende o que *é*, e ao mesmo tempo em que não entende o que *é*, não entende o que *faz*. O Deus cristão tem, portanto, seu fundamento na alienação e na autoexecração do homem, e existe apenas porque o homem é infeliz, não porque é feliz.

Em sua *Introdução à leitura de Hegel*, Kojève (2002, p. 281) faz uma afirmação sobre a exposição hegeliana da religião cristã no capítulo VII da *Fenomenologia*, que nós bem

poderíamos transpor para esta experiência da Consciência Infeliz, sem prejuízo do sentido da afirmação:

[...] Hegel mostra pela forma do texto que o homem estabeleceu uma idéia de Deus tal que, sem ser modificada, pode aplicar-se ao homem. O teísmo cristão se transforma em antropto-teísmo hegeliano, contanto que se suprima a idéia da transcendência do Ser, isto é, que aquele que fala refira o que diz a si mesmo e veja no que diz não um conhecimento do que ele não é (do Deus transcendente), mas um conhecimento de si.

Se não fosse a alienação da consciência, consciência-de-si divina e consciência-de-si humana se corresponderiam plenamente; a teandria cristã corresponderia à forma tríplice da tese-antítese-síntese que a consciência faz ascender à claridade em todo objeto seu. A consciência projeta esta forma tríplice da forma do em-si para o elemento do para-si, do objetivo. Portanto, seria o mesmo dizer que enquanto houver alienação, haverá Consciência Infeliz; e no momento em que o homem se considerar dono de suas próprias realizações, será necessariamente uma consciência sem religião. Por isso, a figura que Hegel anuncia depois da Consciência Infeliz é a Razão e a esfera da Religião Manifesta precede o aparecimento do Saber Absoluto, ambas esferas sem religião.

O triste (e ao mesmo tempo feliz) desfecho da Consciência Infeliz consiste em não atingir plenamente o seu Outro essencial; permanece sempre a ir a seu encontro. Trabalhava e desejava o mundo, mas não o entendia. Por isso não atingia a si mesma enquanto verdade. Mas a religião cristã, esta “elevação *negativa* a Deus”, a “[...] fuga do atribulado e do infeliz do mundo, da miséria e da depravação” (HEGEL, 1965, p. 333, grifo do autor), produz apenas sua própria dissolução. A verdadeira face do Espírito não se apresenta numa consciência que abstrai e põe como verdadeiro o abstrato, que permanece na essência ou que defende o Ser como um supra-sensível não atingível pela mutabilidade; nem numa consciência que denuncia uma “inculta carência-de-pensamento”. Ela se apresenta a uma consciência rica-de-espírito; pois a verdade não é abstrata, não é imóvel. Com efeito, o conceito domina apenas na consciência que é dona de uma inversão absoluta; consciência que realiza “[...] a inversão de todos os conceitos e realidades, o engano universal de si mesmo e dos outros” (HEGEL, 2007, p. 360).

A experiência da Consciência Infeliz demonstrou, para nós, que a dor e a infelicidade são ambas necessárias à liberdade do Espírito; e que infelicidade, dor, religião e liberdade são palavras que, na filosofia hegeliana, transitam juntas. Mas de forma que em seu percurso cada

um destes estados não excluam de si seu oposto, todos eles camuflados pela alienação do próprio Espírito. Portanto, da Infelicidade e da dor devém a felicidade, da religião devem o conceito, da liberdade devém a necessidade; ou melhor, ao mesmo tempo em que um destes elementos é o que vige na claridade do dia, relega o outro ao sombreado e à escuridão, mas logo haverá a inversão destes papéis: o que se escondia no subterrâneo, virá à luz. A passagem imediata da não-liberdade para a liberdade, do sofrimento para o gozo ou da religião para o conceito não bastam para a verdade do Espírito.

A morte de Deus conduziria a consciência a um novo tempo de felicidade, mas uma felicidade diferente da grega. Pois como vimos, esta era uma felicidade ingênua, uma felicidade superficial que ao aprofundar-se encontra sua verdadeira forma, a saber, sua infelicidade. Esta nova felicidade nascente e, portanto, *imediata*, ainda encontrará novos obstáculos até concretizar-se totalmente - possui ainda em si uma *falta*: falta-lhe “uma efetividade acabada”, pois “[...] o primeiro despontar é, de início, a imediatez do novo mundo – o seu conceito: como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo” (HEGEL, 2007, p. 31).

Na *Fenomenologia*, o movimento imediatamente posterior ao da Consciência Infeliz vem-a-ser o da consciência racional, cuja atitude é diferente da atitude Infeliz: agora é uma certeza efetiva, completamente certa de ser a realidade. O Universal outro é agora ela mesma, e todas as coisas aparecem como sendo para-ela. A felicidade, que antes se encontrava no além da atividade, agora se encontra no agir, de forma imediata. A atividade, que era vista como fonte do mal, agora é vista como fonte do bem. O *IchbinIch*, que na Consciência Infeliz era apenas um sentimento interior que veio-a-ser resultado de sua experiência, é agora *pensamento imediato* da consciência. A *transcendência* (no sentido da aceitação de um ser superior exterior) perde sentido e agora são os tempos da *imanência*.

O pensamento é igual à realidade, o Eu igual ao não-Eu; a Razão é, portanto, *idealismo, unidade da consciência e da consciência-de-si*. Permanece neste mundo, é alegria de estar nele, pois nisto está sempre junto a si mesmo. Ao contrário da Consciência Infeliz, cuja existência do mundo e sua existência nele lhe lembravam de sua condição de consciência pecadora, a consciência racional se interessa pelo subsistir desse mundo, pois ele é “sua verdade e presença”. Agora, o homem é imediatamente Deus; a consciência racional é consciência a-religiosa: “[...] o ser-aí imediato da Razão, que para nós brota dessa dor, e suas

figuras peculiares, não têm religião: porque sua consciência-de-si se sabe – ou se busca – no *imediato* Presente” (HEGEL, 2007, p. 458, grifo do autor).

Entretanto, por ser resultado *imediato*, as figuras da Razão não percebem sua relação com a esfera anterior, não sabem que certas asseverações suas são “heranças históricas”, que as raízes de seu mundo a-religioso são raízes religiosas. O momento anterior nunca é deixado totalmente para trás, mas torna-se, no momento atual, um adormecido que a qualquer momento aparece novamente; “[...] no espírito que está mais alto que um outro, o ser-aí concreto inferior está rebaixado a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado” (HEGEL, 2007, p. 41).

O Cristianismo demonstrou ser a *refutação* do paganismo e do Judaísmo; entretanto, por refutação não devemos entender o argumento do refutante mediante aquele que pretende fazer desaparecer, mas a inserção da mediação nestas figuras, o seu desenvolvimento e a indicação de suas falhas, tal como o próprio Hegel (2007, p. 38, grifo do autor) anuncia no prefácio da *Fenomenologia*:

[...] a atualização *positiva*, propriamente dita, do começo, é ao mesmo tempo um comportar-se negativo a seu respeito – quer dizer, a respeito de sua forma unilateral de ser só o *imediatamente*, ou de ser *fim*. A atualização pode assim ser igualmente tomada como refutação do que constitui o *fundamento* do sistema; porém, é mais correto considerá-la como um indício de que o *fundamento* ou o princípio do sistema é de fato só o seu *começo*.

O paganismo não foi derrotado, mas supressumido. Como exemplo claro disso, temos a certificação histórica de como o Cristianismo conservou dentro de si certos aspectos do modo de pensar pagão; os fez continuar vivos para que através deles pudesse sobreviver. O paganismo é, na visão de Hegel, o *começo* do Cristianismo; e o Cristianismo mesmo, o seu vir-a-ser. O caminho percorrido desde a consciência judaica até a consciência cristã permite o nascimento imediato desta figura superior, sendo que a essência é descoberta, por meio da consciência racional, como “*sua efetividade e seu ser-aí; seu Si e sua vontade*” (HEGEL, 2007, p. 303, grifo do autor).

Um verdadeiro paradoxo: na Consciência Infeliz – uma consciência religiosa – dormia uma consciência sem religião. Melhor dizendo, durante toda sua experiência, a atividade da consciência religiosa a conduzia a uma consciência e atividade sem-religião. Isto equivale a dizer que a consciência religiosa encaminhou-se para seu fim, ou que a Consciência Infeliz se

realizou ao morrer, pois é o gérmen do ateísmo, ou melhor, um ateísmo inconsciente: “[...] o cristianismo suprime a si mesmo como religião” (KOJÈVE, 2002, p. 285). Muitos comentadores pensaram ser plausível afirmar que do sistema hegeliano decorreria necessariamente o fim da arte. Seria possível pensarmos o mesmo da consciência religiosa ou da religião? Hegel teria decretado o fim da consciência religiosa e, conseqüentemente, o fim da atividade religiosa?

A Consciência Infeliz *conscientemente religiosa* escondia em si um ateísmo inconsciente; vejamos as conseqüências paradoxais deste modo de ser: enquanto sua meta *consciente* era Deus, a consciência agia de modo religioso. Mas sua meta e atividade se mostraram como dupla e contraditória: enquanto sua meta *inconsciente* era apenas seu próprio Eu, agia de modo ateu. No fim de sua experiência, o que era consciente vê surgir a meta inconsciente como outra e, portanto, como *inimiga*. Por outro lado, quando esta consciência sem-religião *desperta*, não sabe que dormia no berço da religião; era até mesmo, por assim dizer, como que embalada pela Consciência Infeliz. Para que a razão surja, a infelicidade religiosa não é, portanto, prescindível.

3 REFLEXÕES SOBRE UMA POSSÍVEL ATUALIDADE DA CONSCIÊNCIA INFELIZ

Realizamos, na primeira parte do presente trabalho, uma análise sobre os elementos que, na *Fenomenologia*, dão origem à Consciência Infeliz e depois de investigarmos o modo como ela decorre daqueles elementos anteriores, elucidamos, na segunda parte, seu conceito e seu modo de agir, bem como sua dissolução na consciência racional. Nesta terceira parte, ousamos ir um pouco além do território do pensamento filosófico. Olhando para o caminho que tomou a filosofia pós-hegeliana, constatamos que a infelicidade da consciência, um tema caro e original à filosofia de Hegel, esta infelicidade que surge do seio do modo de ser e de relacionar-se humanos e que, por ser intrínseco ao próprio homem, atinge tanto o indivíduo enquanto pessoa quanto o indivíduo em sua relação com os demais indivíduos - e que talvez possamos chamar “infelicidade estrutural” – ultrapassou as fronteiras do Idealismo absoluto alemão, influenciou gerações de comentadores na França e filósofos existencialistas (Sartre, por exemplo) e pode ser tida como atual, desde que excluamos dela, assim como excluímos na totalidade do sistema, a parte que foi considerada por filósofos posteriores como implausível: o momento da síntese.

O conjunto de pensamentos que talvez possamos nomear como “filosofia moral” hegeliana, continua bastante atual. A dimensão do indivíduo humano profundamente ligado à sua sociedade e suas instituições, tal como Hegel apontava na vida da *Polis* antiga, deve ser entendida como a base de toda sociedade que se pretenda livre e perfeita. Nela, as instituições expressam plenamente a vontade do cidadão, a sociedade é coesa e há visivelmente uma colaboração mútua dos homens, cujo fim último é a manutenção da felicidade de *todos*. Na sociedade alienada, porém, a base não se assenta nas mãos de indivíduos que *produzem* (sociedade civil), onde “[...] o sujeito impulsor é o coletivo, e o homem é definido por seu ‘ser genérico’”, mas nas mãos de indivíduos que *consomem*, onde “[...] o trabalho social é visto como um empreendimento cooperativo de indivíduos livres, cujas relações podem ser constantemente remodeladas por meio de negociações e decisões comuns” (TAYLOR, 2005, p. 161). Numa sociedade de consumidores, a sociedade e suas instituições perdem a “legitimidade”, ou a capacidade de fazer-se presente, de modo significativo, no cotidiano do indivíduo. Hegel havia apontado esta mudança como necessária, mas tendo por detrás desta sua afirmação a idéia de progressão da Idéia, como sabemos.

Porém, para Charles Taylor (2005, p. 162-163)

[...] a utilidade do conceito hegeliano de *Sittlichkeit* mais que compensa o fato de que a resposta de Hegel ao problema da *Sittlichkeit*, a evolução de uma sociedade fundada na Idéia, seja hoje para nós uma impossibilidade. Não podemos aceitar a solução de Hegel, mas sua formulação do problema ainda é uma das mais agudas e penetrantes que conhecemos.

Para o mesmo autor (TAYLOR, 2005, p. 163), não só estes conceitos gerais da filosofia política hegeliana, mas suas análises sobre o problema da *liberdade absoluta* são importantes e atuais: “trata-se de uma concepção de liberdade estéril e vazia, [...] na medida em que não nos deixa uma razão para agir de uma determinada maneira prioritariamente sobre outra, e de uma liberdade destrutiva, uma vez que, em sua vacuidade, nos impele a demolir qualquer outra obra positiva como obstáculo à liberdade” (2005, p. 190). Para ele, Hegel havia previsto, de maneira acertada, que uma sociedade de indivíduos consumidores diminuiria o valor da *Sittlichkeit* em favor de seu próprio individualismo, e teria como um de seus resultados nefastos o aumento vertiginoso da pobreza, tanto material (pois uma sociedade que tudo privatiza torna o trabalho incerto, dividido e complexo, além de mal remunerado), quanto espiritual (porque gera alienação e falta de solidariedade). Nas sociedades em que os indivíduos primam por um “individualismo liberal”, onde cada indivíduo é absolutamente livre para escolher (mas, por outro lado, não é livre para *não escolher*), e por um “igualitarismo radical” (onde todos são absolutamente iguais, apesar dos diferentes modos de ser e de escolhas, ou seja, apesar de todos serem absolutamente diferentes, ou na linguagem hegeliana, uma “*igualdade* na qual *todos* valem como cada *um*”) há, como consequência disso, o encaminhamento para um “despotismo” (para que os absolutamente iguais-diferentes permaneçam unidos devem sucumbir a uma força absoluta personalizada *num* indivíduo), além da cisão crescente da sociedade em dois pólos.

Ainda para Taylor, Hegel havia previsto que a dialética que descambou na liberdade absoluta e no Terror seria supassumida e elevada a um novo e perfeito patamar;

Hegel pensava que as forças de dissolução e homogeneização da sociedade civil seriam contidas porque os homens terminariam por se reconhecer nas estruturas que personificavam a Idéia. Os homens recuperariam uma nova *Sittlichkeit* se identificariam com uma vida mais ampla (2005, p. 171).

Esta síntese, contudo, não se deu e a homogeneização da sociedade individualista continuou avançando, bem como alcançou níveis de alienação e egoísmo nunca antes vistos, muito maiores do que o filósofo havia previsto. Se evitarmos o momento da síntese, evitamos a concepção da história como desenvolvimento do Espírito Absoluto. Da mesma forma, não é possível mais nos convenceremos de que no momento da ascensão da Razão, o qual Hegel identificou no momento da ascensão do Renascimento que depois desembocaria no Iluminismo, a Consciência Infeliz se identificou com Deus. Hegel afirmava que poderíamos ver não somente o fim da Consciência Infeliz, mas de toda e qualquer forma de alienação, a sua transformação no momento da Idéia absoluta, porque a consciência reconhecerá sua própria alienação e, por conseqüência, a própria estrutura daquela Idéia se desdobrando e atualizando por meio daquela alienação. Mesmo tendo que atualizar-se, vemos as instituições religiosas ainda de pé, assim como vemos crescer cada vez mais uma demanda por respostas que, a despeito de todas as especulações modernas acerca do fim da religião, o homem ainda julga poder obter somente por meio das idéias religiosas.

Mas apesar de tudo nós, assim como Taylor, pensamos que a ontologia hegeliana não deve ser totalmente abandonada, precisando, entretanto, ser estudada e analisada com muitas reservas. Fazemos nossa as palavras do filósofo: “persiste ainda, desde o período romântico, um mal-estar acerca da identidade moderna” (TAYLOR, 2005, p. 171). Para ele, este *mal-estar contemporâneo* (que não afeta apenas intelectuais e artistas, mas também o homem comum), consiste na inadequação daqueles que, ao contrário da lógica corrente, reconhecem a importância da *Sittlichkeit* e querem ver a realização de seus desejos de uma sociedade baseada no “bem maior” e no bem-estar espiritual (o que Taylor chama “expressivismo”), em detrimento desta sociedade do “bem de cada um”. Ou seja, a ordem imperante não corresponde plenamente aos anseios de alguns, senão de uma significativa parte dos indivíduos.

Se os níveis de individualismo e alienação não sucumbiram, mas, pelo contrário, aumentaram; se os resultados horrendos da segunda guerra mundial nos faz viver hoje com a triste (ou talvez não tão triste assim) constatação, sempre presente, de que o potencial da razão em pretender fazer os seres humanos felizes e livres é mínimo ou mesmo muito aquém do que se esperava dele; se é perceptível o fato de que vemos crescer atualmente um grande interesse pelos pensamentos que finitizam a posição do homem no mundo - já há algum tempo, os grandes sistemas filosóficos, a ciência moderna e as grandes tradições religiosas entraram em colapso e já não oferecem mais respostas satisfatórias aos anseios humanos; e em decorrência

desse posicionamento, não há resposta que se pretenda absoluta sobre os fundamentos da ação humana, perguntamo-nos se este atual estado do panorama político-moral poderia nos levar à identificação de uma nova irrupção da infelicidade da consciência ligada ao amplo surgimento de variedades de crenças e novas religiões.

Destacamos que o conjunto de aspectos da consciência que Hegel nomeia “Consciência Infeliz” e aquele mal-estar do tipo que aponta Taylor, também foi objeto de consideração, com base e chaves de leitura psicanalíticas, por S. Freud em sua obra traduzida para o português como *O mal-estar na civilização* (1930). Por outro lado, sabemos que em sua vida, Freud se familiarizou muito pouco com a tradição filosófica, bem como adotou muitas vezes um ponto de vista de desconfiança e hostilidade em relação a ela. Por isso, é muito pouco provável que tenha lido Hegel. Entretanto, apesar do pensador não haver adentrado no grande arcabouço filosófico, muitos dos tópicos de sua criação psicanalítica são claramente convergentes ao pensamento filosófico, inclusive ao pensamento romântico e ao hegeliano. Hegel foi um dos primeiros pensadores (talvez possamos afirmar “o primeiro pensador”) a expor uma necessidade de elucidar o elemento “irracional” ou “inconsciente” do ser e da existência humana a fim de entendê-la em sua totalidade.

Para os fins que a presente pesquisa apresenta não importa tanto, porém, quais tenham sido os contatos do psicanalista com a filosofia; e nós também não pretendemos nadar profundamente nas águas de suas análises psicológicas e sociológicas da consciência e da sociedade. Estamos cientes, também, do tamanho do perigo que podemos incorrer ao tentar aproximar e comparar análises de áreas diferentes. Porém, parafraseando o próprio Freud, com respeito a outro assunto, “embora não seja boa política transplantar idéias para longe do solo em que se desenvolveram, há aqui, uma consonância que não podemos deixar de apontar”; nesta terceira parte da dissertação, gostaríamos apenas de fazer uma tímida demonstração, de maneira geral e restrita apenas à suas semelhanças ao tema proposto no presente trabalho, do modo como a reflexão sobre a infelicidade da consciência pode ainda encontrar-se atual.

Em suas obras *O mal-estar na civilização* e *O futuro de uma ilusão*, Freud nos fornece rápidas, mas profundas, teorias sobre as motivações psíquicas do fenômeno religioso, apesar delas não serem suas únicas obras acerca desse tema. Devemos deixar claro, de antemão, que estas obras de Freud discorrem acerca do conjunto de regras e atividades que o homem comum chama religião. Em outras palavras, o pensador afirma o papel, a importância e a necessidade das instituições religiosas, não a origem e consistência psicológica do sentimento

religioso. Ao leitor que queira se aprofundar nas idéias freudianas acerca da necessidade humana de um sentimento original religioso, o próprio pensador indica a leitura de sua obra *Totem e Tabu*. Para os fins de nosso trabalho, pensamos ser necessário elucidar apenas as obras sobre as instituições religiosas e suas promessas de felicidade. São elas que exprimem uma incrível semelhança com a Consciência Infeliz hegeliana.

Para o Freud que escreveu as supracitadas obras, assim como para o Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, o homem (principalmente o cristão) necessita afirmar a existência de um Deus porque não suporta as agruras da vida. Estas agruras não são experimentadas na tentativa de resolução de problemas práticos do dia-a-dia, mas num “local” mais profundo, na própria consciência humana. Tanto para Hegel, como para Freud, a consciência religiosa é consciência dupla: para o primeiro, é a consciência cindida entre seu aspecto singular e seu aspecto universal; para o segundo, é a consciência cindida entre Ego e Superego. Ambos os pensadores fazem a religião surgir de uma luta entre os *dois* aspectos da consciência, aspectos opostos e contraditórios de *uma* consciência. E a infelicidade surge justamente da incapacidade da consciência rejuntar em si estes dois aspectos que lhe aparecem como *diferentes e desiguais*. Chamamos a atenção para a *desigualdade* dos lados da consciência: uma é melhor que a outra, uma deve continuar a existir e a outra deve deixar de existir. Uma simboliza o Bem e a felicidade, a outra o Mal e os instintos.

Dando continuidade à reflexão sobre os “destinos” da Consciência Infeliz, nos debruçamos sobre nossa contemporaneidade. Apoiamo-nos nas reflexões daquele que podemos considerar uma espécie de porta-voz da infelicidade da consciência atual: Z. Bauman e especialmente sua obra *O mal-estar na pós-modernidade* (1997), escrita como um diálogo e uma espécie de continuação da obra psicanalítica de S. Freud. Bauman se nos apresenta como um grande admirador e conhecedor da literatura filosófica. Em seu *O mal-estar na pós-modernidade*, inicia sua reflexão com uma proposição que tanto resume seu pensamento acerca da infelicidade no contexto contemporâneo (que ele chamou “pós-moderno”), quanto o pensamento de Freud acerca da infelicidade moderna: “[...] você ganha alguma coisa mas, habitualmente, perde em troca, alguma coisa” (BAUMAN, 1997, p. 7). Seria esta mensagem aplicável também a este fragmento da filosofia hegeliana que queremos aqui evidenciar e atualizar? Sustentamos que sim, mas este ganho-perda que é exposto por Hegel com argumentos lógicos e gerais, Freud expõe com argumentos psicanalíticos e Bauman os aplica à vida real, por meio de raciocínios sociológicos.

Contudo, antes de apontarmos uma leitura mais atual da Consciência Infeliz, bem como afirmar que as novas formas religiosas que surgem atualmente podem ser tidas como decorrentes do aparecimento de novas consciências infelizes, é necessário que nos perguntemos se o próprio Hegel aponta uma possibilidade para este reaparecimento; ou seja, deveríamos nos perguntar se o filósofo aponta a Consciência Infeliz como um elemento da consciência que teve lugar apenas na religião judaico-cristã da Idade Média, ou se esta consciência é um elemento intrínseco ao ser humano e se poderia reaparecer de tempos em tempos, ou nunca mesmo desaparecer efetivamente.

3.1 BREVES APONTAMENTOS SOBRE O PROBLEMA DAS ALUSÕES HISTÓRICAS DA CONSCIÊNCIA INFELIZ

No momento do Espírito (cap. VI), Hegel (2005, p. 305, grifo do autor) salienta que as figuras da Consciência, da Consciência-de-si e da Razão são apenas abstrações do Espírito, momentos isolados:

[...] elas consistem que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares. Esse [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por *pressuposto* e por *subsistência*; ou seja, só existe no espírito, que é a existência. Assim isolados, têm a aparência de *serem*, como tais: mas são apenas momentos ou grandezas evanescentes – como mostrou sua processão e retorno a seu fundamento e essência; essência que é justamente esse movimento de dissolução desses momentos.

Somente o Espírito total é, portanto, o factível, o existente; somente ele tem “efetividade propriamente dita” e está no tempo e no espaço. O momento da Consciência aparece como abstração do momento da Consciência-de-si, a Consciência-de-si aparece como abstração da Razão e, por sua vez, a Razão e todos os outros momentos aparecem como abstrações do Espírito, sendo que cada um destes momentos concretos possuem a verdade daqueles momentos abstratos e, por isso, os contém. Apesar de terem sido apresentados no modo como se determinam, não devemos, entretanto, considerar os momentos do Espírito como existentes por si próprios na realidade e como se sucedendo no tempo. São como que *categorias* do Espírito, ou como diz Hyppolite (1999, p. 80), *componentes* do Espírito, peças que compõem

um relógio: podem ser vistas em seu aspecto *singular*, como peças para-si separadas do todo; podem ser vistas uma em relação às outras, em sua *individualidade*, um conjunto de peças que dão movimento a algo maior. Mas também, podem ser vistas como possuindo seu pleno sentido como partícipe do *Universal*, como peças *do* relógio, singularidades do Todo.

Contudo, as figuras que se apresentam como os momentos do Espírito em sua efetividade devem ser consideradas como se dando de forma sucessiva no tempo. Ou seja, os momentos da Consciência, Consciência-de-si e Razão não decorrem necessariamente uns dos outros, mas o Entendimento decorre da Percepção e da Certeza Sensível, assim como a Consciência Infeliz decorre do Estoicismo e do Ceticismo. Do exposto vemos, portanto, uma reincidência das figuras da consciência no momento do Espírito (Cap. VI) e da Religião (Cap. VII); como exemplo disso, pode-se ver a dialética da Consciência Infeliz ser retomada no capítulo VI, no desenvolvimento dialético do mundo da Cultura (*Bildung*) e no capítulo VII, no desenvolvimento da Religião Manifesta (*die Offenbare Religion*) e sendo retomada como resultante da dialética negativa do Ceticismo.

No decorrer de nossa investigação, já tivemos a oportunidade de mencionar que Hegel procurou indicar, em seus textos teológicos de juventude, a infelicidade da consciência no Judaísmo e no Cristianismo da Idade Média. Porém procuramos salientar, também, que na leitura da *Fenomenologia* encontramos apenas algumas breves identificações da Consciência Infeliz à religião cristã, sejam elas no momento da Consciência-de-si, no do Espírito ou no da Religião, e que em nenhum momento Hegel faz associações *explícitas* dela a um determinado povo ou determinada religião. Problema que, aliás, poderíamos estender a todas as figuras do Espírito.

Para Hyppolite (1999, p. 211), os três estágios da Consciência Infeliz corresponderiam sucessivamente, na *Fenomenologia*, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao tempo histórico que se encontra entre a Idade Média européia e o Renascimento, mas que, assim como quando descreveu o desenvolvimento do estoicismo e do ceticismo “[...] o que Hegel quer aqui descrever é a educação da consciência de si, o aprofundamento da subjetividade reconduzindo à consciência do ser”. Kojève (2002, p. 38) parece ter a mesma opinião de Hyppolite. Para ele, os cinco momentos elaborados por Hegel na primeira parte da *Fenomenologia* não se seguem temporalmente, mas apenas logicamente; são elementos constitutivos do homem integral e não possuem natureza histórica. Concordamos com ambos os comentadores: entendemos, portanto, que Hegel utiliza, nesta primeira parte, referências históricas,

(principalmente nos momentos da Consciência-de-si - aonde o filósofo chega a citar os nomes do estoicismo e do ceticismo - e da Razão - aonde o filósofo faz alusões ao Renascimento e citações de obras de Schiller, Goethe e Cervantes) apenas para fins didáticos.

Ainda para Hyppolite, o Hegel maduro da *Fenomenologia* indica a incidência da infelicidade em dois planos. Num primeiro plano *geral*, vemos sua ocorrência em todos os âmbitos do desenvolvimento do Espírito, que incluem (se tomássemos toda a *Fenomenologia* como uma apresentação linear de figuras e momentos do Espírito) as figuras que vão da Certeza Sensível à Religião Manifesta. O sujeito deve experimentar-se, o que significa sofrer divisões para em seguida retornar à unidade. Se a oposição e a contraditoriedade são, portanto, necessários à vida do Espírito, a infelicidade e descontentamento decorrente desta divisão se torna, para Hyppolite, o tema fundamental da obra. A infelicidade seria *ontológica*. Mas num plano *estrito*, a Consciência Infeliz se apresenta como o resultado da dialética da Consciência-de-si. Esta infelicidade da consciência-de-si seria, portanto, apenas um dos vários outros tipos de infelicidade e o aspecto que a diferenciaria da infelicidade de outras figuras é que o sofrimento da Consciência Infeliz seria o de tipo predominantemente religioso, enquanto os outros seriam de tipo predominantemente gnosiológico ou ético-moral. Seria possível, portanto, tanto apontarmos uma sua descrição histórica quanto uma descrição apenas lógica.

No segundo capítulo do presente trabalho damos um exemplo de como a infelicidade no plano geral se mostrou no momento do Espírito do grego antigo: nosso ponto de vista é o de que a infelicidade foi camuflada perante a aparente felicidade dos cidadãos da *Polis*, e que este tipo de camuflagem parece ser um aspecto intrínseco a toda consciência de todos os tempos, e que, na *Fenomenologia*, Hegel indicará desde as primeiras figuras até a última figura da Religião. Todas estas consciências excluíram de si sua essência e enxergaram a si como inessentes. Mas seu desenvolvimento resultou numa tautologia, num retorno a si e não propriamente ao objeto que para ela era a essência; por isso, as consciências felizes são no fundo, consciências infelizes. Tanto, as figuras da consciência quanto as figuras do estoicismo e do ceticismo tiveram por resultado a sua união com seu objeto exterior; mas deste resultado, uniram-se ao seu próprio Eu, não ao que pensaram ser o objeto Outro. Ou seja, quando pensaram unir-se com a essência Outra, uniram-se com seu próprio Eu. A Consciência Infeliz, ao contrário, sente este recambiamento ao Eu, e sofre ao estar ciente disso. Anuncia, de maneira representativa, que a ida ao Objeto absoluto é na verdade uma ida para o Eu. Mas como pretende ir rumo à sua essência exterior que ainda lhe aparece como o verdadeiro, anuncia a verdade do Eu= Eu de forma dolorida. O Eu = Eu já é para a Consciência Infeliz, mas de

forma negativa e por isso tenta de todas as formas sustentar que o Eu não possui sua essência em si próprio. O que lhe prevalece como fim, é o Outro como Outro, não como Seu; por isso, é tentativa de extirpar a atividade que contradiz seu fim último.

Poderíamos indicar outra destas camuflagens no desenvolvimento da figura racional. Vimos a Razão surgir por meio da suprassunção da Consciência-de-si, da Consciência Infeliz e seu objeto absoluto. Mas com isto, não podemos afirmar que a dor do dilaceramento da consciência foi extirpada; assim como a Consciência Infeliz, a dor foi *suprassumida*. Assim, se continuarmos a leitura voltando a atenção para o fato de que a Razão ainda não é o Saber Absoluto e que, por isso, ainda possui em si uma falta, uma insatisfação que deve ser eliminada, podemos dizer que o elemento de transcendência não desapareceu com a suprassunção da Consciência Infeliz, mas sim que apenas mudou de face. A busca à verdade do *Deus* da religião será trocada pela busca à verdade da *categoria* do Entendimento humano. Veremos surgir ali um novo tipo de infelicidade, uma infelicidade diferente da dor da Consciência Infeliz, é claro, e fundamentada e enrijecida em outros aspectos; mas mesmo assim, uma infelicidade.

Para Labarrière (1979, p. 214), para quem a dialética da Consciência Infeliz é quase tão famosa quanto a dialética do Senhor e do Escravo, ela também não pode ser identificada a apenas um período determinado, mas considera que alguns termos que Hegel nos apresenta no texto, tais como “Encarnação” e “cruzadas” demonstram que, sem dúvida alguma, trata-se da consciência cristã da Idade Média. Porém acredita ele tratar-se de uma atitude universal, que teve na atitude judaico-cristã apenas uma dentre outras ilustrações.

Para Jean Wahl (1951, p. 6), esta consciência que se encontra sempre enredada por antinomias e antíteses e que procura chegar, depois de longos e sofridos trabalhos, à uma síntese superior e profunda, é algo essencial à alma de Hegel. Trata-se aqui de “uma grande experiência histórica da humanidade”. A infelicidade da consciência é símbolo de um desequilíbrio profundo e necessário, porém momentâneo não apenas do filósofo ou da humanidade, mas também do universo que no filósofo e na humanidade toma consciência de si mesmo.

Se, em suma, encararmos a infelicidade da consciência como uma peculiaridade lógica da consciência humana, poderemos apontá-la em inumeráveis épocas históricas e culturas, desde o ponto de vista cultural até o ligado ao indivíduo particular em seus afazeres e pensamentos diários. O Universal, tal como mostrado na dialética da Consciência Infeliz, pode não ser nomeado Imutável, mas *valor absoluto*, e persistir em seu sentido dado por Hegel. Com

efeito, padrões de bem-estar como os de beleza e riqueza, bem como a corrida para alcançá-los, fazem parte do modo de ser humano em todas as épocas e culturas. O que pensar do indivíduo que, em nossa atualidade, dedica grande parte de sua vida ao acúmulo de riquezas e que acaba por fetichizar seu objeto, ou seja, acaba fazendo da riqueza um ente sempre a estar por perseguir e o sujeito da ação e não ele próprio? Não poderíamos indicar aqui uma peculiaridade da infelicidade tal como apontada por Hegel?

Para efeitos da continuação da presente pesquisa, vamos supor que a Consciência Infeliz deva ser entendida como momento inerente a todo processo de formação, ou de Cultura (*Bildung*). Por Cultura, devemos entender “[...] uma progressão de um estágio de unidade primitiva para um estágio de alienação e externalização, e daí para um estágio de harmoniosa reconciliação (*Versöhnung*)” (INWOOD, 1997, p. 86), como encontramos explícito no capítulo sobre o Espírito alienado de si mesmo, mais precisamente no momento da luta da “fê contra a pura inteligência”. Hegel também chama o momento da Cultura de momento da *educação*. É neste estágio de alienação e externalização, de ruptura “impiedosa e difícil”, que podemos apontar a Consciência Infeliz e fazer uma ponte com o pensamento Freudiano e o estado da consciência contemporânea.

Se mantivéssemos o sistema hegeliano “aberto”, e afirmássemos somente o aspecto negativo da Consciência Infeliz, estaríamos nos aproximando de um ponto de vista da filosofia hegeliana mais “existencialista” do que sistemática, levando em consideração mais o jovem Hegel do que do Hegel maduro, como viram vários filósofos nossos contemporâneos. Teríamos de apreendê-la apenas em seu momento “má infinitude” consciente-de-si, deixando de lado sua necessidade absoluta e sua suprassunção num momento racional; nos veríamos obrigados a afirmá-la como desejo em busca de gozo, mediatizado pelo perpétuo sentimento de uma falta. Estaríamos “ferindo” a *Fenomenologia*, focando mais o método que o sistema; como vários comentadores existencialistas, “[...] que se contentaram em rejeitar a conciliação e o sistema e que não retiveram de Hegel senão a tomada de consciência e da contradição, a concepção trágica do mundo e do homem que é um momento do pensamento hegeliano [...]” (GARAUDY, 1966, p. 197), estaríamos considerando “este trágico como insuperável”, mas, em contraposição, estaríamos tornando suas idéias significativas aos olhares atuais. Com efeito, só poderíamos aproximá-la de Freud e Bauman por meio deste ato de “deixar de lado” o aspecto positivo do sistema, como assim veremos.

3.2 UMA ANÁLISE SOBRE A INFELICIDADE NA MODERNIDADE: FREUD E “O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO”

3.2.1 A consciência e a atividade autocontraditória a partir da luta entre Civilização e instinto, Ego e superego

É sobre o “sentimento de culpa” ou “mal-estar” inerente a todo indivíduo civilizado, apresentado por Freud em seu *O mal-estar na civilização* como “o mais importante problema do desenvolvimento da civilização” (FREUD, 1996, p. 137), que pretendemos nos debruçar nesta parte da dissertação. Este é, para nós, o correspondente da Consciência Infeliz hegeliana, e tal como esta última, surgirá de um impasse, de uma contradição que afeta o âmago do homem e resultará na afirmação das idéias religiosas como tentativa de superação desta contradição e deste sentimento de culpa. Iniciaremos nossa exposição pela origem deste sentimento de culpa.

Uma das primeiras afirmações de Freud na supracitada obra é a de que o fim último do homem é obter felicidade. E pretender alcançar a felicidade plena significa, invariavelmente, dirigir sua ação para obter liberdade ou, numa linguagem religiosa, obter a Salvação. Para que aja em busca de felicidade, o homem deve, porém, fazê-la ser afirmada como algo alcançável; a busca pela felicidade deve se constituir como uma espécie de imperativo. Mas na medida em que *deseja* fortemente poder alcançá-la, deve presumir que ela *exista*, e que apesar de nem sempre vê-la se concretizar em sua vida curta e efêmera, deve esperar que ela esteja guardada num futuro nem sempre muito próximo, ou até mesmo depois da morte. Existem empecilhos na vida humana que fazem com que a felicidade esteja sempre “a alcançar”. Quais seriam estes elementos que fazem com que o gozo absoluto da felicidade seja sempre prorrogado para um além desta vida? O que impede o homem de alcançar a tão esperada felicidade e liberdade plena?

O homem é um ser inclinado a permanecer num perpétuo conflito. Por um lado, o princípio de prazer incita-o a procurar a satisfação plena, o gozo. Porém, enquanto deseja a felicidade - que deve ser entendida aqui como ausência de sofrimento e de desprazer -, tudo a sua volta pretende fazer com que o homem se torne infeliz: não é somente envolto por um corpo fraco votado à finitude, decadência e decrepitude, mas também pelo mundo exterior que constantemente o aterroriza com catástrofes causadas por forças desconhecidas e

descontroladas e que não avisam com antecipação o momento de sua chegada. O prazer pleno surge como uma idéia muito difícil de ser concretizada, quando o desprazer se mostra mais como uma condição sempre presente na existência humana.

O homem encontrou, porém, meios de enfrentar os males do corpo e do mundo externo por meio de sua associação com outros seres humanos: não apenas recuando do perigo, mas modificando a natureza por meio do trabalho, o homem retirou-lhe suas riquezas, afugentou as feras domando a natureza, controlando-a; descobriu as causas de muitas das chagas que o assolavam, bem como daí pôde prever seu modo de ação e estabelecer profilaxias. Trabalhando, construiu fortificações, inventou medicamentos e vacinas. A este conjunto de artefatos, teorias e instituições que o homem inventou para alcançar a felicidade, Freud chamou “civilização” ou “cultura”³⁸. Civilização é, portanto, a exteriorização material do princípio de prazer, e uma tentativa de torná-lo um concretizado; e que, porém, é sempre restringido pela nossa própria constituição física e por forças da natureza malélicas para o homem.

Chega-se a um ponto no progresso civilizatório humano em que a escuridão, as feras e os males do corpo, em suma, a natureza exterior, nem de longe constituem a sua maior preocupação, apesar de sabermos que este “poder superior da natureza” e esta “fragilidade de nossos corpos” nunca serão domados totalmente; mas a escuridão, os “demônios interiores”, o mal “estrutural” da civilização, frutos do próprio modo de ser e fazer humano, em suma, os males que dizem respeito à própria subjetividade humana são os inadmissíveis e principais problemas. Nenhum daqueles dois sofrimentos é tão profundo, e por conseqüência, tão pesado, quanto o sofrimento que surge de sua vida na civilização, que tem seu fundamento nos relacionamentos que o indivíduo deve *necessariamente* possuir com outros homens, já que por meio destes relacionamentos eles são o que são, bem como fazem o que fazem.

O problema é que, além de naturalmente votados à vida em conjunto e à construção da cultura, à paz e ao altruísmo, os homens são, ao mesmo tempo, naturalmente votados à agressividade e ao egoísmo, e apenas um enorme dispêndio de forças psíquicas direcionados a um movimento de *coerção* pode fazer com que estes instintos malélicos à vida em sociedade

³⁸ Freud comenta em *O futuro de uma Ilusão* que não distinguirá o termo “Civilização” de “Cultura”. Para designar ambos os termos, o pensador utiliza a palavra alemã *Kultur*, que foi traduzida para o português como “civilização”. Não podemos, contudo, associar plenamente o sentido de Cultura dado por Freud ao sentido de Cultura (*Bildung*) dado por Hegel. A diferença e a semelhança de sentido podem ser encontradas, caso o leitor se disponha a refletir sobre os dois aspectos da *Kultur* apresentados no decorrer do texto sobre o mal-estar em Freud e sobre o sentido da *Bildung* hegeliana apresentado no tópico anterior.

sejam controlados. A civilização só pode ser erguida quando da anulação dos instintos maléficos, quando há solidariedade entre seus membros. Assim, as feridas que surgem dos problemas éticos são as mais dolorosas, pois parecem surgir junto com o próprio desejo de felicidade.

Assim, Freud afirma em *O futuro de uma ilusão* que “todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização”, já que “toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto”. A satisfação dos instintos sexuais e agressivos, estes últimos entendidos como “[...] a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um” (FREUD, 1996, p. 126), é a maior fonte de prazer humano, e a civilização plena pretende se basear em sua não-satisfação. Desta forma, consciente ou inconscientemente, os indivíduos tentam destruir o que foi construído por meio de tanto sacrifício, justamente porque não estão totalmente aptos a se sacrificar; poderíamos dizer que este sacrifício é um fardo muito pesado para a grande maioria dos homens. Assim, muitos põem em risco a eficácia e perpetuidade desta grande possibilitadora da continuidade e convivência humana que é a civilização, pondo permanentemente, por isso, em risco sua própria vida e a dos demais.

À semelhança das reflexões hegelianas no começo do desenvolvimento do Espírito (capítulo VI) acerca da vida na *Polis* e na sua desagregação que gera os infortúnios sentidos pelos seus sucessores históricos, os súditos romanos, Freud reflete sobre o lado obscuro da manutenção da civilização. Assim como são grandes as suas benesses, grande é o tributo que ela exige dos homens em sua individualidade. Já dizia Hegel, com chaves de leitura filosóficas, que a comunidade só se pode manter através da repressão do espírito da singularidade e, “[...] na verdade a comunidade igualmente o produz, por ser momento essencial: na verdade, o produz mediante a ação repressiva contra ele, como um princípio hostil” (2007, p. 330); a *Polis* só pode ser mantida quando os interesses do indivíduo isolado são mantidos sobre controle, ou cerceados. Daí que para que haja a manutenção da civilização a justiça deve aparecer como um preceito altamente necessário: as leis criadas para a manutenção de todos os indivíduos não podem ser violadas em favor de um único indivíduo.

Vimos que, porém, os indivíduos concretos não são apenas votados *naturalmente* à manutenção da Totalidade; assim como o homem tende naturalmente à busca da felicidade, tende também à destruição, e à anti-socialidade. Toda criança que nasce vem com “defeitos de fábrica”, instintos como os do canibalismo, do incesto e da ânsia de matar. Mas este princípio da corrupção que tende a vigir negado e relegado à “sombra”, uma hora se rebela. Por isso,

vimos desde o aparecimento do Cristianismo uma reivindicação pelo direito da personalidade, e por isso, o chamamos Consciência Infeliz. Dois elementos surgem nesta infelicidade, a saber, a *necessidade* e a *incapacidade* de rejunta em si o Universal e o singular, e vemos o mesmo acontecer na exposição psicanalítica freudiana do mal-estar: é preciso afirmar que “[...] a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização” (FREUD, 1996, p. 102); e que ela não é capaz de suprir a necessidade humana de felicidade. A felicidade plena do indivíduo (território do *egoísmo*) não condiz com a felicidade plena que pretende se adquirir por meio da cultura (território do *altruísmo*). Se o homem considera apenas a liberdade social como a liberdade real e, por isso, digna de ser efetivada, somente pode consumá-la através da negação da liberdade individual. Seria possível, porém, anular absolutamente os instintos? A resposta de Freud é clara: os instintos jamais podem ser totalmente anulados, o que apresenta o ideal de liberdade social, se fosse possível a sua concretização, sempre afetado pelo seu contrário, ou seja, de sua não-concretização.

Estaríamos certos, por outro lado, ao pensar que uma vida sem civilização relegaria mais felicidade ao indivíduo? Seria possível ao indivíduo que se entregasse plenamente à satisfação instintiva, e somente a ela, alcançar a felicidade plena? Para Freud, a resposta deve ser negativa: uma vida feliz em absoluto estado de natureza é irrealizável, já que sem a agregação do indivíduo à civilização ele se veria impossibilitado de se defender dos males exteriores que, provavelmente, o exterminariam sem dó e que, além disso, o instinto de agressividade deixado livre conduziria à exterminação conjunta da espécie humana. Cada indivíduo suscitaria o ódio ao outro, o que levaria a um perpétuo estado de ódio e assassinatos mútuos, onde o mais forte sobreviveria, mas por um curto espaço de tempo.

Assim, regressando psicanaliticamente aos primórdios da história do indivíduo humano em relação à sua civilização, Freud alega que Eros e Ananke, solidariedade e trabalho, família e comunidade, são não só os possibilitadores de sobrevivência da civilização, mas também seus fundadores:

[...] a vida comunitária dos seres humanos teve [...], um fundamento duplo: a compulsão pelo trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada – seu filho. Eros e Ananke [amor e necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana (FREUD, 1996, p. 106).

O amor do macho alfa pela mulher gera a família e a família ajuda o macho alfa no trabalho. Assim a civilização prosperou tanto no que tange à manipulação dos objetos exteriores (corpo e meio ambiente) quanto no aumento do número de seus participantes. Porém, logo a harmonia é dissipada: numa grande semelhança com o pensamento hegeliano sobre a queda da “bela eticidade” grega, Freud aponta que o amor se opõe aos preceitos da civilização. Os dois princípios que prosperavam ingênua e harmoniosamente em sua *oposição*, logo não tardam a se encontrar como *contrários*: a civilização prima pelo lado da grande unidade, mas por isso aspira reduzir à inefetividade o princípio que a família pretende reter com tanto amor. Contudo, de acordo com o princípio esclarecido acima, a família cria, portanto, sua própria dissolução; e da mesma forma, a civilização gera seu inimigo interior.

Os “Penates desabaram no espírito do povo” (HEGEL, 2007, p. 330), “[...] a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela” (FREUD, 1996, p. 109). Freud alega que, por motivos ainda não plenamente esclarecidos (psicanaliticamente, não se sabe o porquê da civilização ser contrária ao amor), quanto mais se deseja a posse da felicidade duradoura por meio da busca da civilização perfeita - a plenitude do princípio masculino -, mais os instintos sexuais e os interesses da família - representados pelo princípio feminino -, devem ser restringidos. Surgem as grandes proibições e tabus sexuais dos quais nos ressentimos até nossos dias.

Será o sonho de bem-estar absoluto realizável? A resposta a esta pergunta somente pode ser dada, na medida em que - já que afirmamos acima que os instintos maléficos não podem ser extirpados - se esclareça se os instintos sexuais e agressivos podem ser domados e, se a resposta for afirmativa, na medida em que se esclareça o modo como eles podem, efetivamente, serem domados. Há que se observar que a luta existente entre o indivíduo e a cultura de um ponto de vista geral, também pode ser visto na consciência de cada indivíduo, ou seja, a coerção externa é, aos poucos, internalizada. O indivíduo somente pode ser lapidado na medida em que a luta entre Civilização e instintos maléficos se dê internamente. O mandamento de “amar a todos como a si mesmo” pôde existir por um longo tempo como uma pretensão de barrar a agressividade humana, mas Freud nos apresenta um método bem mais importante, que surge no próprio desenvolvimento da psiquê do indivíduo:

[...] sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como

superego e, que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição [...] (FREUD, 1996, p. 127).

O ego é o puro gozo *individual* instintivo que, porém, deve tender ao gozo *Universal*, que se materializa na forma de civilização. Contudo, na medida em que o homem trabalha a natureza e convive com os outros para alcançar o gozo pleno, deve inibir sua parte instintiva. Em outras palavras, o Ego, unidade inicial, deve tornar estes dois como instintos opostos e contraditórios, de forma que apenas o superego (o representante da Civilização no indivíduo, permaneça) e, por conseqüência disso, o restante do Ego instintivo pereça. É somente na medida em que Eros vence, ou seja, na medida em que a sociedade humana obtenha êxito ao criar indivíduos que defendam a civilização dos detratores impulsionados por Thanatos, é que ela pode continuar a se desenvolver. Tal como nas reflexões hegelianas, a consciência cinde-se internamente num Senhor - numa *autoridade*, e num Escravo; o Ego Uno subdivide-se no superego consciente, este entendido como o ímpeto do ego dirigido a si próprio, a anulação de si, sua própria *mortificação*. O bloqueio à parte de si mesmo se transforma em *sofrimento*, o guarda de si próprio que deve estar permanentemente atento. “A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (FREUD, 1996, p. 127).

Este sofrimento é o permanente sentimento de *culpa* e pode ser comparado ao de estar em permanente estado de “pecado”. Como o aspecto da Civilização está sempre onde se encontra o aspecto dos instintos, o indivíduo não se vê livre jamais de sua condição de pecador, de criminoso. Quanto mais longe e perfeito é posto o Universal, e por isso, mais severo para com o indivíduo, com tanta mais força o superego (personificação interior daquele Universal) açoita o ego, pois maior é a necessidade de suprimi-lo. E quanto mais se tenta suprimir os instintos indesejáveis, com tanto mais ímpeto eles surgem, e por conseqüência disso, o Universal é posto ainda mais além. A infelicidade ou culpa da consciência é mais acentuada nos momentos de “frustração exterior”; é neste momento que o superego investe toda sua guarnição contra o ego: quando do aparecimento de situações-limites éticos, os homens se afugentam em religiões cuja subjetividade é o elemento que possui mais valor. Aqui sim as exigências são aumentadas drasticamente e, com elas, as abstinências e as penitências, como Freud aqui exemplifica:

[...] o povo de Israel acreditava ser o filho favorito de Deus e, quando o grande Pai fez com que infortúnios cada vez maiores desabassem sobre seu povo, [...] foi então que surgiram os profetas, que apontaram a pecaminosidade desse povo, e, de seu sentimento de culpa, criaram-se mandamentos superrestritos de sua religião sacerdotal” (FREUD, 1996, p. 130).

O sentimento de culpa neurótico surge dos casos em que o superego emite ordens muito além da efetiva capacidade humana de atingi-las. Mandamentos impossíveis de serem praticados, tais como “ama a teu próximo como a ti mesmo”, servem apenas para viabilizar a busca sempre viva por felicidade e a idealidade suprema da civilização, mas ao mesmo tempo tornam o indivíduo doente. Assim, vemos Bauman (1997, p. 8) refletir sobre a obra de Freud e afirmar que “[...] a coerção é dolorosa: a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos”.

Vimos a infelicidade psicanalítica da consciência se dar tanto no âmbito macro ou cultural (Civilização *versus* indivíduo), quanto micro ou individual (Superego *versus* Ego); “[...] o mundo moderno é um mundo de conflito; é também um mundo de um conflito que foi *interiorizado*, que virou um conflito *interior*, um estado de ambivalência e contingência pessoais” (BAUMAN, 1999, p. 188). Mas Freud nos mostra uma última estrutura desta luta de opostos, desta vez no campo dos instintos enquanto tais. Constata a existência de dois instintos *opostos* e *contraditórios* que explicam tanto o processo de civilização da humanidade, quanto o processo do desenvolvimento do indivíduo: de mãos dadas com o impulso do amor (e que conduz ao amor), há um impulso de morte (que conduz à morte) e “os fenômenos da vida podiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, desses dois instintos” (FREUD, 1996, p. 122).

Enquanto o instinto de Eros vige na luz e se manifesta de maneira “visível e ruidosa”, incita à construção da civilização, Thanatos opera “silenciosamente dentro do organismo”, vige nos subterrâneos e incita à sua destruição. Junto com Eros, Thanatos vêm à tona e, na realidade, surge às vezes em seu favor; observamos na história que, para que concretizasse suas grandes conquistas, o ser humano sempre se viu enredado em guerras que punha às claras seus instintos de selvageria, bem como o sentimento de ódio para com os demais. Cedo se mostrou que para que seja possível erigir o “meu”, a eliminação do “outro” sempre surge como necessária, independente de com que face se mostre este “outro”: como outra pessoa, como a

natureza ou como parte do meu próprio Eu que não reconheço como benéfico à concretização do ideal maior.

Thanatos, o instinto de morte surge, portanto, como a impedância da concretização plena da civilização, aquele princípio mal que aniquila todas as tentativas que o homem possa erigir em vista da boa convivência com o próximo. Incita à quebra de regras, à maledicência. Quanto mais é confinado, com tanta maior explosão surge às vezes na figura da própria destruição, às vezes em favor do próprio Eros quando, por exemplo, na destruição de algo para a construção ou manutenção da civilização. Assim, Freud (1996, p. 126) pensa ter encontrado o significado da evolução da civilização: “[...] ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana [...]”.

O homem é, portanto, ser sujeito a neuroses, *dilacerado* entre “dois destinos”: entre a possibilidade de ser plenamente feliz na vida civilizada e ser plenamente feliz na vida instintiva. Está aí o “drama” da *psiqué*. Mas o drama não é consciente; imaginamos que “[...] o sentimento de ‘estar infeliz’ é muitas vezes difuso e solto; seus contornos são apagados, suas raízes, espalhadas [...]” (BAUMAN, 2001, p. 78). É um *sentimento* de infelicidade e para a imensa maioria dos homens não deve haver outra solução para a infelicidade do que um *paliativo emocional*. Um destes paliativos são as idéias religiosas.

3.2 A religião como busca da supressão da infelicidade

A vida na civilização faz com que todos os indivíduos, em maior ou menor grau, sofram o sentimento de culpa; mas vimos que a vida sem a civilização não seria menos sofrida. Por mais que o homem aperfeiçoe a civilização, os males do corpo e da natureza exterior continuam afetando-o, bem como os problemas éticos nunca são terminantemente resolvidos. A natureza e as instituições culturais frustram o indivíduo, e não há como fugir destas frustrações e das insatisfações decorrentes delas. Desde o tempo em que o homem começou a tender à felicidade plena por meio da civilização, começou a tender à infelicidade plena, por meio desta mesma civilização. Porém o homem não deve, nem pode fugir à construção de uma civilização; a felicidade plena não pode ser alcançada, mas não pode deixar de tentar ser alcançada, ou seja, o *gozo, ou a satisfação, é desde sempre impossível*.

No fundo, a plena aceitação da existência de uma civilização nunca foi efetivada, pois é quase impossível afirmar que em algum momento da história os indivíduos tenha se identificado plenamente com ela, qualquer que tenha sido a sua forma. Para Freud, esta frustração permanente constitui um golpe na auto-estima tanto do indivíduo, quanto da humanidade como um todo; por conta disso, é necessário que ele seja consolado, que algo (mais precisamente um Outro) lhe dê um lugar especial na Terra, que o faça forte e que, por outro lado, inferiorize tudo aquilo que o amedronta. É preciso, portanto, amortecer o sofrimento, e para isso o homem inventou uma série de soluções. Inventou os tóxicos, a jardinagem, a arte, mas é preciso dar um lugar especial à mais importante, ao surgimento da maior das realizações deste tipo, a saber, a das idéias religiosas.

É preciso que a ignorância humana acerca da parte insondável da natureza seja extirpada, e a ciência e a religião fizeram muitas tentativas para solucionar este problema. Através da ciência o homem encontra muitas respostas sobre a natureza, contudo lá onde o raciocínio lógico não chega ao porquê último das coisas, o homem afirma a existência de um Deus-Pai, ou melhor, o homem humaniza a natureza. Mas a religião possui um papel que a ciência enquanto tal é incapaz de realizar: tentar trazer o mínimo de tranquilidade ao homem, no que tange à sua convivência com outros homens. A religião fornece ao homem os imperativos de boa-convivência e estabelece castigos eternos aos que os desobedecem. E assim, as idéias religiosas são aquelas que propõem as soluções para os dois problemas radicais do homem e, por isso, são

[...] muito mais altamente prezadas do que todos os artifícios para conquistar os tesouros da terra, prover os homens com o sustento, evitar suas doenças, e assim por diante. As pessoas sentem que a vida não seria tolerável se não ligassem a essas idéias o valor que é para elas reivindicado (FREUD, 1996, p. 28-29).

Porque o homem é *infeliz*, se volta para a religião. Mas a afirmação da existência de um Deus Providente, justo e terno revela que o homem religioso também é *infantil*. O sentimento de desamparo sentido pelo adulto religioso, bem como o medo decorrente dele, é o mesmo sentimento de desamparo da criança que se aflige pela não-presença de seu pai; a criança cresce, mas o anseio por segurança continua. É a insegurança, a falta do sucedâneo para agir que aterroriza o homem. Quanto maior é o sentimento de insegurança, provindo da sempre presente possibilidade de destruição ou anulação daquilo que torna a vida segura, no caso, da

civilização, mais o homem deseja se retirar para os braços do Pai a fim de restaurar esta segurança. Afinal de contas, é a civilização que permite ao homem fixar-se e perpetuar-se no mundo; se rui esta segurança presente, o homem nada mais tem a fazer do que esperar por uma segurança futura, vinda de algo além deste mundo. Desta forma, podemos resumir em três as missões da religião: “[...] exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, 1996, p. 26).

Em suma, podemos afirmar que Freud considera o valor da religião por meio do desvalor da Civilização. As ideias religiosas são

[...] ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença. Visto nos fornecerem informações sobre o que é mais interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos (FREUD, 1996, p. 34).

Religioso é aquele que assume a insuficiência humana, mas também aquele que busca um remédio para ela. Ele é, assim como o cientista e o filósofo, um curioso e um solucionador de problemas. Mas os ensinamentos religiosos não surgem como resultados de experiências apoiadas por métodos rigorosos, tais como as experiências científicas, ou como ponto final de uma série de longos e laboriosos sistemas filosóficos. As religiões baseiam-se em desejos, ilusões; mais precisamente no desejo de um Pai que se torna mais poderoso num Além na medida em que o homem se encontra mais infeliz no aquém. Quanto mais forte é o desejo, mais forte é a ideia religiosa. Mas Freud procura assinalar que ilusões, apesar de não dar valor à verificação, não são, necessariamente, erros. Há um componente emocional na ilusão que não permite àquele que foi atingido por ela verificar a pertinência de suas ideias ilusórias, sua conformidade à realidade; muitas das crenças religiosas se assemelham a delírios psiquiátricos. Mas a existência das ideias religiosas, por mais que sejam ilusões, não deixam de exercer um grande e importante papel na sociedade humana: fazer com que a Civilização e, por isso, o desejo de Universalidade e felicidade não suma do horizonte de desejo do homem. A religião incentiva a realização deste desejo, incentiva a *ação* que torna a felicidade possível. Mas é visível que falha ao incentivar a concretização desta tarefa.

Do exposto, é patente que Freud não afirma nenhum aspecto positivo à religião, a não ser o fato de ela contribuir para a coerção dos instintos sociais. Mas a vigilância da Civilização não é tão profunda e cruel quanto a vigilância de Deus-Pai; é duvidoso que os homens tenham sido mais felizes e morais na época em que a religião vigia sem interferências. O olhar de Deus funciona como o superego, que vigia tanto as ações humanas quanto suas intenções. Além disso, a religião possui uma técnica que “[...] consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência” (FREUD, 1996, p. 92); impede que o homem busque a satisfação de suas necessidades, que deve ser individual, impondo a sua visão única de mundo.

A despeito de seu elogio a um mundo futuro de alegrias inimagináveis, a vida no dia-a-dia presente dos indivíduos continua infeliz. Devemos encarar os ensinamentos religiosos como “reliquias neuróticas” e, a partir daí, tratar as pessoas acometidas da mesma forma que se trata as neuroses surgidas na infância: recorrendo a um tratamento analítico. Somente assim se poderá reconciliar indivíduo e civilização. E nos capítulos finais de *O futuro de uma ilusão*, Freud nos apresenta uma intuição de um possível fim da religião muito parecido com as idéias hegelianas. As idéias religiosas não trazem felicidade aos indivíduos porque a negação dos instintos são ordens advindas do poderio de um Outro; se pudessem perceber que a negação da singularidade é inteiramente humana e que, por isso, se voltassem racionalmente para sua própria necessidade, as pessoas compreenderiam que os mandamentos de bom convívio social

[...] são elaborados não tanto para dominá-las, mas pelo contrário, para servir a seus interesses, e adotariam uma atitude mais amistosa para com eles e, em vez de visarem à sua abolição, visariam unicamente à sua melhoria. Isso constituiria um importante avanço no caminho que leva à reconciliação com o fardo da civilização (FREUD, 1996, p. 50).

Uma *reconciliação* racional com os preceitos da civilização, ou com sua própria necessidade social, seria a solução para a infelicidade da consciência. Porém Freud, que não foi filósofo, não chegou a descrever uma necessidade desta própria necessidade, não pensou algo parecido com a existência da Idéia hegeliana e nem saberíamos se poderia chegar a pensá-lo. Devemos lembrar que esta racionalidade, engrandecida pelo pensador, é a racionalidade *científica*. Da mesma forma, porém, poderíamos continuar pensando que Freud, tal como Hegel, pensou numa total anulação da singularidade na Universalidade, mas na sua supressão – singularidade que agora sim, poderia ser total e corretamente englobada. É a anulação da

“transcendência dos determinantes externos”, que são reconhecidos como externos porque alienados do seu verdadeiro sujeito - a saber, o próprio indivíduo humano e o produto de seu trabalho, a cultura -, em favor da “livre expressão” que Taylor (2005, p. 184-185) identifica nos pensadores do Romantismo, passando por Hegel e Marx. E que daqui a felicidade seria um ideal efetivamente alcançável.

Os instintos são mais fortes que a inteligência; daí a persistência da religião no mundo psíquico do homem. Porém Freud possui uma crença inabalável, otimista e, por assim dizer, religiosa, de que a razão pode obter êxito. Porém, “a primazia do intelecto jaz, é verdade, num futuro *infinitamentedistante*” (FREUD, 1996, p. 61). Tomará o lugar do Deus, tornando-se o Deus Necessidade, e, da mesma forma que o Deus da religião, significará o fim do sofrimento do homem na Terra. O Deus que Freud espera não promete, porém, a Salvação imediatamente após a morte do indivíduo; promete uma Salvação num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens.

3.3 UMA ANÁLISE CONTEMPORÂNEA SOBRE A INFELICIDADE: Z. BAUMAN E “O MAL-ESTAR DA PÓS-MODERNIDADE”

3.3.1 Fragmentação, cisão e subjetivismo atual: aproximações sociológicas

Num mundo estruturado por pré-concepções que se pensam absolutas e imutáveis, “divinas” e na forma de “liga” e “cimento”, há um reduzido lugar para o “destino justo e todo poderoso”, para o “acaso” ou para a “sorte”. Para Bauman, estas são as características do mundo “pré-moderno”. Isso começa a mudar quando a ordem rui e quando tudo começa a se dar de forma inesperada e obscura. Numa sociedade cindida entre Universal e particular, e na qual o Universal - seja pensado como a comunidade ou como Deus - deixa de fornecer posições imutáveis, não se pode saber ou pensar o começo e o fim das ações, porque não há ponto de partida absoluto e central. O homem perde a conexão com a Totalidade, que por um lado se constituiu por meio da opressão, da estabilidade e da estagnação; pode agora ser livre para escolher e se constituir no que quiser, como, onde e quando quiser. Livrar-se da Totalidade

repressiva significa, porém, desvincular-se da *ordem*, e por isso perder o *centro*, a *fixidez*, o *ponto de apoio*, a *concretude*.

A modernidade viu a ordem divina, que tanto pré-estabelecia quanto se constituía como fim último, ruir; e em contrapartida propôs o reinado da ordem racional. Pretendeu garantir a felicidade do indivíduo como uma adequação de si à razão Universal. A partir do advento da *Aufklärung* é necessário destruir tudo que se pretende fazer como pesado e imóvel, a tradição, pois ela amordaça a criatividade singular, destrói sonhos, cria pré-conceitos difíceis de serem desenraizados da consciência. A modernidade desprende os indivíduos de seus lugares dados por Deus de uma vez por todas e pretendeu torná-los livres *aqui e agora*. Entregou sua sorte a eles mesmos, poderiam fazer-se e desfazer-se como bem entendiam, desde que de acordo com sua própria racionalidade. Se na continuidade histórica o Iluminismo, passando pelo Romantismo até o pensamento de Hegel, Marx e Freud, proclamava os males como resultados da falta de liberdade e da repressão instintual, fazendo da liberdade (entendida como “desimpedimento”, “dependência apenas de si mesmo”) e do gozo os valores mais requisitados de suas épocas, o que dizer de nosso tempo atual, em que podemos dizer que os indivíduos gozam de liberdade quase absoluta e de fruição quase total dos desejos? O imperativo de *renúncia* da Consciência Infeliz hegeliana e da consciência culpada freudiana deu lugar ao imperativo de *gozo*; mas será que alcançamos, com isso, a felicidade e liberdade absolutas? A resposta é clara, e ela é negativa.

O indivíduo pré-moderno estava na imensa maioria das vezes condenado a ser para sempre aquilo que, por vezes, interiormente não era; estava condenado a ostentar uma máscara que destoava de sua verdadeira face, enquanto esta face era condenada a ficar para sempre encoberta pela máscara. Porém, se antes da “liquefação” moderna, os problemas sociais atingiam os indivíduos, mas era do *interesse comum* retirá-los do mal que os afligia, na sociedade de indivíduos os problemas que continuam surgindo da própria associação dos indivíduos devem ser resolvidos pelo próprio indivíduo. O privado é o elemento que grassa, que tem mais valor, e se ajunta à liberdade de dispor plenamente de suas benesses; mas em tempos de infortúnios, talvez o sofrimento do indivíduo da sociedade privada seja infinitamente maior que o de uma sociedade pautada no interesse comum.

Na leitura da infelicidade freudiana, vimos que os indivíduos da modernidade obtinham segurança fundada no bem-estar do Todo, mas às custas do gozo instintivo, e se viam atordoados pelo sentimento de culpa; a pós-modernidade se livrou das rédeas do “bem

comum” e dos mecanismos que garantiam segurança, em vista da fruição individual. Enquanto que na sociedade de produtores, falta liberdade de escolha, por outro lado, porém, “a infelicidade dos consumidores deriva do excesso e não da falta de escolha” (BAUMAN, 2000, p. 74). O problema do indivíduo moderno é a falta de liberdade; o problema do indivíduo “pós-moderno” é a obrigação de ter de ser livre. Bauman (1998, p. 9) afirma que, em contraposição ao tipo de liberdade que reinava na civilização apontada por Freud, em nossa atualidade “[...] a liberdade individual reina soberana: é o valor pela qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supra-individuais devem ser medidas”.

A partir do final da segunda guerra mundial e do espetacular fenômeno da globalização, a liberdade que se quer *absoluta* para o âmbito da singularidade deve tornar todo “‘derretimento do sólido’ seu maior passatempo e principal realização” (BAUMAN, 2001, p. 8), e disso tornar tudo “fluido e leve”, “móvel e inconstante”. O mal-estar dos indivíduos contemporâneos é, portanto, bem diverso daquele dos indivíduos pré-modernos, apontados por Hegel, e dos indivíduos modernos, apontados por Freud. Não devemos pensar, porém, que o conceito de liberdade contemporâneo consiste naquele proposto por Hegel, herdado e aperfeiçoado do pensamento kantiano e romântico. Os indivíduos contemporâneos são movidos pelo desejo de *mobilidade absoluta*, ou seja, a *possibilidade de mudar a identidade quando for necessário*; isto é o que entendem por liberdade: mobilidade. E eles não esperam que tal liberdade seja alcançada num *Além*, no futuro. *Esperança* parece ser mesmo uma palavra desprovida de sentido; os indivíduos querem viver livres *agora*.

Bauman acredita ser a “pós-modernidade” a época do imperativo de consumo e satisfação. Contudo, o prazer absoluto permanece algo sempre procurado, nunca obtido. A vida do indivíduo contemporâneo continua, portanto, uma *mortificação*. O Imutável da Consciência Infeliz que ordena o despojamento da singularidade, do corpo, do sentimento, do prazer e do espírito (entendido em contraposição com o corpo) em função da Totalidade, é visto agora em seu aspecto contrário, o fim último atual que ordena o despojamento de tudo o que demonstra *estabilidade* em qualquer que seja a esfera do comportamento humano, do plano espiritual ao plano econômico, do campo estético ao campo lúdico. Do imperativo *faça-se sempre firme*, surge o imperativo *faça-se sempre móvel*. Salta-se do puro ser firme ao puro ser imóvel e Hegel já afirmava corretamente as conseqüências destas identificações extremas: o puro ser identifica-se com o puro nada.

Se o valor absoluto é sempre o *novo*, ele nunca deve ser estável, e, ao contrário do valor absoluto da Consciência Infeliz, não deve ser Imutável - a não ser sob a forma do Mutável posto na forma absoluta da Imutabilidade. Em nossa sociedade hodierna, o que não deve mudar deve ser unicamente o fato de tudo adquirir *obrigatoriamente* o ponto de vista de novidade; aquilo que se dá como palpável, como *sensível*, é um fragmento do que está por detrás, o verdadeiro Universal, mas de forma que o próprio sensível adquira momentaneamente o aspecto do Universal, e que logo depois deve desaparecer. Nisto, a ditadura da escolha convive sempre lado a lado com a insuficiência perpétua das escolhas, que devem ser perpetuamente anuladas, reerguidas e redirecionadas. E assim, “há um desagradável ar de impotência no temperado caldo da liberdade preparado no caldeirão da individualização; essa impotência é sentida como ainda mais odiosa, frustrante e perturbadora em vista do aumento de poder que se esperava que a liberdade trouxesse” (BAUMAN, 2001, p. 44).

Dissemos num momento anterior que, para Hegel, o aparecimento do Imutável figurado serviu ao mesmo tempo para mostrar de modo sensível que a consciência desejosa poderia alcançar a liberdade, ou de outra maneira, reafirmar concretamente (no sentido de sólido) a possibilidade de alcance do fim último: seu objeto, um homem ao mesmo tempo divino, mostrou ao seu outro efetivo (o homem), de maneira *efetiva*, que ele é *efetivamente* capaz de atingir a Imutabilidade, ou a felicidade e liberdade. Mas, ao mesmo tempo, a figura sensível do valor absoluto remete mais ao Outro, e acomete a consciência com uma maior insatisfação. O objeto *aqui e agora*, o sensível, se mostra como a garantia *efetiva* de que o objeto supremo pode e deve ser perseguido e alcançado pela consciência, mas se mostra ao mesmo tempo como um objeto além dela, ou melhor, como um objeto que ao mesmo tempo não está com ela. Esta garantia se transformaria numa forma de alimentar e propiciar ainda mais a infelicidade! A consciência infeliz desejosa e trabalhadora não seria, por um lado, mais infeliz que a pura consciência (apesar desta última ser, como afirmamos anteriormente, mais perfeita que a primeira)?

Dar a todas as pessoas condições para que o objeto de desejo seja consumido, mas ao mesmo tempo afirmar que tal objeto que agora é objeto absoluto mas que daqui a pouco não será mais absoluto, é o mesmo que suscitar na consciência uma infinita insatisfação, mas, também uma infinita busca pela satisfação. A consciência do nada, a angústia existencial que surge da busca obstinada por um ideal ao mesmo tempo nunca alcançável, é um dos grandes males que

Bauman assim como Hegel, identificou em suas páginas sobre o mal-estar. Queremos tudo e muito, mas ao mesmo tempo, não possuímos nada ou pouco.

Assim, em nossa atualidade “líquida” e guiada por um único ideal - o de “sentir” e o de “consumir” - o objeto possui uma significação hoje que não terá, certamente, amanhã. E o indivíduo vê, com espanto, que aquilo que hoje é símbolo de riqueza se torna amanhã o ultrapassado e se põe novamente à perseguição de um novo objetivo. O fim último nunca é alcançado, e o sujeito da relação, o “consumidor”, nunca alcança, efetivamente, o gozo. Como a pura consciência infeliz, ansiamos pelo Imutável, pela identidade, mesmo nada em nossa sociedade nos induza efetivamente a encontrá-lo *de uma vez por todas*. Somos seduzidos permanentemente pela busca desenfreada por sensações, mas sentimos falta da ordem. Tudo, neste mundo, é Meu, mas *brevemente* Meu, ou seja, é sempre ao mesmo tempo, um não-Meu.

Dentre os muitos males que resultam deste estado de coisas, destaca-se o impedimento dos planejamentos de médio e longo prazo, da reflexão demorada sobre questões importantes da vida, dentre elas, a questão sobre a direção que devemos tomar para que possamos agir. Pois, “[...] como pode alguém viver a sua vida como peregrinação se os relicários e santuários são mudados de um lado para outro, são profanados, tornados sacrossantos e depois novamente ímpios num período de tempo mais curto do que levaria a jornada para alcançá-los?” (BAUMAN, 1998, p. 112). O sentimento do nada que assola a consciência atual provém não só da sensação de não poder se livrar da compulsão por mais sensações, mas também, da incapacidade de se propor um fim que esteja além da própria compulsão pelas sensações criando, portanto, a perpetuação de seu sofrimento. A compulsão pelos objetos de desejo cria a divinização e infinitude do objeto de desejo e, portanto, a infinitização da compulsão.

Como aquele asceta que eleva sua religiosidade às últimas conseqüências (a ponto de pretender desfazer-se efetivamente de seu corpo – o símbolo do pecado –) e que sempre encontra o mal frente a si, o consumidor nunca está em paz, pois sempre vê o fantasma do *velho* e do *inadequado* ao seu redor. Os que pretendem se encontrar no caminho da “salvação” precisam se abrir constantemente às novidades, e por isso nunca demorar-se numa única identidade por muito tempo. É preciso experimentar sempre novas emoções e nunca achar-se satisfeito com uma. Para que se encaminhasse em direção ao bom, puro e verdadeiro, o homem precisou criar o mal, o impuro e o falso; e quanto melhor o Bom, pior o Mal. Devemos dizer também: quanto mais rápido o Bem adquire uma carapaça diferente, mais

rápido a adquirir, também, o Mal. Assim a busca pelo Bem é perpetuada, mas assim também o é a pressa para livrar-se do que, na atualidade, se convencionou chamar o Mal.

Como não há mais meta final perceptível, porque os candidatos às metas finais são infundáveis e, portanto, auto-anulativos, o acúmulo de *meios* é que se torna fim último: o ato de consumir se torna fim em si mesmo. Aliás, se podemos nomear a atividade por excelência da consciência infeliz pós-moderna, não encontraríamos nome melhor que “consumir”, pois “o que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos à nossa atividade, é como ir às compras, uma atividade feita nos padrões de ir às compras” (BAUMAN, 2001, p. 87). Como o que move o ato de consumir atual não é o desejo de satisfazer necessidades, mas tão somente o desejo de consumir por consumir, o acúmulo de meios não produz satisfação, mas de novo uma perpétua busca pela satisfação.

Quanto mais longe intangível, mas ao mesmo tempo mais necessário, mais ardente é a vontade de eliminar aquilo que não condiz com a busca pelo necessário, ou que o desqualifica enquanto necessário. A atividade da consciência infeliz pós-moderna pode ser apontada como “[...] um exercício infundável e, no fim, sem perspectivas, de autocancelamento e auto-invalidação”; de “auto-exame minucioso, auto-recriminação e auto-depreciação permanentes, e assim também de ansiedade contínua” (BAUMAN, 1998, p. 91). Não se consegue *obter algo* determinadamente, e a partir disso não se consegue *ser alguém* determinadamente: as identidades atuais são permanentemente inacabadas, incompletas e subdeterminadas num “estado cheio de riscos e ansiedade”. A tarefa nunca é concretizada, e o porquê desta não concretização não é claro para o indivíduo, assim como não era para a pura consciência hegeliana. A consciência atual é inconsciente de que o próprio modo dela ser e agir no mundo ocasiona o seu não-ser e agir rumo ao *nada*.

Assim, vemos que numa época em que o fim último da consciência é sempre novo, também é sempre nova a forma de tornar presente o gozo. Desejo, atividade e gozo são sempre reincitados, perpetuados; mas nunca devem ser os mesmos desejos, atividades e gozos. A Consciência Infeliz direcionava o olhar desaprovador à singularidade, como o mal a ser evitado; e ao mesmo tempo conduzia o olhar à Universalidade como o fim a ser perseguido. A existência da singularidade impedia o pleno gozo, ao mesmo tempo em que fazia o Universal parecer cada vez mais atraente. Mas aquilo de que a consciência pretende se livrar sempre a persegue e a alcança. Assim como os fieis de religiões que, mediante um culto à divindade benévola fazem surgir, mais cedo ou mais tarde, a concepção de uma entidade maligna oposta

àquela, não é possível se livrar do Outro da luz, da ordem, do positivo; ainda mais quando aquele que é agora um positivo deve ser rapidamente trocado por *outro* positivo. Para Bauman, a *neofilia* e o consumo vigem como ordem Universal, enquanto os “estranhos”, os “[...] moradores das ruas pobres e das áreas urbanas proibidas, os vagabundos e indolentes” (1998, p. 26) que “[...] por sua simples presença, deixam turvo o que deveria ser transparente, confuso o que deve ser uma coerente receita para a ação, e impedem a satisfação de ser totalmente satisfatória [...]” (1998, p. 27) geram, com isso, “a incerteza, que por sua vez dá origem ao mal-estar de se sentir perdido” (1998, p. 27). Aqueles que conseguem adentrar plenamente no modo de ser e existir *neofílico* se vêem insatisfeitos com a existência destes que rompem com o que até então acreditavam ser o melhor dos mundos, o melhor dos modos de vida. Os “estranhos”, os “desordeiros” ameaçam a verdade absoluta consumista de ser atingida pela *negação* e, por conta disso, de não poder reinar absoluta e infinitamente.

O imperativo da constância e da certeza se encontra cada dia mais rarefeito. O rico deve estar sempre circunspeto: pode amanhecer pobre; “[...] meio de vida, posição social, reconhecimento da utilidade e merecimento da auto-estima podem todos desvanecer-se simultaneamente da noite para o dia e sem se perceber” (BAUMAN, 1998, p. 35). Negativos como feiura, ódio e morte, são sempre ressuscitados na medida em que estamos sempre a mercê de novos padrões de medida. Na busca sôfrega por saúde, criam-se milhares de drogas, mas habitualmente esquece-se que a própria droga incita o organismo à morte. Na busca ininterrupta por mais riqueza, cria-se mais desemprego e pobreza; já não há mais empregos seguros, mas contratos de trabalho temporários. Pela ânsia de segurança, os crimes hediondos aumentam vertiginosamente. Na busca desenfreada pelo alcance dos infinitamente longes padrões de beleza, muitas vezes pré-estabelecidos como inalcançáveis, artificializa-se os corpos a ponto de desfigurá-los, torná-los feios. Ao tentar anular de todas as maneiras a morte física, os indivíduos tornam-se reféns dos males psicológicos e, conseqüentemente, tornam a vida o palco para depressões e estresses de todos os tipos. E como ainda notou Bauman (1998, p. 197), na medida em que a imortalidade biológica é cada vez mais prometida pela ciência, nos vemos cada vez mais inclinados a nos sentirmos no direito de cercear a vida, seja por meio de aborto, eutanásia ou pena de morte.

Tudo é produzido para não permanecer, desde as coisas até as personalidades. Não se vê solução para o problema do descarte indiscriminado de coisas, assim como do descarte de vidas humanas. Se diminuem as ideologias do estado de bem-estar, crescem os gastos com segurança pública e particular, já que crescem a violência e o sentimento de insegurança. A

fluidez dos sentimentos e relações leva casamentos a serem feitos e refeitos em questão de meses, porque se declara um amor cuja ‘eternidade’ tem a duração de meses e quando muito, anos. É quase impossível falar em carreira, profissões, em suma, falar de tudo aquilo que leva tempo para ser construído. Que tipo de agir seria possibilitado a este indivíduo inquieto de nossa contemporaneidade? O nosso agir é o verdadeiro agir cego, que não leva a lugar algum, justamente porque, como na atividade de Sísifo, a pedra recai, e recai para o lado onde ela foi erguida. Agimos, e agimos mais que depressa para alcançar algo, mas este algo mais que depressa se posta além de nós. E para piorar a situação: não são as pessoas que escolhem o seu objeto de desejo, aquele objeto que fará com que passem o resto de suas vidas maquinando, refletindo sobre como o aniquilar. Já que a criação de identidades é difícil, é difícil até nos decidirmos sobre o que queremos. Foi dado ao indivíduo o poder para decidir o que quisesse fazer de sua vida, mas os meios para concretizar essa decisão, ou mesmo tomá-la, continuam obscuros.

A definição de homem como ser de transcendência e de projeto já não é capaz de definir o homem contemporâneo, pois a pós-modernidade minou a possibilidade de projeção. Se por acaso alguém possuir um projeto de vida como encará-lo como único e certo, se tantas possibilidades são ofertadas e se elas anulam o caráter unívoco deste projeto que pretende efetivar? A sociedade atual elimina a possibilidade da criação e da posse de um *único* projeto; se for preciso projetar, o indivíduo deve possuir *vários* projetos, e *mudá-los* o mais rapidamente possível, a fim de que não fique para trás na correria do dia-a-dia, do mundo. Por isso, muitos não possuem projeto; é melhor reagir de acordo com a maré. Mas isso significa a eliminação do caráter de *sujeito* dos indivíduos, uma característica exatamente contrária ao imperativo da pós-modernidade, que continua pretendendo a plena liberdade e autonomia individual.

3.3.2 A religião da Consciência Infeliz atual

No passado, a religião se arrogava o direito de fornecer respostas para as necessidades mais básicas e profundas do ser humano: pretendia falar sobre o porquê do mundo e do homem, e também, que tudo era necessário, prévia e divinamente arquitetado. Também falava sobre o futuro do homem, bem como a forma de agir que conduziria à sua salvação. Tudo isso apenas

se o homem cresse num ser que, por outro lado, não seria encontrado neste mundo, mas num além mundo. Era necessário crer, apesar do objeto da crença ser incerto. Nunca o ser humano pôde afirmar, saber certamente de sua existência; mas bastava crer para que a dúvida se dissipasse e que a sensação de instabilidade, de estar à beira do precipício e a vertigem que surge frente ao precipício que conduz ao nada, desse lugar ao sentimento de estar num lugar fixo, no “centro do mundo”. A Religião dava ao homem um lugar significativo, com sentido e causalidade. Sem ela, o que seria do sentido da vida, dos costumes, das leis? O que seria do homem?

Mas o Iluminismo e as demais filosofias da modernidade, que tiveram em Hegel um de seus representantes máximos, propuseram-se a exterminar a crença neste ser. O humanismo pretendeu e conseguiu (ou pensou ter conseguido) o lugar das religiões: as respostas para o sentido da vida deveriam ser encontradas no homem mesmo. Com o progresso espetacular da ciência, o horror à morte pôde ser dissipado, ou camuflado, e o sonho da imortalidade (não depois desta vida, mas nesta vida) pôde ser, pela primeira vez, vislumbrado como passível de ser realizado. Se para Hegel e alguns dos mais importantes estudiosos de nossa atualidade, é justamente o medo da morte e, com ele, o horror à possibilidade da insignificância da vida e da identidade, se era o medo da “insegurança ontológica” que levava as multidões a buscar o auxílio e apoio da religião para obter um mínimo de segurança para levar a vida, do que tem medo as multidões de hoje, que as fazem procurar, desesperadamente, por refúgio na religião? Que novo discurso as religiões tiveram de adquirir para continuar a existir?

Estamos certos de que a ordem pós-moderna, a ordem do reinado das sensações, ou melhor, das cada vez mais novas sensações, produzem uma intensa vertigem (mais forte, em alguns e quase não percebida, por outros), um intenso sentimento de que nada faz sentido. Necessitamos, porém, de um lugar fixo, do qual possamos sair e para o qual possamos chegar e que possa nos fornecer, portanto, o tão desejado gozo, o fim. Em alguns indivíduos, porém, persiste a idéia de que o gozo final e Imóvel deve se encontrar em algum lugar e deve ser passível de permanecer ali até que o alcancemos, a despeito de toda esta loucura móvel. Para alcançá-la precisam, porém, de um mapa; e julgam não poder mais encontrá-lo nas mãos das igrejas tradicionais que há muito não possuem mais tanta autoridade. O fim último que a tradição tentou mostrar não corresponde mais aos novos anseios dos homens e mulheres pós-modernos.

Assuntos que tanto moviam filósofos posteriores ao advento do Cristianismo tais como os temas do pecado original e da escatologia, perderam seu sentido numa sociedade secularizada como a atual. Aliás, como sugere Bauman e como podemos perceber na própria *Fenomenologia do Espírito*, já na modernidade surge a necessidade de repelir a neurose medieval por salvação *post mortem* e de instaurar os tempos de volta para o “aqui e agora”. Alguns estudiosos pensam que, no que tange ao assunto “religião”, nós fomos além de nossos precursores “modernos”, pois sabemos ter sido a crença numa “razão salvadora e onipotente” uma forma de religião ou de ideologia disfarçada que mais nos prejudicaria, ao invés de ajudar. O espírito pós-moderno parece aceitar mais a premissa kantiana da impossibilidade do conhecimento da coisa em si que a premissa hegeliana do Saber Absoluto que pode ser obtido pelo homem. Hegel havia considerado seu próprio pensamento como a filosofia deste Saber absoluto; nós, porém, que somos testemunhas de que em nosso tempo continuamos tão ignorantes deste saber como outrora, sabemos que a vontade hegeliana de tudo querer abarcar através do conceito, veio à bancarrota. Como sugerimos anteriormente, seria impossível dizer que, com a perda de sentido dos imperativos morais regidos pela lei divina tal como a tradição relegava à sua geração, tornamo-nos consciências felizes e que a transcendência se tornou prescindível.

Assim, o sonho moderno de auto-suficiência humana sofreu um duro golpe. Na Idade Média, havia a consciência clara de que o mundo exterior era terrível e de que os homens não podiam com ele; e de que eles, *sozinhos*, não podiam se desprender da infelicidade. E os homens, acuados, pediam ajuda aos céus. Somente agora, porém parece ficar claro para nós aquilo que os religiosos desde tempos imemoriais apontavam: que a auto-suficiência humana é um sonho tão maléfico quanto benéfico, ou talvez mais maléfico que benéfico, e que com uma tentativa de sua realização acabaríamos, por fim, a exterminarmos a nós mesmos. A tentativa de igualação a Deus, esta tentativa de auto-suficiência, transmutou-se em seu contrário, se tornou autodestruição. O homem moderno desejou intensamente o controle de tudo; mas enquanto via este desejo desaguar, pelo contrário, na perda do controle sobre a natureza (que agora parece querer sua vingança), perdeu o domínio sobre si próprio, justamente quando pautou seus ideais e dirigiu suas ações para o efetivo plano da liberdade plena do indivíduo.

O discurso que tem mais valor hoje não é “o que fazer para alcançar a vida *após a morte*”, o terror da Idade Média e modernidade, mas “o que fazer para estender a duração dos prazeres *nesta e desta* vida antes da morte”, o anseio absoluto da pós-modernidade. Se o medo absoluto era, na pré-modernidade, o medo da morte, e o sentimento que se fazia presente era o

da incerteza do ser, ou como diz Bauman, a “incerteza ontológica”, em decorrência da fragmentação, da contradição e mobilidade intensa do cotidiano pós-moderno, o mistério que atíça a mentalidade dos crentes atuais não é a vida após a morte, mas a vida antes da morte; o que vige atualmente é o medo da incerteza de ter, o que equivale, numa medida superficial, à incerteza de ser; é a “incerteza existencial”:

O quebra-cabeça mais ubíqua e assustadoramente presente em todas as atividades diárias é o curso da vida que se tem, não o momento da morte. São as marés vazante e enchente, a ascensão e queda de valores que as pessoas se acostumaram a alimentar, a excentricidade de expectativas que sempre mudam, a inconstância das normas que continuam alterando-se antes de o jogo terminar, [...] que mais dolorosamente [...] desafia a compreensão. Todos esses reptos à compreensão, testemunho não da insuficiência humana, mas da onipotência humana [...]. A incerteza de que sofro é o resultado da potência humana [...] (BAUMAN, 1998, p. 220).

A guinada para o além não surge, desta vez, da pretensa *incapacidade* humana de guiar a sua própria vida, mas de sua pretensa *capacidade*. Se afirmávamos no capítulo anterior do presente trabalho que Deus surgiu, na Idade Média, da baixa auto-estima do homem, nos vemos a caminho de afirmar, agora, que o Deus da pós-modernidade surge diante de uma nova baixa auto-estima decorrente da alta auto-estima do homem moderno. “Não poder demais” conduziu o homem pré-moderno à infelicidade; por outro lado, “poder demais” instilou o mesmo resultado ao homem pós-moderno.

Contudo, não podemos mais afirmar a urgência das grandes e antigas religiões instituídas. Poderíamos identificar, entretanto, o crescimento quase alucinante de ao menos três grandes tipos de expressões religiosas em nossa contemporaneidade: os movimentos que expressam a mesma fluidez da sociedade em seus códigos doutrinários (se aqui ainda pudermos falar de “doutrina”); os movimentos que pregam uma “volta” à interioridade, já que a satisfação do desejo é dificilmente adquirida por meio da fruição exterior e os tão temidos movimentos fundamentalistas, todos eles “filhos” da pós-modernidade.

Nesta sociedade globalizada, fragmentada, móvel e emotiva, vemos a ascensão de religiões “móveis, desterritorializadas”, que

[...] propiciam aos seus adeptos o direito a uma pertença também móvel e transitória, bem como, propiciam aos fiéis variados encontros com parceiros de fé. Tais parceiros de fé costumam ter as mais diversas origens étnicas bem como são provenientes dos mais diversos locais das cidades do planeta (turismo religioso) e dos mais variados níveis socioeconômicos (SOUZA; MARTINO, 2008, p. 153).

Assim, vemos não só a incrível multiplicação de igrejas e seitas, mas a incapacidade também de defini-las; não sabemos mais nem mesmo como definir o que quer que seja “religião”, já que atitudes das mais variadas (vegetarianismo, medicina “natural”, xamanismo, etc.) se mesclam às religiões tradicionais, compondo assim, novos tipos de religiões ou religiosidades, e tornando impossível a universalização de certos aspectos considerados típicos do fenômeno religioso.

O quadro de fragmentação da sociedade mais o anseio por uma convivência pacífica com os muitos tipos de religião levam o religioso atual a considerar muitas e variadas possibilidades de vivência religiosa já que, agora, nenhuma delas é considerada a vivência verdadeira e absoluta. O assunto religião é encarado como pertencente ao âmbito do privado, não ao comum. Com um número incrivelmente grande de “opções”, o religioso atual pode escolher a igreja que mais lhe agrada, a que mais se adéqua a suas pretensões e esperanças, assim como pode mudar de opção, se assim desejar. Pode até mesmo se sentir livre para escolher vários tipos de credos; não importa se estes credos expressam normas contrárias ou contraditórias de um mesmo fato: “todas as religiões e crenças falam sobre Deus e por isso todas são boas, todas possuem algo correto a dizer”. Por isso, constatamos hoje a incrível tendência dos fiéis de não se sentirem mais obrigados a anular seu querer e pontos de vista por causa das normas das instituições; pelo contrário, são as igrejas que se submetem, cada dia mais, ao gosto do fiel que, por sua vez, deve ser visto mais como “cliente”. O “mercado religioso” é enorme e se adéqua a todos os gostos; o fiel consome artefatos religiosos como consome uma coisa qualquer. E da mesma forma que os objetos profanos lhe são oferecidos para o gozo, ou seja, de maneira que o gozo nunca seja atingido, os artefatos religiosos, bem como a própria postura e palavra do mediador da Igreja, seja ele padre ou pastor, é consumida como algo a dar prazer, quase nunca a dar a “fundamentação para a ação” ou “conforto”:

Se a versão religiosa da experiência máxima costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório (BAUMAN, 1998, p. 224).

Por outro lado, quando a modernidade pensou prover os homens de liberdade absoluta por meio da desautorização da autoridade eclesiástica, não contou com a possibilidade de poder desautorizar a liberdade dos indivíduos ao dar aos cientistas “especialistas” e aos analistas que possuem o poder quase mágico de tudo “numerar”, todo o poder de conduzir e afirmar o que seria o “real”. Agora é a hora destes “especialistas na identidade”. O ministro, aquele que na dialética da Consciência Infeliz hegeliana mediatiza o gozo, que assegura aos “pecadores” a forma de ascender ao fim último, aconselhando-os, não é mais a figura do padre, mas a figura do “restaurador de personalidade”, dos “guias de casamento”, “dos autores dos livros de auto-afirmação”. Por isso vemos uma curiosidade sem fim sobre as religiões orientais, que prescrevem o autoconhecimento, a sabedoria interior sempre presente no homem, mas perdida ou eclipsada pelo progresso humano. O número de “especialistas aconselhadores” cresce na mesma proporção em que a sociedade pós-moderna se fragmenta e cria especialidades, enquanto que o aconselhador que surgiu quando o tema da “totalidade” era ainda vivo e necessário, é cada vez mais relegado ao ostracismo se não consegue transformar o discurso único da forma de alcançar a salvação em discurso das múltiplas formas de alcançá-la.

Por outro lado, há um surgimento de novos movimentos religiosos (pseudo-religiões ou seitas), sendo que aqueles que mais crescem são os que ofertam serviços sobre “autoconhecimento”, “autoexpressão”, “auto-organização”, etc.; religiões que pregam um intenso *subjetivismo*. Enquanto somos induzidos a procurar por liberdade, existem aqueles que pensam encontrá-la na posse do prazer; mas existem aqueles para os quais o sentimento geral é de que não se pode sonhar em consegui-la no exterior. Para alguns dos adeptos destes novos movimentos religiosos, já que não podemos encontrar a felicidade uns com os outros, mas sim numa parte de nós há muito esquecida ou escondida. A paz deve vir do “interior”.

O que faz brilhar os olhos do homem atual é a experiência “[...] capaz de esmagar, de espantar o espírito ou gelar a espinha, mas sempre animadora [...]”; procura sempre “[...] ‘viver a fundo’ sensações nunca experimentadas antes e mais intensas do que qualquer antes provada, seja ela experimentada no “interior” ou por meio de objetos exteriores. Seja como for, cada nova sensação deve ser ‘maior’, mais irresistível do que a de antes, com a vertigem da experiência máxima, ‘total’ assomando sempre no horizonte” (BAUMAN, 1998, p. 224).

Se cada homem pós-moderno deve ser obrigado (em sua *totalliberdade*, mas *obrigado!*) a perceber sua identidade como algo a ser perpetuamente feito e refeito, não como algo pré-

estabelecido, e deve adaptar-se e readaptar-se às condições de vida que surgem e modificar-se num curto espaço de tempo; se deve estar apto a viver numa perpétua “auto-preparação” para receber a série de novas parafernálias que surgem a cada dia, as religiões devem oferecer não um discurso que aponte as feridas e faltas que devem ser suprimidas a fim de se preparar para a bem-aventurança futura, mas que o impulsione a concretizar seus desejos no aquém. Como dissemos, para algumas seitas religiosas contemporâneas, o Imutável da atualidade deve ser pensado como o provedor ilimitado de sensações e meio para alcançar outras novas sensações, sempre requisitado e querido. É, apesar de tudo, uma divindade não mais acessível que o da Idade Média e o da Modernidade, pois continua nos escapando; o fim último, a Salvação da Idade Média e o *progresso* da Modernidade, que empurra sempre para frente - o *infinitamente além* -, deu lugar à *novidade*, mas à novidade também inalcançável - o *infinitamente novo*. Não aceitam mais a *via crucis*diária a fim de alcançar a salvação apenas atestada por meio da fé; pelo contrário, a divindade que não propicia *prazer* - e prazer que deve ser desfrutado no aqui e agora -, resta obsoleta.

Mas também há aqueles que não suportam a incerteza e a falta de suporte. Estes procuram por *uma* autoridade e, por isso, a *verdadeira* autoridade que garanta a infalibilidade e a inerrância. São estes que procuram preencher o vazio e a solidão de sua existência, um alívio e apoio para viver, aumentando o número de fiéis do *fundamentalismo religioso*. Para Bauman, o fundamentalismo, o grande e firme apego aos fundamentos e a decisão de combater em nome deles, é a válvula de escape da consciência contemporânea, da “[...] agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória” (BAUMAN, 1998, p. 226). O Cristianismo da Idade Média revelou a cisão e fragmentação do espírito daquela época; o fundamentalismo revela os males de nossa época, sejam eles a exclusão social e junto com ela a pobreza, a insegurança ou o desnorteamento geral de grande parte da população. Por meio das crenças fundamentalistas, os “consumidores falhos” sabem o que fazer, enquanto condenam terrivelmente o que não devem fazer; nelas encontram

[...] finalmente, a autoridade indubitavelmente *suprema*, uma autoridade para acabar com todas as autoridades [...]. O fundamentalismo é um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado e pós-moderna - a liberdade contaminada pelo risco (BAUMAN, 1998, p. 228).

Se o indivíduo é guiado, conduzido, elimina de seus próprios ombros (ombros que a contemporaneidade tornou onipotentes e ao mesmo tempo absolutamente impotentes) o peso da responsabilidade de ter de escolher e arcar com as consequências de sua própria escolha. Por um lado, este tipo de religiosidade pressupõe o desejo de tirar a liberdade que se encontra com o desejo de concedê-la; por outro, pressupõe uma liberdade que é usada para fugir da liberdade (BAUMAN, 1998, p. 250). O fardo da liberdade é pesado, supõe muitos riscos; deve-se, portanto, anulá-los, mesmo que, com isso, se elimine a própria liberdade. Por isso as seitas fundamentalistas assumem um tom tão totalitário, que não aceita divergências nem diferenças. A busca por este tipo de religião surge da incapacidade do *indivíduo* humano de manter-se de pé e altivo, bem como da solidão e do abandono; por isso oferece o restabelecimento do grupo, o sentimento de acolhimento da família e nisto é bem sucedida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos retratar o modo como Hegel expôs o drama da consciência-de-si religiosa: o drama do ser finito-infinito, autônomo-heterônomo, vivo-morto, Uno-duplo, chegando à consciência de todas estas suas características de acordo com um “método” peculiar: afirmando seu próprio modo de ser e agir, este ser e agir cindido e ainda inconsciente para si próprio, como um ser e agir fora de si. O estado primeiro em que esta consciência-de-si se encontra não é o de saber destas suas características; e o ser que ela exterioriza de si também não aparece, primeiramente, como ser cindido. Sua absoluta necessidade da verdade, que deveria ter sido encarada como a verdade de si mesma, se mostrou como a absoluta necessidade da verdade de um Outro, como alienação, ou exteriorização de si mesma.

Vimos que o caminho desta consciência-de-si, que é primeiramente possuidora de um vago desejo de consciência plena, sentimento este que lhe surge como desejo de união ou fervor, tomou rumo a uma consciência plenamente satisfeita, mesmo que tenha continuado desunida com seu outro. O sentimento primeiro e ainda incompleto teve de evoluir, a ponto de expressar o ser e agir do homem consciente-de-si total; e esta evolução apenas se deu na medida em que a consciência-de-si total – a Consciência Infeliz - se encaminhou para a afirmação do ser e da existência de outra consciência-de-si total - outra Consciência Infeliz. E mostramos que esta relação de totalidade para com outra totalidade se baseou no sentimento, na fé, e se expressou por meio da linguagem representativa.

Mas apesar de seu outro divino ter se mostrado tão puro como a pura consciência, tão desejoso e ativo como a consciência desejosa e ativa, tão independente como a consciência independente, esta consciência-de-si religiosa foi, ao mesmo tempo, incapaz de reconhecer-se plenamente em seu produto; a consciência absolutamente inessencial não se identificou com a consciência absolutamente essencial. A relação, bem como a ação efetiva, da consciência cristã para com seu Deus permaneceu, portanto, relação e ação adequadas e inadequadas, quietas e inquietas, satisfatórias e insatisfatórias. O que a consciência permaneceu vendo foi a oposição entre singularidade e Universalidade; ou seja, a consciência-de-si permaneceu alienada e o fim supremo do homem não pôde ser alcançado de uma vez por todas, enquanto ele permaneceu alienado. Em sua renúncia de si, esta consciência aspirou a algo maior que ela; mas nesta tentativa de livrar-se de si, encontrou novamente seu si, e na tentativa de agarrar o idealizado, sempre o perdeu. Nós que a observávamos sabemos que este perpétuo

desencontro se dava porque a consciência da singularidade não conseguia alcançar o sentido da verdadeira singularidade, e conseqüentemente, do verdadeiro Universal.

Por outro lado, porém, procuramos demonstrar que estas características foram as que, por assim dizer, “apareceram num primeiro plano” para a consciência-de-si religiosa; estas são suas características negativas: ser incompleta, infeliz e dependente de um Outro. O religioso infeliz passou todo o tempo de seu movimento consciente se sentindo “miserável”; por isso, se punha sempre a movimentar-se para alcançar o gozo, sem descanso. A grandeza de sua interioridade não lhe proporcionava paz. Há, porém, “por de trás de suas costas” a sua realização positiva: as características “que apareceram num segundo plano”, características positivas: para Hegel alienar-se é, a despeito do sentido negativo de “atribuir a outro o que pertence à consciência”, sentido que ficou popularizado por seus discípulos que se puseram “à sua esquerda”, também buscar-se a si próprio, tomando posse do que *a priori* já é em-si e esteve sempre lá de maneira velada.

Mediante a exposição da positividade que surge da atividade da Consciência Infeliz, pudemos demonstrar como, para Hegel, a consciência cristã pôde, em sua mais profunda agonia, alcançar o mais absoluto prazer: vimos a consciência-de-si sentimental em sua absolutez necessitar da *crença* em Deus e do movimento rumo a este Deus para que se tornasse sentimento pleno desta sua mesma absolutez e que desse um passo importante para que se tornasse conceito racional de sua absolutez. Mesmo estando em sua absoluta alienação, a consciência-de-si religiosa está a meio caminho da verdade. Estar a meio caminho da verdade, significa estar a meio caminho da felicidade e liberdade; significa, portanto, ser acometido pela falsidade, infelicidade e heteronomia. É a Consciência Infeliz precisamente esta consciência que *em* sua alienação absoluta, em seu *agir de nada*, e *por meiode* sua alienação absoluta descobre a verdade: *o agir absoluto*, a verdade de si mesma.

Mas não houve salvação absoluta para a consciência-de-si religiosa; a identificação do indivíduo com o Universal permaneceu incompleta. Ao momento da Razão coube a elaboração e, ao mesmo tempo, a realização do fim da consciência-de-si. Quando neste momento da realização de sua verdade, a Consciência Infeliz foi suprassumida; foi preciso que a consciência religiosa fosse suprassumida pela consciência sem-religião. Apesar de tudo, Hegel se nos mostrou otimista; previa que a infelicidade da consciência não seria uma condição perpétua; não houve meio porém, de salvar a consciência religiosa, a despeito da infelicidade. Isso porque vimos que dilaceração e sofrimento da consciência-de-si e religião

constituem ambas o mesmo lado da moeda. Exclua uma delas e acabará inevitavelmente excluindo a outra.

Hegel via na atividade alienada e sofrida um sucedâneo para o Saber Absoluto. Ou melhor, sabemos que na *Fenomenologia*, o filósofo coloca a atividade Infeliz mais próxima do Conceito do que qualquer outra atividade, da mesma forma que põe a Religião Manifesta como o patamar mais próximo do Saber Absoluto. Conseqüentemente, não podemos afirmar que o filósofo havia pensado na infelicidade e felicidade coexistindo perpetuamente. Tal infelicidade possui um fim e podemos pensar aqui esta palavra “fim” em sua ambiguidade: a infelicidade se encaminhava para a felicidade – o que equivale a dizer que a felicidade era seu objetivo último; e ao atingir a felicidade, a infelicidade via seu fim, no sentido de “término”. E esta felicidade não se encontra em outro lugar, a não ser em si mesma: felicidade é reconciliação consigo próprio.

Ao mesmo tempo, um olhar atento sob a dialética do Estoicismo e do Ceticismo nos levou a concluir que esta consciência religiosa (bem como a filosofia!) possui relações profundas com a cisão e diferenciação da sociedade em dois pólos: o pólo do indivíduo e o pólo da Totalidade. A Consciência Infeliz surge como um dos sintomas mais pungentes que a consciência e a sociedade humana apresentam ao recurvarem-se sobre si no momento de angústia causada por aquela cisão. *A Consciência Infeliz é a consciência dilacerada e a consciência da dilaceração tentando desfazer-se de seu dilaceramento.* E pudemos concluir que, analisando as teorias de Freud e Bauman, os elementos que proporcionam tal reflexão sobre si (a saber, aquele sentimento de impotência perante os desafios que aparecem como impostos aos indivíduos, mas que em verdade surgem da própria forma destes mesmos indivíduos serem ou estarem no mundo que tanto em Hegel, como em Freud e Bauman, é decorrente da alienação dos indivíduos que, por sua vez, resulta seja da falta de liberdade e gozo individual seja, pelo contrário, do excesso de liberdade individual e do consumismo) e que aumentam vertiginosamente a importância da religião na vida das pessoas em nossa contemporaneidade, à semelhança daquelas características apontadas por Hegel, são as crescentes ocorrência tanto dos mais diversos males psíquicos (depressão, alcoolismo, anorexia/bulimia, doenças psicossomáticas, dentro outros) quanto de males ocasionados pelo próprio sistema social em que vivemos (como vimos, pobreza, insegurança, crise de valores, aumento da violência, crise ambiental, dentro outros). Esta diferenciação e dilaceração - assim como o anseio por libertação (independente de que sentido se dê à palavra liberdade), solidariedade, paz e harmonia -, continuam sendo umas das principais características e

reivindicações de nosso mundo atual, um dos problemas mais vivos e, por isso, mais angustiosos.

Portanto, nossos problemas atuais não podem ser tidos como tão diferentes dos problemas da época de Hegel, já que aparentam possuir o mesmo fundamento: nossos fins pessoais não coincidem plenamente com os fins sociais, pelo contrário, permanecem em oposição. Permanece atual o desafio do acesso à liberdade plena. Como bem apontou Bauman (1998, p. 254), os desafios de hoje tiveram, entretanto, sua base virada de ponta-cabeça: diferentemente do ponto de vista exposto por Hegel e Freud, não são os indivíduos singulares que devem negar-se em vista do Universal, mas este último que precisa legitimar-se em função do serviço prestado à liberdade individual. Desta forma, o valor da liberdade individual não dá mostras de que pode desvanecer tão cedo.

Freud e Bauman se detiveram na provável incapacidade da consciência humana de se livrar *definitivamente* do drama da infelicidade. É que depois da decadência do sistema hegeliano, surge um gosto indiscutível pela posição de finitude do homem, pela fragmentação de seu saber e da negação absoluta de um ideal absoluto e da possibilidade de atingi-lo. Afirma-se sempre atualmente: aquilo que para Hegel era a Idéia se desenvolvendo necessariamente na consciência humana, é e deve permanecer para nós contemporâneos, um eterno *mistério*.

Por um lado, a evolução da modernidade nos mostrou que o desejo por uma liberdade fundada na extirpação da pluralidade e do livre-arbítrio do indivíduo conduz a uma sociedade que se mantém por meio da ditadura da vontade de poucos; por outro, tudo indica que a evolução da pós-modernidade, até onde somos levados a imaginar o futuro do atual estado de coisas, que a manutenção de um estado radicalmente liberal conduz à ditadura das muitas e diferentes vontades. Se ser livre significa escolher à vontade, mas arcar com as responsabilidades das escolhas feitas, como agir de maneira responsável se em nossa contemporaneidade grassa, ao mesmo tempo, a falta de solidariedade? Como construir uma sociedade baseada numa pressuposição ética verdadeira, tal como proposta por Hegel, em que a liberdade plena de um indivíduo permanece dependente da liberdade plena de todos os indivíduos (ou seja, uma liberdade individual plena ao mesmo tempo não plenamente livre) e que não leve à usurpação de direitos de muitos e favor de uma minoria, continua um ideal a ser perseguido.

Isso significa, porém, que não podemos efetivar uma liberdade plena. Como aponta Bauman, estar em permanente estado de liberdade significa carregar um fardo enorme; não há liberdade sem riscos, sem ansiedade. Voltamos nossos olhares para a filosofia hegeliana: não podemos

encarar o estado de ser possuidor de uma felicidade plena, eliminando dela o negativo. Contudo, o mundo atual é o da imposição da liberdade, e também o da imposição de que não se olhe para as conseqüências da livre escolha. O problema é que são justamente estas conseqüências *não percebidas, mas certamente existentes* que talvez se constituam na fonte da infelicidade atual.

Certo é que, seja recorrendo às explicações científicas, filosóficas ou mesmo recorrendo novamente às explicações mítico-religiosas, não conseguimos cessar as buscas por uma solução para estes problemas tão aflitivos; não nos parece nenhum pouco aceitável um discurso sobre a incapacidade absoluta do homem. Para muitos estudiosos é preciso, no entanto, circunscrever nossas esperanças ao âmbito de uma solidariedade baseada na razão, no diálogo, ao invés de baseadas em perspectivas religiosas. E que não esperemos que um dia esta base nos ofereça satisfação absoluta, mas devendo se apresentar como um projeto a estar sempre a caminho de ser concretizado.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE HEGEL

HEGEL, G.W.F. **El concepto de Religión**. Trad. Arsenio Guinzo. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**. Vol. I. A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**. Vol. III. Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fé e saber**. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 4. ed. 2007.

_____. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Historia de Jesús**. Trad. Santiago González Noriega. 2. ed. Madri: Taurus Ediciones S.A., 1981.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.

_____. **La Phénoménologie de L'Esprit**. Tome I. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier - Montaigne, 1968.

_____. **O espírito do Cristianismo e o seu destino**. Trad. Adilson Felício Feiler. Revista Opinião Filosófica, ano 12, n. 2, v. 1, jul/dez. 2012.

_____. **O espírito do Cristianismo e o seu destino** (continuação). Trad. Adilson Felício Feiler. Revista Opinião Filosófica, ano 12, n. 1, v. 3, jul/dez. 2012.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Propedêutica Filosófica**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.

OBRAS DE OUTROS FILÓSOFOS E AUTORES

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

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida.** Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Modernidade e ambivalência.** Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade.** Trad. Mauro Gama, Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

D'HONDT, J. **Hegel.** Lisboa: Edições 70, 1965.

FEUERBACH, L. **A essência do Cristianismo.** Trad. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1988.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão.** Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **O mal-estar na civilização.** Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARAUDY, R. **Dieu est mort.** Étudesur Hegel. Paris: PressesUniversitaires de France, 1962.

HARTMANN, N. **A Filosofia do Idealismo Alemão.** Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação CalousteGulbenkian, 2. ed. 1983.

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel.** O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPPOLITE, J. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. **Introdução à Filosofia da História de Hegel.** Trad. Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1971.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. **De Kojève à Hegel.** 150 ans de penséehéégélienne em France. Paris: Albin Michel, 1996.

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LABARRIÈRE, P.-J. **La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**: introduction a une lecture. Paris : Aubier-Montaigne, 1979.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Hegel e o advento da teoria social. Trad. Marília Barroso. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MATTEO, V. **A consciência infeliz e seus destinos**. Revista eletrônica estudos hegelianos, ano 2, n. 3, dez. 2005.

MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1985.

NOVELLI, P.G.A. **A dor e o sofrimento em Hegel**: os não-verbetes da Enciclopédia. Revista Ágora Filosófica, ano 12, n. 1, jan/ jun. 2012.

RICOEUR, P. **O estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião**. In: RICOEUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SCHAEFFLER, R. **Filosofia da Religião**. Lisboa: Edições 70, 2002.

SILVA, M. M. **Freud e a atualidade de *O mal-estar na cultura***. Revista Analytica, v. 1, n. 1, p. 45-72, jul/dez. 2012.

SOUZA, B.M.; MARTINO, L.M.S. (org). **Sociologia da religião e mudança social**: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

TAYLOR, C. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WAHL, J. **La malheur de la consciencedans la philosophie de Hegel**. 12e ed. Paris: PUF, 1951.

