



## A CONSCIÊNCIA INFELIZ HEGELIANA EM JEAN WAHL E GILLES DELEUZE

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.202.04>

Gabriel Prado Rodrigues

Doutorando em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro UERJ. Agência financiadora do estudo: CAPES.

[gabrielpadow@gmail.com](mailto:gabrielpadow@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0009-3912-141X>

### RESUMO:

O objetivo do presente texto é explanar e correlacionar duas interpretações do conceito de consciência infeliz [conscience malheureuse], desenvolvido por Hegel na *Phänomenologie des Geistes*: a de Jean Wahl, introduzida em *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de 1929; e a de Gilles Deleuze, apresentada em *Nietzsche et la philosophie*, de 1962. Antes de tudo, expomos a interpretação de Wahl, que, marcada pela defesa da centralidade da noção de consciência infeliz no interior da obra hegeliana, foi determinante para a recepção de Hegel na filosofia francesa do século XX, antes das célebres palestras de Kojève. A seguir, descrevemos de que maneira Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie*, articula uma leitura crítica do hegelianismo, em que também subscreve à centralidade da consciência infeliz, mas associando-a, à sua maneira, ao conceito nietzschiano de má consciência, a ser também tipificado. Por fim, relacionamos as duas leituras apresentadas, o que deve elucidar a maneira pela qual Deleuze retoma as concepções de Wahl no contexto de sua própria crítica a Hegel como, segundo a caracterização deleuziana, filósofo da representação e do ressentimento.

### PALAVRAS-CHAVE:

Deleuze. Jean Wahl. Consciência infeliz. Nietzsche e a filosofia. Hegel e Deleuze.

HEGELIAN UNHAPPY CONSCIOUSNESS IN JEAN WAHL AND GILLES DELEUZE

### ABSTRACT:

The aim of this text is to explain and correlate two interpretations of the concept of unhappy consciousness [conscience malheureuse], developed by Hegel in the *Phänomenologie des Geistes*: that of Jean Wahl, introduced in *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929; and that of Gilles Deleuze, presented in *Nietzsche et la philosophie*, 1962. First, we present Wahl's interpretation, which, marked by its defense of the centrality of the notion of unhappy consciousness within the Hegelian work, was decisive for the reception of Hegel in 20th century French philosophy, before the famous Kojève lectures. Next, we describe how Deleuze, in *Nietzsche et la philosophie*, articulates a critical reading of Hegelianism, in which he also subscribes to the centrality of the unhappy conscience, but associates it, in his own way, with the Nietzschean concept of bad conscience, which is also to be typified. Finally, we relate the two readings presented, which should elucidate the way in which Deleuze takes up Wahl's conceptions in the context of his own critique of Hegel as, according to Deleuze, a philosopher of representation and resentment.

## KEYWORDS:

Deleuze. Jean Wahl. Unhappy Consciousness. Nietzsche and Philosophy. Hegel and Deleuze.

## 1 Introdução

Este O presente texto é fruto parcial do esforço de análise da influência da recepção francesa de Hegel sobre a filosofia de Gilles Deleuze. Nesse contexto, Jean Wahl é a figura principal a ser analisada por três razões. Em primeiro lugar, porque Wahl foi um dos mais relevantes intérpretes franceses do hegelianismo, tendo publicado, em 1929, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (WAHL, 1951). Para Bruce Baugh, é Jean Wahl, e não Alexandre Kojève, a figura decisiva para a introdução do hegelianismo no pensamento francês do século XX:

A maioria das descrições da recepção de Hegel na França foca no entendimento francês da dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e na importância dessa leitura de Hegel para uma teoria da história. O herói dessa história – e de tais proporções que fariam até Carlyle corar – é Alexandre Kojève, cujas palestras na École Pratiques de Haut Études de 1933 a 1939 alcançaram um status mítico. A afirmação grandiosa de que Kojève efetivamente iniciou uma geração inteira (Sartre, Merleau-Ponty, Levi-Strauss, Lacan, Bataille) nos mistérios hegelianos, no entanto, não pode ser mantida. Por mais convincente que, sem dúvida, fosse Kojève, a entrada de Hegel na cena intelectual francesa precedeu em uma década suas célebres palestras. Acima de tudo, o livro de Jean Wahl de 1929, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, influenciou todos os pensadores franceses deste século preocupados com divisões irreparáveis e diferenças intransponíveis (BAUGH, 2003, p. 2).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O tema da relação entre a obra de Wahl e os filósofos franceses do pós-guerra é inicialmente proposto, por Baugh, no artigo *Hegel in Modern French Philosophy: The Unhappy Consciousness* (1993), cujo conteúdo é retomado e exposto, de maneira mais elaborada, no livro *French Hegel: From Surrealism To Postmodernism*, de 2003. Além de sublinhar a importância da interpretação de Hegel de Wahl, escreve Bruce Baugh que o autor antecipa tópicos mais diretamente tratados pelos filósofos que o sucederam. Por exemplo, a “preocupação pela diferença ancorada em um empirismo metaempírico ou transcendental (Deleuze); a posição de um Outro absolutamente transcendente como fundamento da subjetividade (Levinas); e os temas da

Como denota Baugh, a leitura de Wahl, junto à de Koyré e ao historicismo de Kojève, logrou estabelecer, no pano de fundo da recepção de Hegel, uma *virada antropológica* centrada na *Phänomenologie*, em contraste com a ênfase na *Enzyklopädie* que marcava a tendência sobretudo *epistemológica* da geração anterior do hegelianismo francês (BAUGH, 2003, p. 19). Na leitura de Wahl, o momento fundamental da obra hegeliana não é a dialética do senhor e do escravo, como para Kojève, mas o momento que, na *Phänomenologie des Geistes*, é subsequente ao da “luta de morte” do senhor e do escravo: a consciência infeliz [*Unglückliches Bewusstsein*]. Analisaremos esse conceito adiante, mas notemos, por ora, que ele designa uma cisão ou um “desequilíbrio fundamental” da consciência, que, como escreve Wahl, diz-se “não somente da humanidade, mas também do universo que, na humanidade, no filósofo, toma consciência de si mesmo” (WAHL, 1951, p. VI). A centralização da consciência infeliz inaugura, portanto, uma concepção “antropológica” na recepção de Hegel, mas designa também uma visão “pantragicista” (BAUGH, 2003, p. 19) do autor: a consciência infeliz é uma cisão tanto no homem quanto no próprio real.

A segunda razão pela qual optamos pela análise do texto de Jean Wahl é a proximidade que Deleuze reconhece entre a filosofia do autor e a sua própria. Por exemplo, escreve Deleuze, em nota de *Différence et répétition*, que Wahl antecede sua própria discussão sobre o conceito de diferença, assim como sua crítica a Hegel, ao levar a cabo uma “profunda meditação sobre a diferença; sobre as possibilidades do empirismo exprimir-lhe a natureza poética, livre e selvagem; sobre a irredutibilidade da diferença ao simples negativo; sobre as relações não-hegelianas entre a afirmação e a negação” (DELEUZE, 2006, p. 95).<sup>2</sup> Em carta de 1972, Deleuze atribui também a Wahl o mérito de introduzir Whitehead e Kierkegaard na França e comandar “a reação contra a dialética, quando Hegel comandava na universidade. [...] Em tudo o que foi importante antes e depois da guerra, encontra-se o signo de Jean Wahl” (DELEUZE, In: DOSSE, 2010, p. 110). Não temos espaço para tratar diretamente da filosofia autoral de Wahl, dado que nos focamos especificamente em seu comentário sobre Hegel, assim como em sua relação com o de Deleuze.<sup>3</sup> O

---

*déchirement*, dispersão, e disseminação, fundados na distância como *ek-stasis* espaçotemporal (Derrida)” (BAUGH, 2003, pp. 33-34). Todas as traduções de trechos em língua estrangeira são de minha autoria, exceto quando indicado.

<sup>2</sup> Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Há outras remissões de Deleuze a Wahl que comprovam sua autodeclarada proximidade com o autor. Por exemplo, diz Deleuze, em *Dialogues*, com Claire Parnet, que “fora Sartre que, no entanto, ficou preso na armadilha do verbo ser, o filósofo mais importante da França foi Jean Wahl. Ele nos fez encontrar não apenas o pensamento inglês e americano; soube nos fazer pensar em francês coisas bem novas, como também levou mais longe por sua conta essa arte do E, essa gagueira da linguagem em si mesma, esse uso minoritário da língua” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 48. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado)

Também em *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze cita o estudo de Wahl sobre Hegel como “comentário essencial” sobre a morte de Deus (2018, p. 200. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho).

<sup>3</sup> Para uma apresentação do chamado “empirismo” e “pluralismo” de Jean Wahl, assim como algumas de suas críticas a Hegel, cf. as duas obras do autor: *Traité de Métaphysique*. Paris: Payot, 1968 e *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie*

reconhecimento dessa proximidade, no entanto, é suficiente para justificar parcialmente a busca de associações entre os dois autores.

Finalmente, em terceiro lugar, por um lado, às semelhanças entre as filosofias de Wahl e de Deleuze correspondem semelhanças na forma como interpretam o sistema hegeliano; de outro lado, no entanto, cada um retira uma conclusão distinta de sua leitura respectiva. Quanto às semelhanças, tanto Deleuze quanto Jean Wahl compreendem a consciência infeliz como central para Hegel e concebem, nessa centralidade, uma motivação moral ou religiosa. Quanto às distinções, enquanto a atitude de Wahl é sobretudo descritiva ao identificar a consciência infeliz como um problema insolúvel que atravessa todo o sistema de Hegel, que, por sua vez, tenta suprimir uma tal infelicidade pela racionalidade, Deleuze parte do mesmo panorama para produzir um diagnóstico. Nele, a consciência infeliz, em sua imanência ao hegelianismo, é uma expressão do ressentimento ou da má consciência, identificados por Nietzsche em Hegel, que escondem a diferença, como realidade genética mais fundamental. Como escreve Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie*, “Hegel interpreta a existência do ponto de vista da consciência infeliz” (DELEUZE, 2018, p. 31), o que, segundo Deleuze, é inseparável de um processo pelo qual o “homem e Deus se reconciliam e também que a religião e a filosofia se reconciliam” (DELEUZE, 2018, p. 202).

## 2 Jean Wahl e o significado da consciência infeliz em Hegel

Em Hegel, a consciência infeliz é a “duplicação da auto-consciência em si mesma [...] – e a consciência infeliz é a consciência de si mesma como Ser duplicado, apenas contraditório” (HEGEL, 1907, p. 139). No interior da *Phänomenologie*, o momento da consciência infeliz se segue à dialética do senhor e do escravo e se corporifica em duas figuras conceituais<sup>4</sup>, correspondentes aos primeiros dos três momentos da *Aufhebung*. O Estoicismo define a experiência abstrata da contradição como movimento da consciência; como liberdade do puro pensamento, que, sendo puro, nega a exterioridade e o sensível.<sup>5</sup> O Ceticismo é a realização concreta dessa liberdade, em que o Eu efetivamente toma consciência da natureza contraditória

---

*contemporaine*. Paris: Vrin, 1932. Para uma leitura de como a filosofia de Jean Wahl pode ser chamada de “empirista”, e como se relaciona com a filosofia de Deleuze, assim como com as de outros autores contemporâneos associados ao empirismo, como William James, cf. a dissertação de mestrado de B.C.T. dos Santos, *Metafísica e exterioridade: Jean Wahl e o gosto empirista de Deleuze*, de 2017.

<sup>4</sup> “Vimos antes como a independência estoica do pensamento puro passa através do ceticismo e encontra sua verdade na consciência infeliz” (HEGEL, 1907, p. 315).

<sup>5</sup> Cf. *Phänomenologie des Geistes*, sobre a liberdade experimentada pela consciência no Estoicismo: “liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento como sua verdade, uma verdade sem a plenitude da vida [*Erfüllung des Lebens*], e que é apenas o conceito [*Begriff*] de liberdade e não a própria liberdade viva; pois é apenas o pensamento em geral a essência, a forma como tal, que se afastou da independência das coisas e retornou para si mesma” (p. 134). Como completa Hegel, na página seguinte, o Estoicismo, é, portanto, a *unvollendete Negation des Andersseins*, “a negação incompleta da alteridade”.

de sua essência, que se identifica ao se contradizer e que acaba, nesse sentido, a se conceber a si mesmo e o mundo, de imediato, como o *nada*. Nesse momento, como escreve Hegel, para a consciência, sua “realidade é imediatamente um nada, seu fazer real se torna então um fazer de nada, seu prazer um sentimento de sua infelicidade. Trabalho e prazer então perdem todo conteúdo e significado universais [...]” (HEGEL, 1907, p. 148).<sup>6</sup> A consciência passa a ser então marcada por um sentimento de contradição interna e de “infelicidade” (HEGEL, 1907, pp. 150-151). Justamente esse sentimento será tomado por Wahl a título de norteador principal de sua leitura, como “o signo de um desequilíbrio profundo, apesar de tudo momentâneo, não somente da filosofia, não somente da humanidade, mas também do universo que na humanidade, no filósofo, toma consciência de si mesmo” (WAHL, 1951, p. VI).

É verdade que o estoicismo e o ceticismo compõem certo percurso da *Phänomenologie*, após o qual o Eu ganha consciência de sua liberdade como negatividade, o que culmina, finalmente, na reconciliação da consciência consigo mesma, emergência da ideia da Razão.<sup>7</sup> Nesse momento, a consciência, preocupada antes com sua “independência [Estoicismo] e liberdade [Ceticismo], com se manter para si mesma às custas do mundo, ou de sua própria atualidade, ambos os quais aparecem para ela como o negativo de sua essência” (HEGEL, 1907, pp. 155-156), passa a reconhecê-los como parte de si mesma. Em Wahl, é esse último momento, de reconciliação da consciência, que é posto em questão. Com efeito, a coerência de uma tal síntese, ao nível lógico-conceitual em que é exposta por Hegel, não é questionada por Wahl. No entanto, para o autor, por mais que o sistema hegeliano funcione, de fato, dentro de seus propósitos, como a síntese racional das contradições da consciência infeliz, transmutada em “consciência feliz” (WAHL, 1951, p. 166), indicativa da unificação do inteligível e do sensível, do particular e do universal, a obra hegeliana, como um todo, permanece movida pelas mesmas tensões que tipificam o momento infeliz da consciência.

<sup>6</sup> Sobre a tradução, Hegel formula a última parte do trecho como “*Hiermit verlieren Tun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung*”, o que deixa ambíguo se *allgemeinen* (universal ou geral), no acusativo, em alemão, refere-se somente a *Inhalt* (conteúdo) ou também a *Bedeutung* (significado). Pelo contexto, concluí que a frase seria mais intuitiva se o adjetivo se referisse aos dois substantivos e traduzi dessa maneira. De qualquer modo, isso não altera em nada o sentido principal da frase, cujo propósito principal é demonstrar a perda da consistência “do trabalho e do prazer” (*Tun und Genuß*) em virtude da redução da consciência, por si mesma, ao nada ou ao vazio, *Nichts, Nichtige*.

<sup>7</sup> Para o momento da reconciliação que origina a Razão, cf. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 150-155. A discussão hegeliana sobre o ceticismo gira em torno da relação da consciência com a individualidade mutável e a universalidade “Imutável” [*Unwandelbar*]. Como resume Hegel, a partir da página 140, primeiro, a consciência se identifica ao não essencial mutável, concreto, e se opõe ao Imutável, essencial, “Ser estranho que condena a particularidade” (pp. 140-141); segundo, a consciência reconhece que o próprio Imutável contém a forma da individualidade e passa a “ser a forma do Imutável em que o modo da existência inteiro passa” (p. 140); terceiro, a consciência “se encontra a si mesma como esse indivíduo particular no universal” (p. 140). No ceticismo, a consciência por fim se identifica ao universal, o que origina a ideia da Razão, mas, inicialmente, essa identificação acaba por somente falsear o mundo concreto das “posses e prazeres” (p. 150) da consciência. O universal aparece somente “em si” e seu “sentido positivo permanece um *além*” (p. 151). Não temos espaço para tratar desse tópico de forma mais aprofundada. No entanto, os momentos conceituais elencados acima ajudam a compreender que o momento marcado, segundo Hegel, pela “infelicidade” da consciência, interpõe-se entre essa reconciliação da consciência individual com o Imutável ou universal, de que emerge a ideia, ainda *em si*, da Razão; e o *para-si* da consciência, que só poderá ser alcançado posteriormente.

Nessa leitura, a consciência infeliz não deve ser reduzida a ponto isolado da progressão das posições da consciência da *Phänomenologie*, sendo, em vez disso, compreendida de maneira muito mais ampla. Como escreve Wahl, o tema da infelicidade da consciência circunscreve o “problema do acordo do discordante, para retomar os termos de Heráclito, da transformação da infelicidade [*malheur*] em felicidade [*bonheur*],” que “é aquele que é a fonte da *Filosofia da História*, da *Filosofia da Religião*, da *Estética*, da *Lógica*” (WAHL, 1951, p. VII). Esse aspecto delimita o ponto fulcral da interpretação de Wahl: o da universalização da consciência infeliz. O conceito não aparece mais, portanto, como simples movimento entre o estoicismo e o ceticismo: “não podemos exagerar a generalidade dessa ideia; tudo que não é o universal concreto, tal como o cristianismo primitivo, depois o luteranismo, [...], é a infelicidade da consciência” (WAHL, 1951, p. 114). Como observa ainda Bruce Baugh, Wahl defende que o “sofrimento [da consciência infeliz] é a força motora por trás de toda progressão dialética do Espírito, mesmo em seus aspectos mais universais [...]” (BAUGH, 2003, p. 5).

Podemos agora especificar o que nos parece ser um dos aspectos mais interessantes do estudo de Wahl. Como dizíamos acima, o autor insiste que a consciência infeliz não é resolvida, como pretendia Hegel, conservando-se como verdadeiro motor da dialética. Ainda assim, não há, nas páginas de *Le malheur*, busca de contradições internas ao sistema hegeliano nem, tampouco, elaboração de discordâncias diretas do que diz o autor. Em vez disso, o esforço de Wahl consiste, sobretudo, em demonstrar que o tema da consciência infeliz subsiste em um registro para além da dimensão racional na qual opera Hegel. Por exemplo, evocando certo sentido histórico de sua tese, escreve Wahl que a:

*Fenomenologia* será o estudo dos diferentes aspectos que toma a consciência; e como em cada um desses aspectos há um conflito, podemos dizer que em cada um deles encontramos essa consciência infeliz que se manifesta, sem dúvida mais claramente nessa ou naquela época, mas que se renova em uma forma ou em outra em todas as épocas da vida da humanidade (WAHL, 1951, p.94).

Partindo desse elemento histórico, Wahl tomará então a consciência, de um ponto de vista mais específico, da maneira como se manifesta em um indivíduo em particular: o próprio Hegel. Em uma descrição que beira, por vezes, um experimento psicanalítico<sup>8</sup>, Wahl buscará então demonstrar como o texto

---

<sup>8</sup> Sobre este assunto, pode-se conferir, por exemplo, o primeiro parágrafo do estudo de Wahl, em que o autor declara que “a filosofia de Hegel não pode ser reduzida a algumas fórmulas lógicas. Ou melhor, essas fórmulas abrangem algo que não é de origem puramente lógica. A dialética, antes de ser um método, é uma experiência pela qual Hegel passa de uma ideia a outra. A negatividade é o próprio movimento de um espírito que sempre vai além do que é. E é em parte a reflexão sobre o pensamento cristão, sobre a ideia de um Deus feito homem, que levou Hegel à concepção do universal concreto. Atrás do filósofo, descobrimos o teólogo e, atrás do racionalista, o romântico.” (WAHL, 1951, p. V) Nos parágrafos seguintes, Wahl escreve ainda que “na origem dessa doutrina que se apresenta como um encadeamento de conceitos, há um tipo de intuição mística e de calor afetivo. [...] Em vez de problemas intelectuais, Hegel parte de problemas de problemas morais e religiosos”. Como enfatiza Alexandre Koyré, na leitura de Wahl, o que preocupa Hegel, “antes de tudo, é o problema moral, é o problema religioso” (KOYRÉ, 1930, p. 137).



hegeliano tenta, ao final de seu percurso na *Phänomenologie*, suprimir contradições internas que o próprio Hegel teria encontrado desde o princípio de sua formação filosófica. Sob este prisma, Wahl concebe a síntese final hegeliana como a busca do filósofo pela paz que encontrava em seus escritos teológicos da juventude.<sup>9</sup> Nesses textos, escreve Wahl, Hegel, “depois de passar por uma primeira fase dominada pela influência da *Aufklärung*”, mostra-se um “adversário resoluto do conceito [*Begriff*]” (WAHL, 1951, p.148), opondo aos “pietistas como aos racionalistas o entusiasmo do artista, do homem religioso, do filósofo romântico” (WAHL, 1951, p. 150).<sup>10</sup> Se os escritos do jovem Hegel são essenciais para Wahl, é porque, neles, indica o autor, a religião e a natureza não podem ser reduzidos “à unidade de quaisquer conceitos gerais” (WAHL, 1951, p. 151). Isso porque, em *Le malheur*, a religião é o *locus* da revelação do *déchirement* da consciência infeliz, que precede a “frieza desumana” (KOYRÉ, 1930, p. 142) do Hegel maduro. A consciência infeliz é teoricamente “racionalizada” por Hegel, para Wahl, precisamente por ser “essencial à alma de Hegel, que se encontra sem cessar em presença de antinomias e de antíteses [...]” (WAHL, 1951, p. VI) e tenta, nesse sentido, “alcançar uma espécie de racionalização do romantismo e do cristianismo ao mesmo tempo que uma cristianização ou romantização do racional” (WAHL, 1951, p. 131).

Isso posto, Wahl vai identificar a necessidade de Hegel em demonstrar, “por assim dizer, um movimento de desencarnação do singular” (WAHL, 1951, p. 114) como oriunda da aspiração religiosa do autor. Nessa leitura, a divisão interna da consciência já está presente, para Hegel, na ideia de um “ato, ao mesmo tempo pecado cósmico original e sacrifício divino, julgamento pelo qual Deus se divide de si mesmo, criação dos filhos e, ao mesmo tempo, criação do mundo” (WAHL, 1951, p. 99). Separação originária que, em um “degrau inferior”, prolonga-se no movimento pelo qual “a natureza é violentamente separada do homem” (WAHL, 1951, p. 99). A síntese dialética não é, então, segundo Wahl, distinta da relação entre o pecado original e a necessidade do perdão divino<sup>11</sup>: o pecado é “em certo sentido o grau

<sup>9</sup> Diferentemente do que ocorre em sua obra tardia, observa Wahl que o Hegel de sua “primeira juventude”, que escreve, por exemplo, *Volksreligion und Christentum* (1793-1794) e *Der Positivität der christlichen Religion* (1795-1796), era um “inimigo da religião” (WAHL, 1951, p. 21), uma vez que criticava o cristianismo “por não ter nada nele que responda à exaltação do espírito, à violenta alegria espontânea. [...] sensação não corrompida, do coração puro” e por não ter feito nada “contra a escravidão, contra a guerra, contra o despotismo” (WAHL, 1951, p. 21). O “ódio” pela religião é, no entanto, segundo Wahl, logo abandonado pelo jovem Hegel e substituído pelo sentimento oposto. Como enfatiza Koyré, em Hegel, sob a ótica de Wahl, o “Universal concreto é, antes de tudo, o Cristo, o Homem-Deus, mediador verdadeiro, conciliação e síntese” (KOYRÉ, 1930, p. 138).

<sup>10</sup> Interessante observar como Wahl afasta Hegel de Kant e do racionalismo e o aproxima do romantismo de “Hölderlin e Schleiermacher” (WAHL, 1951, p. 50), ainda que a posição hegeliana tenha também seus momentos de recusa dos românticos. Igualmente interessante é a afirmação de Wahl, na p. 148 de seu livro, de que Hegel emprega o termo *Begriff*, pela primeira vez, “em sentido pejorativo, pode-se dizer”.

<sup>11</sup> Como escreve Wahl, além disso, a divisão de Deus é encontrada “ao início da *Fenomenologia*. Mas mais ainda é a vida, é o espírito, é a essência do homem que nos mostra o que é a essência de Deus; pois em que ela consiste, senão na separação de si, em um ir além, para retornar a si?” (WAHL, 1951, p. 104).

mais baixo desse processo de separação e de reunião dos contrários de que Deus é o grau mais alto” (WAHL, 1951, p. 104).

A consequência direta é que o sofrimento experimentado pela consciência infeliz deve ser concebido nos mesmos termos do sofrimento do indivíduo finito separado de Deus. Isso implica que, tanto quanto a negação, em Hegel, é necessária à positividade da afirmação, o sofrimento da consciência precisa ser compreendido como um caminho necessário à felicidade. “O pecado, o ato de comer da árvore do conhecimento, ao mesmo tempo que é separação, é a fonte da redenção” (WAHL, 1951, p. 104). Com efeito, as visões de Hegel sobre a divisão entre Deus e os entes finitos expressam o sentido da consciência infeliz, assim como justificam o interesse do autor no conceito, mas, segundo Wahl, não é no cristianismo tradicional que Hegel encontrará a consciência em paz que busca. O “cristão é uma alma dividida; o judaísmo é uma religião de desespero; o cristianismo é uma religião da esperança; mas o segundo, tanto quanto o primeiro, repousa sobre a esfera da separação” (WAHL, 1951, p. 48). Hegel, conforme Wahl, encontrará a síntese, portanto, na “reconciliação serena tal como é concebida pelo paganismo” (WAHL, 1951, p. 49), ou, ainda, “no misticismo dionisíaco de Hölderlin e no misticismo cristão de um Sinclair” (WAHL, 1951, p. 48).<sup>12</sup>

A influência de Hölderlin, tomada por Wahl, sobretudo ao final de seu estudo, como fundamental para Hegel, retoma o tópico cristão da necessidade da divisão e do sofrimento sob outra ótica. Nela, na filosofia, na vida e na religião “o sofrimento é necessário ao conhecimento de si” (WAHL, 1951, p. 101), de tal maneira que “morremos para viver” (HÖLDERLIN, *in*: WAHL, 1951, p. 115) ou, ainda, “nos separamos para sermos unidos mais intimamente, divinamente pacificados com tudo, com nós mesmos” (WAHL, 1951, p. 115). Estas são as condições do amor religioso ou divino como “totalização, totalidade [...], plenitude da vida” (WAHL, 1951, p. 177).

A conclusão é que o estudo de Wahl possui dois movimentos distintos, mas intimamente correlacionados. Em primeiro lugar, Wahl afirma que a consciência infeliz é imanente a toda a obra hegeliana, mas não chega a interrogar logicamente os fundamentos do que Hegel concebe como uma síntese racional, que viria, justamente, dissolver a infelicidade da consciência. Isso porque a imanência da consciência infeliz, concebida por Wahl, deve ser identificada não no fundamento lógico do Sistema, mas

---

<sup>12</sup> Como declara também Wahl sobre o assunto, tanto em Hegel quanto em Hölderlin a religião corresponde à “elevação do homem à vida infinita, ao espírito” (WAHL, 1951, p. 162). Wahl atribui a ideia de uma “separação da Natureza que é em si mesma um Deus infinitamente separado” (p. 101) também às poesias de Lessin, Goethe e Schiller (p. 102), cuja estética, diz Wahl, baseia-se na ideia de separação. Alexandre Koyré, em sua resenha a *Le malheur*, apesar de classificar o livro como um dos mais belos já dedicados ao estudo do hegelianismo (KOYRÉ, 1930, p. 136), considera “inútil perder tempo e trabalho para descobrir, por baixo da armadura – factícia – dos conceitos, este romantismo e esta teologia que podemos encontrar em outro lugar em estado puro” (KOYRÉ, 1942, p. 142).



em um movimento, digamos, sub-reptício do texto de Hegel, pelo qual, para Wahl, é possível reconhecer que o problema da consciência infeliz insiste mesmo quando o texto hegeliano pretende tê-lo eliminado. Em segundo lugar, Wahl tenta demonstrar essa insistência da consciência infeliz ao elucidar que os momentos posteriores ao conceito não deixam de conservar o mesmo sentido de sofrimento, encontrado, pela primeira vez, na análise do Hegel escreve, na juventude, sobre a religião. Nesse sentido, Wahl relaciona a busca hegeliana pela síntese racional ao movimento idealizado por Hegel pelo qual a felicidade não pode ser encontrada sem, antes, passar pelo sentimento primordial de angústia que marca a experiência religiosa.

### 3 Deleuze e o diagnóstico nietzschiano da consciência infeliz

Podemos dizer, nesse ponto, que Deleuze retoma dois elementos centrais da análise de Wahl sobre Hegel: o da universalização da consciência infeliz e o da necessidade do sofrimento. O primeiro elemento é expresso já na afirmação de Deleuze, de *Nietzsche et la philosophie*, segundo a qual “Hegel interpreta a existência do ponto de vista da consciência infeliz” (DELEUZE, 2018, p. 31). Devemos contextualizar um pouco essa crítica, em relação à crítica mais geral do próprio Deleuze a Hegel, antes de relacioná-la à leitura de Wahl.

Em *Différence et répétition*, Deleuze opõe sua defesa da diferença, enquanto “*elemento genético mais profundo*” do real, uma potência ou uma vontade “que engendra a afirmação” (DELEUZE, 2006, p. 93), à identidade, que “define o mundo da representação” (DELEUZE, 2006, p. 15). Para Deleuze, a diferença, compreendida da maneira correta, é força de movimento e de constituição do pensamento e do real, que gera, como elementos secundários, as identidades que compõem o mundo. Se a regra da relação diferencial é o movimento criativo e caótico, a regra da identidade, como instância abstrata, fechada, que se distingue de outras identidades por caracteres bem definidos, é a operação da representação, pela qual uma identidade remete a outra. Nessa acepção, a diferença possui também um uso representacional, em que indica variações ou oposições entre identidades, caso em que “a diferença permanece subordinada à identidade, reduzida ao negativo, encarcerada na similitude e na analogia” (DELEUZE, 2006, p. 85). Um dos principais esforços de Deleuze, em *Différence et répétition*, é demonstrar como a diferença deve ser compreendida em sua dimensão genética, para além de seu uso representacional, que a subordina à identidade e que, além disso, marca a maior parte de seu tratamento, na tradição filosófica. Nesse contexto, Deleuze caracteriza a filosofia hegeliana como forma de uma “representação orgíaca” (DELEUZE, 2006, p. 75), em que, por mais que Hegel se proponha a realizar uma crítica da representação, o que implicaria sair de seu regime de identidade, acaba por prolongá-la ao infinito. Como escreve Deleuze,

Quando a representação encontra em si o infinito, ela aparece como uma representação orgíaca [...]: ela descobre em si o tumulto, a inquietude e a paixão sob a calma aparente ou sob os limites do organizado. Ela reencontra o monstro [...]. É preciso [...] que o conceito incorpore todos os momentos: o conceito é agora o Todo, seja porque estende sua bênção sobre todas as partes, seja porque a cisão e a desgraça das partes nele se refletem para receber uma espécie de absolvição. Portanto, o conceito segue e esposa a determinação de um extremo a outro, em todas as suas metamorfoses, e a representa como pura diferença, entregando-a a um fundamento em relação ao qual já não importa saber se se está diante de um mínimo ou de um máximo relativos, diante de um grande ou de um pequeno, nem diante de um início ou de um fim, pois os dois coincidem no fundamento como um mesmo momento “total”, que é também o do esvaecimento e da produção da diferença, o do desaparecimento e do aparecimento (DELEUZE, 2006, p. 75).

Deleuze é muito pouco claro ao explicar o que concebe como a “representação orgíaca” ou infinita, em Hegel, mas é possível compreender o conceito a partir da leitura deleuziana sobre a relação entre o sistema hegeliano e a noção de fundamento. Conforme Deleuze, apesar de identificar uma ruptura diferencial no cerne do conceito, Hegel opta por reduzi-la, dialeticamente, à oposição ou à contradição (DELEUZE, 2006, p. 78), reportando-a a um fundamento que estabelece a diferença como, ela mesma, outro modo da própria identidade ou representação. É nesse sentido que, diz Deleuze, a representação orgíaca se limita a circunscrever “somente os limites entre os quais a determinação tornava-se diferença” (DELEUZE, 2006, p. 75). Hegel “estabelece o movimento, e mesmo o movimento do infinito, mas como ele o estabelece com palavras e representações, é um falso movimento e nada segue” (DELEUZE, 2006, p. 88). Isso porque, nesse caso, o infinito é somente “a identidade dos extremos” (DELEUZE, 2006, p. 75: não rompe com a identidade, mas tenta introjetar o movimento na dinâmica abstrata das contradições e dos conceitos. A questão, para Hegel, segundo Deleuze, não é, então, eliminar por completo a diferença, mas descobri-la para dizer que se trata somente de negação ou contradição. Esta, por sua vez, torna-se facilmente contextualizada no Sistema como o que determina o “elemento arquitetônico que descobre em todos os casos o mais perfeito ou o melhor fundado” (DELEUZE, 2006, p. 76). “Melhor fundado”, nesse caso, na própria representação: a contradição seria o elemento pelo qual a diferença é descoberta e também aquele pelo qual Hegel *demonstra* que essa diferença não põe em risco a representação como tal, visto que o contraditório é sua continuação e não um rompimento de sua estrutura.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Analisar de forma detalhada as críticas de Deleuze a Hegel está muito além do escopo deste artigo, mas podemos compreender a redução hegeliana da diferença à contradição, de forma extremamente resumida, da maneira como explica Henry Somers-Hall: “Deleuze argumenta, contra Hegel, que a diferença é compreendida em termos de negação somente porque baseamos nossa noção de diferença (implicitamente ou não) em uma diferença empírica, a ideia de algo determinado por não-ser outra coisa” (SOMERS-HALL, 2009, p. 204). Ou seja, para Deleuze, a despeito do autodeclarado projeto hegeliano de superação da representação, Hegel apenas “infinetiza” a representação, gerando uma representação “orgiástica”. Isso porque internaliza o movimento, até certo ponto, na representação, mas não chega a *romper* com ela, propriamente, visto que conserva a forma de oposição entre identidades fechadas, que, segundo Deleuze, não se sustenta no âmbito pré-individual da diferença.

Vejam, agora, a relação dessa concepção com a crítica deleuziana da consciência infeliz. Já vimos que Deleuze, como Wahl, postula a imanência da infelicidade da consciência à filosofia hegeliana como um todo. No caso de Deleuze, no entanto, a consciência infeliz não é a cisão do real racionalizada ou esquecida por Hegel, mas o signo de um *ressentimento* identificado por Deleuze em Hegel a partir de sua leitura de Nietzsche. Devemos compreender essa noção nos termos da crítica deleuziana que expomos brevemente acima. Assim como a contradição é o falseamento de uma diferença que ultrapassa a representação, o ressentimento falseia o sentido afirmativo das forças essencialmente ativos que atravessam a vida: “não há consciência infeliz que não seja simultaneamente a sujeição do homem, uma armadilha para o querer, a oportunidade para todas as baixezas do pensamento” (DELEUZE, 2018, p. 230).

Há dois elementos importantes nessa leitura deleuziana de Hegel via Nietzsche. Em primeiro lugar, para Deleuze, a filosofia de Hegel é uma falsa explicação da realidade na medida em que procura fundamentá-la, integralmente, na representação. Dado o fundamento diferencial da realidade, como defendem as páginas de *Différence et répétition*, é, então, falso o hegelianismo. Em segundo lugar, o que é muito mais importante para *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze identifica um certo aspecto, podemos dizer, *moral* do pensamento hegeliano, que deve ser, ele mesmo, rejeitado. Trata-se do *ressentimento*, isto é, “a imputação dos danos e das responsabilidades, a amarga recriminação, a perpétua acusação, o *ressentimento*, eis aí uma piedosa interpretação da existência” (DELEUZE, 2018, p. 33). A noção de ressentimento é mais bem compreendida a partir da oposição nietzschiana clássica entre a moral escrava e a moral nobre:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 2015a, 26).<sup>14</sup>

Como corretamente interpreta Deleuze, o ressentimento envolve uma “imputação de danos e responsabilidades” justamente porque cria valores a partir da negação de seu ímpeto para o ato exterior, o que o faz se contentar com a orientação pela “vingança”. A vontade pelo exterior é substituída pela força que age no interior, o que engendra a orientação vingativa e “imaginária” da dinâmica. O ressentido é reativo, pois a razão de sua ação está, por natureza, sempre *fora dele próprio*. A partir deste aspecto, cujo significado metafísico é irreduzível à psicologia (DELEUZE, 2018, p. 186), Nietzsche compreende também

14 Tradução de Paulo César de Souza.

a concepção judaico-cristã de existência. O cristianismo é ressentido porque compreende o mundo concreto da sensibilidade como menor que outro, mais essencial, que lhe serve de modelo e está situado além da experiência imediata. Ademais, depende da ideia de uma dívida eterna paga por Cristo ao morrer na cruz: se o filho de Deus morre pelos pecados de seus irmãos, cabe a estes passarem a vida para suprir a falta que, de início, sua própria existência implica. É nesse sentido que se *ressente* de uma vida que, para Nietzsche, como para Deleuze, é *inocente*. No exemplo cristão, o ressentimento é reativo porque a vida é compreendida como reação a um estado faltoso dado de início, sem o qual a vida não possui conteúdo ou valor algum. A vida que importa, portanto, só começa quando a dívida está paga, i.e., quando a experiência terrena tem seu fim.

Para compreender de que modo o ressentimento torna a filosofia hegeliana uma representação do mundo pelos olhos da consciência infeliz, conforme Deleuze, precisamos caracterizar ainda outro conceito, identificado por Deleuze como outro dos grandes conceitos reativos para Nietzsche: a má consciência. A má consciência [*schlechten Gewissen*]<sup>15</sup> é a “‘coisa sombria’, a consciência da culpa” (NIETZSCHE, 2015a, p. 48), inventada pelo “homem do ressentimento” (NIETZSCHE, 2015a, p. 58) e caracterizada, ainda, como um “*Instinto de liberdade* tornado latente à força, [...], reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi, em seus começos, a *má consciência*” (NIETZSCHE, 2015a, p. 70). A má consciência nietzschiana é nada menos que o resultado de certa formação moral, que, por um movimento de repressão e interiorização de forças ativas ou afirmativas, que não deixam de atravessar o homem, engendra um tipo específico de psique. A origem dessa psique, tal como concebida por Nietzsche, é o grande tópico de *Zur Genealogie der Moral*, que, junto com *Jenseits von Gut und Böse* e outras obras tardias de Nietzsche, constitui uma das referências fundamentais de *Nietzsche et la philosophie* (PEARSON, 2007, 249). Como enuncia uma das mais conhecidas passagens da *Genealogie*,

Todos os instintos que não se descarregam para fora, voltam-se para dentro – isto é o que eu chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre estes bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo* [...]: *esta é a origem da má consciência* (NIETZSCHE, 2015, pp. 67-68).

---

<sup>15</sup> O teor moral da discussão é explicitado pelo próprio uso nietzschiano do termo alemão *Gewissen*, indicativo de um sentido moral de consciência, a ser contrastado com a *Bewußtsein* hegeliana, que designa, simplesmente, consciência.

A má consciência se desenvolve porque a lógica das forças e dos impulsos não é a mesma que a lógica social da moral. A moral implica a eventual atribuição de um valor negativo às consequências da ação de uma força, o que contradiz a natureza intensamente afirmativa e expansiva dos impulsos, em que não há discriminação entre bem e mal. Como diz Nietzsche, todo impulso “ambiciona dominar” (NIETZSCHE, 2015b, p. 13)<sup>16</sup>: dado o bloqueio dos meios para a expressão exterior de uma força, a agressividade da afirmação se volta para dentro, engendrando uma interioridade que tende à autopunição.<sup>17</sup> Nesse sentido, Nietzsche interpreta o sofrimento psíquico relacionado à culpa como uma replicação mental, por parte da consciência contra ela própria, das tecnologias de “suplícios espirituais e corporais” (NIETZSCHE, 2015a, p. 96) descritas na *Genealogie*. Tem-se, literalmente, uma *má consciência* ou a “vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, [...], que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para esse querer-fazer-mal fora bloqueada” (p. 75).

Na leitura de Deleuze, a má consciência de Nietzsche é definida como “a interiorização da dor” (DELEUZE, 2018, p. 26) e é formada por dois aspectos, intimamente correlacionados. O primeiro “designa o ressentimento como matéria bruta: expressa a maneira pela qual as forças reativas se furtam à ação das forças ativas” (DELEUZE, 2018, pp.160-161). Esse aspecto, que retoma o processo de repressão da força ativa, descrito na *Zur Genealogie der Moral*, é aquele pelo qual deixa de ser possível “julgar a dor de um ponto de vista ativo” (DELEUZE, 2018, p. 167). O ressentimento, nesse caso, nasce do mecanismo inicial pelo qual é negado à reação o direito de que esta seja *agida*, de modo que sua força correspondente é esmagada, reprimida. Já no segundo aspecto da má consciência, “as forças reativas se opõem às forças ativas e as separam do que elas podem (*inversão* da relação de forças, *projeção* de uma imagem reativa)” (DELEUZE, 2018, p. 161). “Separada do que pode”, a força ativa passa a ter consistência e valor sob a condição de se referir a um objeto exterior, transcendente, fato que constitui, ele mesmo, certa “imagem reativa” projetada. A força ativa não mais age por si própria: torna-se reativa, vingativa, “antinômica” e passa a projetar, sobre si mesma, uma “mistificação” (DELEUZE, 2018, p. 114).

A esses dois aspectos correspondem, como resume Deleuze, os dois aspectos do objeto do ressentimento: “privar a força ativa de suas condições materiais de exercício; separá-la formalmente do que ela pode” (DELEUZE, 2018, p. 165). Esses aspectos designam também as duas funções que tipificam a concepção deleuziana do cristianismo, via Nietzsche: “por um lado, a vida que justifica o sofrimento, que afirma o sofrimento; por outro, o sofrimento que acusa a vida, que testemunha contra ela, que faz da vida

<sup>16</sup> Tradução de Paulo César de Souza.

<sup>17</sup> “Violentamos nós mesmos hoje em dia, não há dúvida, nós, tenazes, quebra-nozes da alma [...]” (NIETZSCHE, 2015a, p. 95).

alguma coisa que deve ser justificada” (DELEUZE, 2018, p. 25). A vida que afirma o sofrimento “priva a força de suas condições materiais de exercício”, priva-a de sua atividade, pois toma o sofrimento de maneira isolada, como fim em si, à parte de sua possível contraparte ativa. O sofrimento que acusa a vida a “separa formalmente do que ela pode”, pois o ato de sofrer, concebido isoladamente, é compreendido não como elemento imanente à vida, mas como “consequência de um pecado, de uma falta” (DELEUZE, 2018, p. 166). Esse cenário será aquele que, para Nietzsche, como para Deleuze, institui a mistificação ou a “imagem projetada”, que acaba por criar valores em nome do ressentimento.

Tudo isso posto, notamos que, na interpretação deleuziana, a má consciência é a forma mais desenvolvida do ressentimento<sup>18</sup>, marcada por pela função da *interiorização*. O cristianismo é, nessa visão, protagonista, pois o sacerdote cristão é descrito como o responsável por mudar o ressentimento de direção:

É agora, *em si mesmo*, que o homem reativo deve encontrar a causa de seu sofrimento. A má consciência lhe sugere que ‘deve buscá-la *em si*, em uma culpa, em um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento como uma punição’. E o sacerdote aparece para presidir a essa mudança de direção [...]. A palavra *falta* remete agora à falta que cometi, à minha própria falta, à minha culpa. Eis aí como a dor é interiorizada; consequência de um pecado, só tem um sentido, um sentido íntimo (DELEUZE, 2018, p. 169).

Para Deleuze, a dialética hegeliana é a extensão teórica dessa mesma lógica dita cristã e, portanto, reativa, porque recupera conceitualmente o mesmo movimento reativo que, para Nietzsche, diz-se do escravo. Assim como na “ficção de um Deus em contradição com a vida” (DELEUZE, 2018, p. 161), com respeito ao qual, portanto, resta somente a reação, a estrutura oposicional e contraditória da dialética encarna uma dinâmica em que “uma força esgotada que não tem força para afirmar sua diferença, só uma força que não mais age, mas reage às forças que a dominam” (DELEUZE, 2018, p. 19).

Essa crítica se torna completa pela introdução, no livro sobre Nietzsche, do tema que será fundamental para Deleuze em seus livros posteriores: “Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição e da contradição, pelo elemento prático da *diferença*: objeto de afirmação e de gozo”

<sup>18</sup> Cumpre notar, como observa Simon Scott, que há uma distinção entre o texto da *Zur Genealogie der Moral* e a leitura deleuziana da noção de “má consciência”, no sentido de que “ao contrário de Deleuze, para quem o ressentimento tem papel importante em sua interpretação da má consciência, Nietzsche mantém uma separação entre eles [i.e., entre o ressentimento e a má consciência]” (SCOTT, 2020, pp. 61-62). Na mesma linha, K. A. Pearson afirma que Deleuze parece “identificar rápido demais o ressentimento e a má consciência” e, assim, perde o “desafio do argumento de Nietzsche: o surgimento da má consciência do homem precede todo ressentimento” (PEARSON, 2007, 253). Com efeito, escreve Nietzsche, sobre sua hipótese a respeito da “origem da má consciência” [*schlechten Gewissen*], que ela se deu como “uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento” (NIETZSCHE, 2015a, p. 69, grifo nosso). Por outro lado, defendendo uma posição contrária, Aaron Ridley remete à distinção nietzschiana entre uma boa e uma má versão da má consciência para dizer que “a má versão da ‘má’ consciência (a versão reativa, moralizada) de fato, como afirma Deleuze, surge do ressentimento do reprimido” (RIDLEY, 1996, p. 8). Não temos espaço para uma discussão mais aprofundada sobre o tema da relação entre o ressentimento e a má consciência, na *Genealogie* de Nietzsche, visto não ser este o foco temático do texto. Não obstante, é bom se estar ciente desse debate, uma vez que se relaciona diretamente com a leitura deleuziana do conceito de má consciência, em sua chave nietzschiana.



(DELEUZE, 2018, p. 18). É sob a condição de supor uma realidade ativa e diferencial, que antecede a negatividade e a ordena, que Deleuze pode dizer que a consciência infeliz resume a dialética hegeliana como um todo. Nesse sentido, “a consciência infeliz é somente a imagem hegeliana da má consciência” (DELEUZE, 2018, p. 31), que é, portanto, uma reinterpretação do conceito anterior. A consciência infeliz é somente um “sintoma” (DELEUZE, 2018, p. 170), porque a cisão que ela representa não é senão a estrutura contraditória da dialética, que, por sua vez, esconde a fissura mais fundamental da diferença por baixo de sua superfície. Segundo Deleuze, o conceito de consciência infeliz, como infelicidade temporária da consciência, a ser superada sinteticamente, deve ser substituído pelo de má consciência. Esta aparece como diagnóstico de uma interpretação errônea do *real*, que confunde a profundidade da diferença com o aspecto abstrato e superficial da identidade e da negatividade na consciência infeliz. Ela aparece também, no entanto, como elemento *ético*, que denuncia a substituição da agressividade espontânea da força pelo ressentimento e pela culpa. Como escreve Deleuze, sobre a consciência infeliz:

Essa consciência, aparentemente dilacerada, encontra seu sentido nas relações diferenciais de forças que se ocultam sob oposições fingidas. Do mesmo modo, a relação do cristianismo com o judaísmo não deixa subsistir a oposição a não ser como cobertura e pretexto. Destituída de todas as suas ambições, a oposição deixa de ser formadora, motriz e coordenadora: um sintoma, nada mais do que um sintoma a ser interpretado. Destituída de sua pretensão a dar conta da diferença, a contradição aparece tal qual é: perpétuo contrassenso sobre a própria diferença (DELEUZE, p. 2018, p. 201).

#### 4 Conclusão: a universalização da consciência infeliz em Deleuze e Wahl

Nesse ponto, podemos propor, finalmente, a relação que identificamos entre as leituras respectivas de Deleuze e de Wahl. Em primeiro lugar, os dois autores realizam um movimento semelhante na medida em que ambos identificam, em Hegel, o que podemos classificar como um movimento de descoberta e de recuo em relação a um desequilíbrio ou fissura fundamental da realidade: no caso de Deleuze, a diferença; no caso de Wahl, a própria consciência infeliz. No segundo sentido, o que é mais importante, Wahl parece delinear o mesmo pano de fundo de que parte Deleuze em sua crítica a Hegel, sobretudo em *Nietzsche et la philosophie*. Esse pano de fundo é estruturado sobre duas bases principais: de um lado, o hegelianismo permanece condicionado pela religião e pelo cristianismo, sendo, portanto, o sofrimento compreendido como fase necessária à felicidade; do outro lado, a consciência infeliz não é eliminada por uma síntese reconciliatória, mas, ao contrário, incute, no tecido mesmo do real, a própria lógica dialética, dita cristã, da infelicidade.

Esse é o momento em que, por mais que Deleuze não discorde nominalmente de Wahl, ele se distancia consideravelmente do autor. Isso porque Wahl, ao fim e ao cabo, ao menos em *Le malheur*, ainda

que não seja inteiramente hegeliano, está muito longe do “anti-hegelianismo generalizado” (DELEUZE, 2006, p. 15) de Deleuze<sup>19</sup>: sua atitude em relação a Hegel é analítica e, antes de tudo, descritiva. Não que sua atitude seja *apenas* descritiva, afinal não se pode negar a originalidade de seu diagnóstico crítico das nuances internas à obra hegeliana. Só que Deleuze, por sua vez, ainda que extremamente crítico de Hegel, preocupa-se muito pouco em levar à cabo uma exegese muito precisa do texto hegeliano, que é pouco discutido diretamente, ou mesmo citado, de modo muito detalhado, pelo autor, tanto em *Nietzsche et la philosophie* quanto em *Différence et Répétition*. Em vez disso, Deleuze, no eixo do espírito criativo que lhe é próprio, parte, com efeito, do cenário erigido por Wahl, mas para fazer um diagnóstico *desse cenário*: a universalização das contradições da consciência infeliz, elas mesmas diagnosticadas por Wahl, são somente a imagem superficial de um outro problema, diagnosticado, desta vez, por Deleuze. Nesse caso, a própria consciência infeliz é somente o sintoma de um ressentimento que, na concepção deleuziana, habita a filosofia de Hegel, cuja dialética deve então ser substituída por uma outra lógica, dita da diferença, que contradiz diretamente o hegelianismo. Sobre a relação entre Deleuze e Wahl, trata-se, portanto, não somente de uma questão de concordância ou discordância com as teses hegelianas, mas, o que é muito mais importante, de uma distinção de método: enquanto Wahl comenta Hegel, o que o distingue metodologicamente, mas não diminui seu mérito, Deleuze instrumentaliza o sistema hegeliano como ponto de apoio para a proposição de sua própria filosofia.

## Referências

BAUGH, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2003.

---

<sup>19</sup> Este é o caso mesmo depois das críticas de Wahl a Hegel, por exemplo, em *Vers la concret*, em que opõe o “elogio ao imediato” de autores como Gabriel Marcel, William James e Alfred North Whitehead à “inanidade da crítica hegeliana” ao concreto (WAHL, 1932, p. 3). Por exemplo, em uma das passagens escritas por Wahl, na resenha que o autor produziu para *Nietzsche et la philosophie*, podemos ler: “Em uma brilhante passagem, ele[, Deleuze,] escreve: ‘o sim de Nietzsche se opõe ao não dialético; a afirmação, à negação; a diferença, à contradição dialética; a alegria, o prazer ao trabalho dialético; a leveza, a dança, ao pensamento dialético’ (p. 10). E sustenta, de forma impressionante, que as famosas páginas sobre a relação senhor-escravo são escritas do ponto de vista do escravo, são ‘a imagem que o homem do ressentimento faz do poder’ (p. 11). Mas podemos agora perguntar-nos, por um lado, se é muito justo dizer que estas páginas são escritas do ponto de vista do escravo; há certamente no autor uma espécie de ressentimento em relação à filosofia hegeliana, que por vezes dita páginas penetrantes, mas que por vezes também corre o risco de o enganar, como parece ser o caso aqui; pois nada prova, ou, se preferirmos, nada nos faz sentir que o mestre não quer ser reconhecido. E, em segundo lugar, o pensamento nietzschiano está frequentemente muito próximo do pensamento hegeliano, como já foi dito muitas vezes. Quando escrevemos: ‘O negativo é um produto da existência ela mesma’, ou ainda que ‘a diferença é o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da essência’ (p. 10), estamos muito próximos deste pensamento hegeliano (WAHL, 1963, p. 353). Não obstante seu reconhecimento do brilhantismo da interpretação de Deleuze, Wahl resiste em concordar com a estrita oposição deleuziana entre Nietzsche e Hegel, chegando a assinalar o caráter “superficial” de uma das críticas de Deleuze, “o que não significa que o hegelianismo tenha razão” (WAHL, 1963, p. 371).

\_\_\_\_\_. Hegel in Modern French Philosophy: The Unhappy Consciousness. *Laval théologique et philosophique*, Quebec, 1993, vol. 49, n° 3, pp. 423-438.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: intersecting lives*. Tradução de Deborah Glassman. Nova York: Columbia University Press, 2010.

HEGEL, G. W. F.; NOHL, H. *Hegels Teologische Jugendschriften*. Tübingen: Editora de J.C.K Myhr (Paul Siebeck).

HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Tradução de A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürschens Buchhandlung, 1907.

KOYRÉ, A. Resenha de Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1930, 110, pp. 136-143.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.

PEARSON, K. A. Overcoming the Weight of Man: Nietzsche, Deleuze, and Possibilities of Life. *Revue Internationale de Philosophie*, 2007, v. 3, n. 241, pp. 245-259.

RIDLEY, A. Conscience and Pain, Tragedy and Truth. *Journal of Nietzsche Studies*, 1996, No. 11, pp. 1-12.

SCOTT, S. The Artistry of the Priest and the Philosopher: Ressentiment in Gilles Deleuze's Nietzsche and Philosophy. In: Tuinen, van Sjoerd (ed.). *The Polemics of Ressentiment: Variations on Nietzsche*. Londres: Bloomsbury, 2020. Pp. 51-66.

SOMERS-HALL, H. Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Nova York: State University of New York Press: 2012.

TAVARES, B. S.. *Metafísica e exterioridade: Jean Wahl e o gosto empirista de Deleuze*, 2017. Dissertação de mestrado em filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

WAHL, J. Resenha de Nietzsche et la Philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1963, 68, No. 3, pp. 352-379.

\_\_\_\_\_. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1951.

\_\_\_\_\_. *Vers le concret*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932.

**Recebido em: 30/09/2023**

**Aceito em: 16/12/2023**