

# A BELA ALMA ENTRE O DEVER E A EFETIVIDADE: A LEITURA HEGELIANA DE *IFIGÊNIA EM TÁURIDE*

THE BEAUTIFUL SOUL BETWEEN DUTY AND EFFECTIVITY: THE HEGELIAN READING OF *IPHIGENIA IN TAURIS*

William Paniccia Loureiro Junior\*

**RESUMO:** O presente artigo analisa a personagem Ifigênia na peça *Ifigênia em Táuris*, de Goethe, propondo que o desfecho da trama, ao recorrer à rememoração das leis de hospitalidade (*xênia*) da Grécia antiga, oferece um modelo de reconciliação (*Versöhnung*) da bela alma (*schöne Seele*) para a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Em contraste com a tragédia clássica, a resolução dos conflitos em Goethe manifesta-se por meio da afirmação da unidade entre os indivíduos e os desígnios divinos, evocando o código de hospitalidade como condição de possibilidade da suprasunção (*Aufhebung*) da cisão entre o dever moral e sua efetivação. Enquanto a Ifigênia de Eurípides está vinculada à substância ética (*sittliche Substanz*) da imediatidade do espírito, a releitura empreendida por Goethe insere-se no contexto do mundo alienado da cultura (*Bildung*), abrindo espaço para que a secularização do mito reencontre o divino no âmbito da moralidade (*Moralität*), em uma chave que antecipa, sob forma literária, a ideia de reconciliação presente no pensamento hegeliano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ifigênia; Goethe; Hegel; Reconciliação; Bela Alma

**ABSTRACT:** This article analyzes the character Iphigenia in Goethe's play *Iphigenie auf Tauris*, proposing that the resolution of the plot—by invoking the ancient Greek laws of hospitality (*xenia*)—offers a model of reconciliation (*Versöhnung*) of the beautiful soul (*schöne Seele*) for Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In contrast to classical tragedy, conflict resolution in Goethe is expressed through the affirmation of unity between individuals and divine purposes, evoking the code of hospitality as a condition of possibility for the sublation (*Aufhebung*) of the division between moral duty and its realization. While Euripides' Iphigenia remains bound to the ethical substance (*sittliche Substanz*) of spirit's immediacy, Goethe's reinterpretation situates the character within the alienated world of culture (*Bildung*), thus opening the way for the secularized myth to rediscover the divine within the sphere of morality (*Moralität*), in a key that anticipates, in literary form, the idea of reconciliation present in Hegelian thought

**KEYWORDS:** Iphigenia; Goethe; Hegel; Sublation; Beautiful Soul

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: [william.junior@unifesp.br](mailto:william.junior@unifesp.br). O trabalho recebeu financiamento da CAPES-DS, processo número: 88887.501433/2020-00. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2086-5792>.



## Introdução

A figura da bela alma, conforme delineada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*, doravante *PhG*), tem sido objeto de amplas discussões, sobretudo no que tange ao problema da efetividade (*Wirklichkeit*) e da moralidade. A renúncia à cisão interna por meio do perdão (*Vergebung*) e o reconhecimento da alteridade da consciência confessante (*die bekennende Bewusstseins*) representam momentos centrais nesse processo dialético, cuja compreensão tem suscitado diversas interpretações, inclusive no âmbito da relação entre filosofia e literatura.

A literatura — e, em especial, a obra de Goethe — constitui um horizonte importante para a constituição do pensamento hegeliano, não apenas como interlocução estética, mas como instância capaz de fornecer imagens aptas a expressar — e, por vezes, antecipar — pressupostos filosóficos em estado latente. A sensibilidade trágica, em particular, oferece subsídios significativos a questões caras à filosofia hegeliana<sup>1</sup>.

Nesse sentido, apontamos a proximidade entre o pensamento de Hegel e a peça *Ifigênia em Táuride* (*Iphigenie auf Tauris*), que enceta uma espécie de modelo *sui generis* de reconciliação, preparando o terreno para desenvolvimentos conceituais posteriores presentes na *PhG*. Visando, assim, dar realce à importância da literatura para o pensamento hegeliano, é imprescindível situar essa influência no contexto da correspondência entre o mundo antigo e o mundo moderno, enquanto elemento essencial para a compreensão da bela alma e de sua inserção na *PhG*, especificamente na subseção intitulada “A boa consciência – A bela alma, o mal e o seu perdão” (*Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeyhung*).

---

<sup>1</sup> A tragédia ocupa um lugar de destaque no pensamento de Hegel. Para Hyppolite, por exemplo, o percurso intelectual hegeliano principia com uma visão de mundo pantrágica, característica de sua juventude até a concepção da *PhG*, assumindo posteriormente um panlogismo nas obras da maturidade: “A infelicidade da consciência é a contradição, alma da dialética, e a contradição é propriamente a infelicidade da consciência. Vê-se como o pantrágico hegeliano, característico dos trabalhos de juventude, se identifica ao panlogismo do filósofo” (HYPPOLITE, J.-F. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 209). Nesse contexto, Steiner observa que o uso, em certo sentido privilegiado, do teatro trágico pela filosofia hegeliana não constitui um mero acréscimo à sua construção sistemática. Trata-se, antes, de um “terreno de prova e validação para os pontos fundamentais do historicismo de Hegel, para o quadro dialético de sua lógica, e para a noção central de uma consciência que progride através do conflito” (STEINER, G. **Antígonas**. Lisboa: Relógio D’Água, 2008, p. 36).

A respeito da importância da tragédia na *PhG*, cf. também ROSENFELD, K. A ação ética: o saber humano e o divino, a culpa e o destino. In: VIEIRA, L. A.; DA SILVA, M. M. (org.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 249.

*Grosso modo*, a retomada de uma tragédia grega no contexto do mundo da cultura implica o resgate e a atualização da relação entre o sujeito, a cidade e a natureza<sup>2</sup>. Na Grécia antiga, a cisão entre essas esferas não era reconhecida pelos agentes: indivíduo, natureza e costumes figuravam como instâncias espontaneamente integradas à ordem natural<sup>3</sup>. Ainda não se trata da moralidade propriamente dita, mas da eticidade ingênua:

Esta unidade imediata, pois, entre o substancial e a individualidade da inclinação, dos impulsos e da vontade reside na virtude grega, de tal modo que a individualidade é a lei de si mesma, sem estar submetida a uma lei, um juízo e um tribunal por si subsistentes. Assim, por exemplo, os heróis gregos surgem numa idade anterior à legalidade ou são eles mesmos fundadores de Estados, de tal modo que o direito e a ordem, as leis e os costumes partem deles e se efetivam como sua obra individual, que a eles permanece associada.<sup>4</sup>

Em contraposição, a figura da bela alma, enquanto habitante congênita do mundo da cultura, expressa consciência da assimetria entre um coração puro e as exigências pragmáticas da realidade concreta.

Em certa medida, a personagem Ifigênia inscreve-se no interstício entre o mundo antigo e o moderno, costurando, por um lado, a temática basilar dos costumes e das leis vinculados ao divino e, por outro, os dilemas morais decorrentes de uma subjetividade moderna. Dessa posição liminar, advém uma possibilidade particular de resolução, proveniente de uma obra que ocupa o lugar privilegiado de apresentar uma personagem que, enquanto individualidade, preserve sua pureza interior ao agir no mundo.

Sendo o desenlace elemento necessário à estrutura da trama da tragédia - na medida em que, segundo Hegel, nela impera “o sentimento da reconciliação”, o qual “perpassa a legitimidade relativa dos fins e das paixões unilaterais, porque ela não pode tolerar que o conflito e a

---

<sup>2</sup> “[...] o Estado grego não é ainda senão o Estado *imediato*: nele, a relação dos cidadãos e de sua cidade, a unidade da unidade e da diferença ainda não se mediatizou pelo desenvolvimento de seus momentos, por sua expansão no elementos da diferença.” (BOURGEOIS, B. **O pensamento político de Hegel**. Trad. de Paulo Neves da Silva. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 1999, p. 94).

<sup>3</sup> Os deuses gregos “são no mundo e dele fazem parte. Não o criaram por um ato que, no caso do Deus único, marca a completa transcendência deste em relação a uma obra cuja existência deriva e depende inteiramente dele [...] há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades. Assim, o culto não pode visar a um ser radicalmente extramundano, cuja forma de existência não tenha relação com nada que seja de ordem natural, no universo físico, na vida humana, na existência social” (VERNANT, J-P. **Mito e religião entre os gregos**. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 4).

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética, volume I**. Trad. Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014, p. 195.

contradição das potências éticas [...] se imponham vitoriosas na efetividade verdadeira”<sup>5</sup> –, cumpre notar que, no caso de *Ifigênia*, impõe-se uma diferença decisiva: é por meio das ações da heroína que se efetiva a articulação entre dever e efetividade, de modo que o desfecho resulta diretamente de suas intervenções ao longo da peça.

I.

Antes de adentrarmos o tema propriamente dito, é preciso realizar um breve retrospecto sobre o momento no qual a bela alma entra em cena na *PhG*.

Na última seção do capítulo sobre o Espírito, Hegel explora os efeitos que o percurso até então causou à consciência, que, neste momento, em sua nova etapa, passa a ser definida como "O espírito certo de si mesmo. A moralidade" (*Das seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*). Passemos ao exame hegeliano da última etapa do espírito a fim de tentarmos entrever como seria possível esta supressão, correlata à ideia de bela alma e seu recurso literário.

Diz Hegel:

[...] a consciência-de-si obteve o domínio sobre a oposição da consciência mesma. Essa repousa na oposição entre a certeza de si mesma e o objeto, mas agora o objeto para ela mesma é a certeza de si, o saber. [...] O saber da consciência-de-si é, portanto, para ela, a *substância* mesma. Para ela, a substância é em uma unidade indivisível tanto *imediata*, quanto absolutamente *mediatizada*. É *imediata* como consciência ética, sabe e cumpre ela mesma o dever, e lhe pertence como à sua natureza. Mas não é *caráter* como consciência ética, que em razão de sua imediatez é um espírito determinado, só pertence a *uma* das essencialidades éticas, e tem o lado de *não saber*. É *mediação absoluta*, como a consciência que se cultiva e a consciência crente; pois é essencialmente movimento do Si: supressão da abstração do *ser-aí imediato*, e tornar-se algo universal.<sup>6</sup>

A consciência moral, que se configura como o espírito certo de si mesmo, não se limita a cumprir seu dever (*Pflicht*) de forma imediata, pois tal atitude implicaria a repetição de experiências passadas. O cumprimento puramente mecânico do dever assemelhar-se-ia à ideia de direcionamento à substância presente na *Sittlichkeit* grega, em que a ação era moldada de forma

<sup>5</sup> HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética, volume IV**. Trad. Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014, p. 239.

<sup>6</sup> HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 400. Adota-se a tradução de Paulo Meneses, com remissões pontuais ao original alemão, conforme a edição crítica: \_\_\_\_\_, **Phänomenologie des Geistes**. Ed. W. Bonsiepen; R. Heede. Werke, Band 9. Felix Meiner: Hamburg, 1980, p. 324, mencionada como GW 09 seguida da paginação.

irreflexiva. Porém, a consciência certa de si, que abarca a experiência da alienação e do dilaceramento, elementos naturalmente adventícios ao mundo antigo, não se furta da ideia de dever enquanto tal, mas reconhece sua própria existência como resultado de um processo mediado. Existe, portanto, um deslocamento fundamental na consciência: ela é cônica de seu dever, mas de modo reflexivo.

Enquanto visão moral do mundo (*die moralische Weltanschauung*), essa consciência lida com a contradição interna entre liberdade e natureza. Ela reconhece moralmente seu dever substancial, mas, ao mesmo tempo, deve se opor à “uma efetividade completamente *privada-de-significação*”<sup>7</sup>. No que diz respeito à liberdade, que constitui o fundamento dessa visão moral, a privação de sentido da natureza é igualmente evidenciada. O que Hegel expõe é a oposição entre uma consciência moral, racionalmente ciente de sua liberdade, e um mundo natural desprovido dessa liberdade, sendo este último um objeto estranho à própria consciência.

Hegel intenciona explorar a visão moral do mundo como a impossibilidade de o agente se apresentar como um indivíduo verdadeiramente autônomo, guiado por uma máxima imposta pela própria razão. Na análise de Hegel sobre a lei moral, tal imperativo se configura como uma lei autoimposta. Para o filósofo, a moralidade expressa um agente que se insere em um conjunto de oposições indelévels. Hegel argumenta que um agente puramente racional, cuja teoria sobre a ação moral fundamenta uma *práxis* moral, estará em constante conflito com sua contraparte: a consciência empírica e singular.

Conforme assevera Hegel:

[...] na ação efetiva a consciência se comporta como este Si, como uma consciência completamente singular: está dirigida à efetividade enquanto tal, e tem-na por fim, pois quer implementá-la. O *dever em geral* recai assim fora dela, em outra essência, que é a consciência e o sagrado legislador do dever puro. Para a consciência atuante, justamente porque é atuante, tem valor imediatamente o Outro do dever puro; assim, esse é conteúdo de outra consciência, e só mediadamente – a saber, nessa consciência – é sagrado para a consciência atuante<sup>8</sup>.

Dessa forma, a consciência, dividida entre o puro dever, de um lado, e a consciência empírica e atuante, de outro, exprime a ideia de que não pode evitar a particularidade de sua ação, pois é da própria natureza do agir estar determinado pelas circunstâncias em que se insere.

<sup>7</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 402. Cf. também GW 09, p. 325.

<sup>8</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 407. Cf. GW 09, p. 329.

A busca pela felicidade, inserida no esforço voltado para o cumprimento do puro dever, não pode ser correlacionada à efetividade enquanto tal. Com efeito, diante dessa cisão, a consciência fundamenta-se em uma visão dualista do mundo ao separar forma e conteúdo: aquilo que se refere à efetividade encontra-se condicionado pelos movimentos sensíveis, enquanto o puro dever projeta-se acima da efetividade, como o “sagrado legislador do dever puro”<sup>9</sup>. Para este último, a felicidade é tornar-se digno da felicidade mediante o esforço do puro dever.

A moralidade e a felicidade se apresentam como inconciliáveis neste momento, uma vez que, separadas em extremos opostos, não mantêm qualquer harmonia. Do lado da consciência singular, o dever puro é formal em relação ao conteúdo determinado, enquanto, do lado da consciência-de-si legisladora, embora em consonância com seu ser, está apartada da efetividade.

Deste modo, a visão moral do mundo, incapaz de efetivar o racional no concreto da realidade — pois age “só pensando, [e] não conceituando”, já que “ainda não é o conceito absoluto, o único que compreende o *ser-outro* como tal, ou que compreende seu contrário absoluto como a si mesmo”<sup>10</sup> — buscará articular, por meio de manobras dissimulantes, uma forma coerente para essa cisão.

Nas palavras de Hegel:

[...] a visão moral do mundo não é, de fato, outra coisa que o aprimoramento dessa contradição fundamental em seus diversos aspectos; para usar uma expressão kantiana, que aqui se ajusta ao máximo, é *um ninho inteiro* de contradições carentes-de-pensamento. A consciência se comporta assim nesse desenvolvimento: fixa um momento e daí passa imediatamente a outro, e suprassume o primeiro; mal, porém, acaba de estabelecer esse segundo, também o dissimula de novo e faz, antes, o contrário ser essência.<sup>11</sup>

A contradição mencionada por Hegel revela-se como a expressão das oscilações de um agente que ainda não se reconhece como conceito. Isso significa que ele não consegue reconciliar os opostos que lhe parecem substanciais. Esse recurso dissimulatório que Hegel atesta à consciência moral intensifica-se ao se deparar com o segundo postulado, que trata da harmonia entre o fim puro e o fim da sensibilidade. Para Hegel, na interação entre razão e sensibilidade, é a razão que acaba por reprimir (*unterdrücken*) a sensibilidade, adiando, assim, a realização da

<sup>9</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 407.

<sup>10</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 409. Cf. GW 09, p. 330-331.

<sup>11</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 411. Cf. GW 09, p. 332.

harmonia: “a consciência-de-si moral estabelece seu fim como puro, como independente dos impulsos e inclinações, a ponto de ter eliminado dentro de si os fins da sensibilidade”<sup>12</sup>. No entanto, a repressão da sensibilidade corresponde também à repressão da harmonia desejada, pois, segundo Hegel, são precisamente os impulsos e as inclinações do sensível que funcionam como a mediação entre o racional e a efetividade. Caso a sensibilidade seja suprimida, o dever moral não se concretizará no mundo, permanecendo limitado à esfera do puro pensamento.

O resultado, então, segundo Hegel, dessas contradições é o de um “estado-intermédio da imperfeição”<sup>13</sup>, no qual reside a verdadeira efetividade da moralidade. Em outras palavras, trata-se da negação do imperativo categórico (*kategorischer Imperativ*) no presente do agir voltado para a efetividade, e da perfeita incorporação entre moralidade e felicidade, que, ao ocorrer, minaria a própria moralidade.

Em síntese, essa imperfeição gera a ideia de que a felicidade seria um elemento independente da moralidade, desconsiderando a noção do sumo bem. O estado do agir é sempre um estado imperfeito de moralidade, e a felicidade, assim, passa a ser encarada como mera sorte ou arbítrio:

Ela [a consciência] é consciente de sua imperfeição, e, portanto, não pode, de fato, exigir felicidade como mérito, nem como de que fosse digna; mas somente esperá-la de uma livre graça. Quer dizer: pode ansiar pela felicidade como *tal*, em si e para si, mas não pode esperá-la com base no motivo absoluto do mérito, e sim esperá-la por sorte ou arbítrio.<sup>14</sup>

O agir segundo o imperativo categórico, não raro, desatina em infortúnio enquanto que, seu oposto, o agir que segue o princípio de felicidade, se depara com a satisfação pessoal. O enfoque levado a efeito por Hegel orbita o descompasso entre aquilo que ele entende como a perfeição da inefetividade e uma efetividade deficiente.

Dessa forma, a consciência moral pura se esquivava da luta intrínseca à consciência moral efetiva, de modo que a moral pura não pode compreender verdadeiramente os aspectos genuínos da moralidade, pois evita o confronto que é congênito à ação moral efetiva. Assim, a cons-

<sup>12</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 414. Cf. GW 09, p. 335.

<sup>13</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 415. Cf. GW 09, p. 336.

<sup>14</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 415-6. Cf. GW 09, p. 336.

ciência-de-si moral se vê diante de uma escolha: ou continua a adotar suas estratégias dissimuladoras, ou abandona tais manobras para preservar sua identidade, uma vez que, para Hegel, seria uma “hipocrisia se ela [...] persistisse”<sup>15</sup>.

A boa consciência é introduzida por Hegel como aquela que não age mais por meio de uma mediação sincretista fundamentada em oposições absolutamente inconciliáveis. Em vez disso, ela se baseia na verdade imediata a si mesma, isto é, a ação moral integrada em si o puro dever e o ser, o saber e a efetividade, entre outros aspectos. Surge, então, uma consciência que não hesita, que não se rende às incertezas, de modo que qualquer dúvida capaz de obscurecer sua certeza em relação ao dever é descartada. A “concreta certeza imediata”<sup>16</sup> que ela possui de si mesma elimina a oposição entre o puro dever e a realidade efetiva.

A primeira fase da consciência pura se manifesta na convicção de seu agir. No entanto, segundo Hegel, essa convicção é incompleta, pois se sustenta no ser natural, singular e contingente. A consciência convicta não reconhece seu caráter circunstancial; sua convicção preenche seu ser de forma a impedir a consideração das múltiplas determinações que compõem o circunstancial. Assim, a convicção se configura como um arbítrio, que eleva um conteúdo contingente à condição de dever. Ela reside apenas no saber imediato da consciência convicta, ou seja, em uma convicção voltada para a necessidade de cumprir o dever.

Dado que a consciência convicta se coloca diante de outras consciências igualmente convictas, cujos atos são similares, o que o dever representa para uma pode não ter o mesmo significado para outra. Dessa forma, a consciência deve suprasumir sua convicção voltada para o arbítrio. Esse processo de transição, portanto, é mediado pela linguagem.

Afirma Hegel:

Vemos assim a *linguagem* novamente como o ser-aí do espírito. A linguagem é a consciência-de-si *essente para outros*, que está imediatamente *presente como tal* e que é universal como *esta* consciência-de-si. E o Si separando-se de si mesmo como puro “Eu = Eu” se torna objetivo e nessa objetividade tanto se mantém como *este* Si quanto se aglutina imediatamente com os outros e é consciência-de-si deles. Tanto se percebe como é percebida pelos outros, e o perceber é justamente o *ser-aí que se-tornou Si*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 420. Cf. GW 09, p. 339.

<sup>16</sup> HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 424. Cf. GW 09, p. 343.

<sup>17</sup> HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 433. Cf. GW 09, p. 351.

A linguagem assume, assim, o caráter fundamental para legitimar o agir da consciência, uma vez que esta já detém conhecimento sobre sua própria ação. O recurso à linguagem se assenta sobre o “espírito que retornou a si, certo de si e certo de sua verdade em seu Si – ou do seu reconhecer – e reconhecido como esse saber”<sup>18</sup>. A linguagem, portanto, desempenha a função de conferir à ação a qualidade do dever, na medida em que é autoexpressão e adquire a “forma da asseveração”<sup>19</sup> enquanto veículo dessa própria consciência. Além disso, a linguagem também atua, enquanto ser-aí do espírito, como mediadora que viabiliza a possibilidade de reconhecimento entre as consciências.

A reconciliação entre moralidade (puro dever), natureza (singular natural) passa a ser possível, haja a vista ser a linguagem o meio de se fazer reconhecer mutuamente as consciências atuantes em suas autoexpressões, englobando o dever que cada uma confere a si, o ser natural que nelas coexiste, realizando a elevação da singularidade à universalidade.

A convicção a respeito do dever, agora resultante da intervenção entre consciências que discursam, se manifesta como uma voz interior que é, ao mesmo tempo, uma voz divina; ou seja, reveste-se de um caráter religioso: o culto de si enquanto culto do absoluto. Assim, no advento da bela alma na *PhG*, ela é identificada por Hegel como uma consciência a “serviço do divino” que é, simultaneamente, “serviço divino solitário” e “serviço divino em uma comunidade”<sup>20</sup>.

A ação da bela alma é, conseqüentemente, oriunda de um contemplar da ação de sua própria divindade.

Como caracteriza Hegel:

[a consciência] é igualmente serviço divino em si mesma, porque seu agir é o contemplar dessa sua própria divindade. [...] A contemplação de si é *seu ser-aí objetivo*, e esse elemento objetivo é o enunciar de seu saber-e-querer, como de um *universal*. Por meio desse enunciar, o Si se torna algo vigente, e a ação torna-se ato efetivante. A efetividade e a subsistência de seu agir são a consciência-de-si universal; mas o enunciar da boa-consciência põe a certeza de si mesma como Si puro e por isso, como Si universal. Os outros valorizam a ação por causa desse discurso, no qual o Si é expresso e reconhecido como a essência.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 433.

<sup>19</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 433.

<sup>20</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 435. Cf. *GW 09*, p. 353.

<sup>21</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 435.

Haverá, por conseguinte, um contratempo para a consciência que retorna para seu íntimo e menos se manifesta na realidade, pois “falta-lhe a força da extrusão, a força para se fazer coisa e para suportar o ser”<sup>22</sup>. A bela alma descobre, neste processo, que ela não pode ser inteira efetividade e, assim, “vive na angústia de manchar a magnificência de seu interior por meio da ação do ser-aí; para preservar a pureza de seu coração”<sup>23</sup>. Em razão disso, a bela alma precisa buscar a reconciliação entre seu agir convicto de dever e sua autocontemplação, promovendo o retorno da consciência universal à consciência singular e sua reconciliação com as consciências singulares do real, já que a bela alma encontrava refúgio em seu ser divino.

No que diz respeito à consciência singular, inclinada pela sensibilidade e que busca se impor sobre as outras consciências e sobre a consciência universal ao preencher a ideia de dever com sua individualidade, o dever passa a ser reduzido a um discurso vazio: “o dever reside unicamente nas palavras, e conta como um ser para outro”<sup>24</sup>. Ou seja, o discurso cumpre o papel de desagregar o que a consciência faz, de um lado, e o que ela proclama, de outro.

A linguagem, então, opera inicialmente em favor da consciência má, no sentido de universalizar o que é do domínio do singular, deslocando para o seio do universal a desigualdade, ou seja, a própria hipocrisia. Esta hipocrisia, disseminada pelo discurso, consiste em mascarar a desigualdade que lhe é intrínseca, a fim de que seja absorvida como “igualdade consigo mesma”<sup>25</sup>, por fim, universalizando o egoísmo individual.

A consciência universal, por sua vez, se vê forçada, com o intuito de desmascarar a consciência má, a transformar essa desigualdade em igualdade de modo a “persistir [...] em seu juízo”<sup>26</sup>, e o meio pelo qual ela o faz é o de enfatizar a ideia de dever, na intenção de desmascarar a hipocrisia de sua contraparte.

Ambas as consciências em conflito persistem nesse duelo discursivo, apresentando-se unilaterais em seus intentos, uma vez que ambas possuem “o igual direito do ser-para-si”<sup>27</sup>. O que se revela nesse momento da *PhG* é que, embora essas consciências se oponham uma à outra, elas acabam por expressar a mesma desigualdade, intensificando seus discursos a tal ponto que se desvela um abismo compartilhado entre efetividade e discurso. O discurso em

---

<sup>22</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 437. Cf. GW 09, p. 354.

<sup>23</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 437.

<sup>24</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 438.

<sup>25</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 438.

<sup>26</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 439.

<sup>27</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 440.

favor do dever da bela alma se transforma em “palavras inoperantes”<sup>28</sup>, pois não exerce influência sobre o agir; por outro lado, a hipocrisia da consciência singular se manifesta no agir, cujo enredo consiste precisamente em camuflar os fins desse agir. A única solução possível para esse impasse, conforme sugerirá Hegel, reside na igualdade formal que ambas as consciências atingem em uníssono, ou seja, na hipocrisia do distanciamento que ambas perpetuam entre o falar e o agir. Diante disso, é imprescindível que haja uma confissão (*Bekanntnis*), pois, sem ela, o obstáculo se tornará impossível de ser superado.

A confissão advém da consciência singular que, embasada pela igualdade formal com a consciência universal, incorre em uma “confissão do malvado: ‘*sou eu [quem fez] isto*’”, pois, para ela, esta confissão não representa “humilhação, vexame e aviltamento perante o Outro”. Ao contrário, ela espera que a consciência universal proceda de maneira similar ao confessar sua própria hipocrisia. É nesse sentido que Hegel afirma que a linguagem da confissão cura “as feridas do espírito [...] sem deixar cicatrizes”<sup>29</sup>. Por meio da confissão, o vácuo entre discurso e ação, indica Hegel, é eliminado.

Em síntese, a confissão surge como a solução ideal para a cisão entre discurso e ação, permitindo à consciência singular o reconhecimento e a publicização de sua hipocrisia. A bela alma aparece no contexto da contradição entre o dever moral puro e a efetividade do agir, funcionando como uma ilustração da dificuldade de reconciliar a pureza moral com a realidade. Ela precisa superar sua própria resignação ao se resguardar do mundo e se recusar a se manifestar na realidade, encontrando, por fim, a superação através do perdão.

2.

Isto posto, exporemos o enredo de *Ifigênia em Táuride*, destacando alguns aspectos em relação à sua contraparte euripídiana.

Na peça de Eurípides, Ifigênia, Orestes e Pilades recorrem à astúcia para transportar a estátua de Ártemis, atendendo à exigência de Apolo para que Orestes possa expiar o matricídio levado a efeito contra Clitemnestra. Quando o rei táurio busca vingança, Atena intervém, orientando-o a submeter-se à vontade divina. Essa intervenção divina revela-se fundamental para

<sup>28</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 442.

<sup>29</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 444.

o desfecho do enredo. Em contraste, na obra de Goethe, o resultado é distinto: Ifigênia alcança a reconciliação com o rei táurio exclusivamente por meio de suas próprias ações.

Distante de sua família e de sua pátria, a versão moderna de Ifigênia adota uma postura de reverência diante dos desígnios divinos, restringindo seus desejos ao anseio de retornar à terra natal. Contudo, um dilema emerge quando o rei Táurio, Toante, manifesta a intenção de casar-se com ela, visando tanto assegurar a continuidade de sua dinastia quanto apaziguar eventuais insatisfações entre seus súditos. Diante da recusa de Ifigênia, Toante, tomado pela frustração e pela ira, ameaça restabelecer um antigo costume — suspenso desde a chegada de Ifigênia às praias da Cítia — que consiste na prática do sacrifício de estrangeiros. Essa ameaça recai sobre dois prisioneiros recentemente capturados, que, posteriormente, se revelam como Orestes e seu companheiro Pilades.

Assim, estabelece-se o conflito: de um lado, o dever de gratidão da heroína para com Toante, que poupou sua vida ao suspender o costume do sacrifício humano; de outro, ao recusar o casamento que lhe é proposto, Ifigênia confronta-se com a possibilidade de ser responsável pela morte de seu irmão, Orestes, e de Pilades.

O contraste entre a razão e as inclinações, típico de uma consciência que se volta para si diante das adversidades da efetividade real, se faz presente na peça: Ifigênia se envolve em deliberações com três interlocutores distintos — Arkas, Toante e Pilades —, cada um representando uma orientação de ação diferente. No entanto, essas interações acabam por intensificar a cisão interna da heroína, dificultando a possibilidade de alcançar uma reconciliação efetiva. Goethe também explora a ideia do divino como uma esfera à qual Ifigênia deve recorrer em busca de orientação, em oposição às opiniões conflitantes que a assaltam. Ao dar ouvidos ao seu coração, Ifigênia, em resposta à insistência de Toante, argumenta que o coração constitui um meio legítimo para vaticinar a vontade dos deuses, sugerindo que, em meio ao caos das diferentes orientações, é por meio de sua própria sensibilidade interior que ela pode vislumbrar a verdade divina:

IFIGÊNIA

[...] aos deuses sou grata por terem  
dado a firmeza necessária para  
resistir à união que eles reprovam.

TOANTE

Fala o teu coração, não um dos deuses.

IFIGÊNIA

É pelo coração que eles nos falam.<sup>30</sup>

Ao culminar o desenlace da peça, Goethe imbui sua obra de um sentido de benevolência divina, sinalizando uma unidade entre os deuses e os seres humanos. Ifigênia, por fim, compreende que a única maneira de reconciliar o destino de sua família, descendente de Tântalo, com a realidade que a cerca consiste na unidade com o divino. Ao fazer isso, ela manifesta a verdadeira beleza de sua alma. Goethe faz referência direta a Ifigênia como uma bela alma quando a heroína se recusa a se casar com Toante, momento no qual Arkas, um de seus interlocutores, indaga: “Poderá repugnar a uma bela alma / o benefício de alguma alma nobre?”<sup>31</sup>.

Ao resistir à pressão externa, Ifigênia não apenas reafirma sua devoção aos desígnios divinos, mas paulatinamente demonstra capacidade de alcançar a reconciliação na medida em que se volta não apenas para si, mas também para a efetividade que a circunda. No momento crucial da peça, quando hesita em enganar o rei para que Orestes, Pílates e ela possam escapar, Pílates observa sua hesitação e, ao perceber o dilema moral da heroína, afirma que ninguém pode evitar manchar sua alma ao entrar em relações com os outros no mundo: “[...] Deves / aprender isso. Tão maravilhosa / é a condição desta mortal estirpe, / de tal modo complexa e entrelaçada / sua urdidura, que a ninguém é dado / considerar-se puro e em tudo simples”<sup>32</sup>.

Essa reflexão sublinha a inevitabilidade do conflito entre um coração puro e as exigências do mundo exterior, de modo que as ações, ainda que motivadas por boas intenções, podem envolver compromissos morais e éticos. Ceder às inclinações sensíveis — isto é, sucumbir à necessidade imediata de salvar seu irmão por meio de um falso testemunho — impediria a reconciliação plena, pois acarretaria uma dissociação entre seus princípios éticos e suas ações no mundo. A verdadeira reconciliação, para Ifigênia, só seria possível mediante a harmonia entre sua consciência moral e o agir no contexto real, sem a distorção imposta pela mentira ou pelo sacrifício de seus valores fundamentais.

---

<sup>30</sup> GOETHE, J. *Ifigênia em Táuride*. trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Peixoto Neto, 2016, p. 31-2.

<sup>31</sup> GOETHE. *Ifigênia em Táuride*, p. 87.

<sup>32</sup> GOETHE. *Ifigênia em Táuride*, p. 95.

A única possibilidade de desenlace do drama, reside, então no apelo à memória, isto é, na evocação de leis ancestrais.

Quando Toante ameaça restabelecer a prática do sacrifício humano, temendo a ira da deusa Ártemis, Ifigênia o contradiz ao invocar uma lei mais fundamental e primordial: a lei da hospitalidade, que se baseia no amor impessoal e universal pelo próximo:

TOANTE

Lei antiga, não eu, é que ordena.

IFIGÊNIA

A uma lei nos atemos com empenho,  
quando as nossas paixões armas empresta.  
Outra lei a mim fala, mais antiga,  
Que resistir me ordena ao teu arbítrio:  
o mandamento simples de que todo  
forasteiro nos deve ser sagrado <sup>33</sup>

As leis da hospitalidade podem ser compreendidas como um princípio fundamental da sociedade grega micênica, especialmente quando se considera a ausência de um aparato jurídico formal e textual. Nesse cenário, o código de conduta social baseava-se em costumes e tradições herdadas de uma estrutura aristocrática, na qual o microcosmos familiar desempenhava um papel central para a coesão social. As normas de comportamento eram orientadas pelo código de honra da *timé*, que incluía valores essenciais à preservação da ordem coletiva, como justiça e hospitalidade. A hospitalidade, em particular, ocupava uma posição crucial: acolher um estrangeiro era um sinal de civilidade e garantia tanto a segurança do indivíduo quanto a integridade do povo. Esse ato de receber o outro, com a expectativa de reciprocidade, implicava um compromisso simbólico no qual o anfitrião assegurava não só a proteção de seu hóspede, mas também a própria proteção de sua comunidade, uma vez que a hospitalidade envolvia, em última instância, a promessa de acolhimento mútuo em tempos de necessidade<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> GOETHE. *Ifigênia em Táuride*, p. 106.

<sup>34</sup> Segundo Claude Vial, a *xênia* “é uma amizade entre pessoa de cidades-Estados diferentes ou mesmo entre um grego e um não grego. Após o encontro que se produz por ocasião de uma viagem particular ou pública (encontro entre dois chefes aliados ou entre dois inimigos que acabam de pôr fim às hostilidades), duas pessoas criam entre si um vínculo de *xênia* por um ritual [...] Ambos os *xénoi* podem viver muito distantes um do outro. Mas a *xênia* é hereditária e une não apenas os dois homens que realizaram o ritual, mas também suas duas linhagens [...] trata-se de uma instituição que ultrapassa em muito a simples obrigação de abrigar um hóspede quando ele passa pela

A hospitalidade é uma regra explícita presente já em Homero. A própria *Odisseia* se sustenta, em sua lógica interna, na unidade dos personagens com o código da *timé*. Por exemplo, ao regressar a Ítaca, Ulisses mede a hospitalidade que recebe – travestido de mendigo e irreconhecível – como um critério para avaliar a civilidade local: o tratamento que lhe é dispensado pelos habitantes reflete a virtude e o caráter da sociedade:

[...] O herói,  
em gáudio da acolhida, pronunciou-se assim:  
“Zeus te conceda, anfitrião, e os outros numes,  
o que mais queiras, pois solícito me acolhes”.  
E assim te pronunciaste, Eumeu, ao responder:  
“Não é do meu feitio menosprezar um hóspede,  
mesmo se o seu quinhão for bem menor que o teu,  
pois estrangeiro e pobre, Zeus os manda. É parco  
meu dom, mas caro”.<sup>35</sup>

Poucos versos antes, Eumeu assume a responsabilidade de proteger Ulisses contra o ataque dos cães (Canto XIV, vv. 29-36). A falha em proteger um visitante acolhido, como se depreende de episódios como este, é considerada profundamente vexatória, pois a honra do anfitrião está diretamente ligada à forma como ele recebe e protege o estrangeiro.

O exemplo mais significativo do código da *timé*, ilustrando um célebre caso de *xênia*, encontra-se no Canto VI da *Iliada*, no episódio envolvendo Glauco e Diomedes. Ao se prepararem para o combate no campo de batalha, Diomedes solicita que Glauco revele sua origem e linhagem. Após a explanação de Glauco, Diomedes reconhece nele um guerreiro digno de respeito, ao constatar que seus antepassados haviam sido ligados por uma relação de hospitalidade ritual. Em razão disso, ambos suspendem o confronto e, em sinal de amizade e reconhecimento mútuo, trocam suas armas:

Falou, e Diomedes, brado ecoante, alegre-se.  
Na terra multinutridora encrava a lança  
e diz palavras-mel para o pastor de homens:

---

cidade-Estado. Essa é uma instituição antiga, atestada desde os poetas homéricos (*xênia* de Diomedes e Clauco de Lícia) e que continua a existir na época helenística” (VIAL, C. **Vocabulário da Grécia Antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 30-1).

<sup>35</sup> HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 413.

“Pois és então meu hóspede paterno antigo!  
Belerofonte imáculo foi acolhido  
no paço por Oineu durante vinte dias,  
ocasião em que trocaram belas xênias.  
O cinto rubro Oineu lhe deu. Belerofonte  
Retribuiu com áurea copa duplialçada,  
a mesma que deixei em casa antes de vir.  
Quanto a Tideu, não me recorde: era pequeno  
quando o exército de aqueus caiu em Tebas.  
Serei teu hóspede de coração na Argólida,  
serás de mim na Lícia, quando eu retorne.  
Um contra o outro, não teceremos os venábulos,  
pois há inúmeros troianos e aliados  
para eu matar, que um deus me traga ou que os alcance.  
E há inúmero aqueus que os faça sucumbir.  
Troquemos, pois, nosso armamento e todos saibam  
o quanto nos jubila o acolhimento ancestral”.  
Falando assim, a dupla abandonou o carro  
para cerrar a mão, num gesto de amizade.<sup>36</sup>

As leis da hospitalidade cumpriam, assim, um critério normativo imperioso em uma comunidade aristocrática desprovida de leis positivas.

Retomando o enredo de Goethe, ao evocar as leis da hospitalidade, Ifigênia confia no reconhecimento da bondade alheia, eliminando a ideia de estranhamento entre povos distintos e costumes. Acolher o bárbaro como estrangeiro e vice-versa significa estabelecer raízes comuns que transcendam as fronteiras entre os Estados<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> HOMERO. *Iliada*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020, p. 229.

<sup>37</sup> A título de exemplo, Dionísio e Ártemis constituem casos emblemáticos de divindades estrangeiras no interior do panteão grego. Como observa Vernant em seu ensaio intitulado *Do marginal ao monstruoso*: “Ártemis, assim como Dionísio, é uma das divindades gregas que os gregos, em seu imaginário, situam longe da Grécia, como um deus vindo de fora, do estrangeiro. É o caso da Ártemis Táurica, de quem Atenas e Esparta diziam possuir o ídolo, que fora trazido por Orestes da terra dos citas. Forasteira, bárbara, selvagem e sanguinária, a Ártemis Táurica pertence a um povo que habita o extremo oposto da Grécia. Os tauros de Cítica não conheciam as leis da hospitalidade [...] A partir do momento que a Ártemis táurica se torna grega, sua alteridade muda, sua função se inverte. Ela não representa mais, como em Cítica, a incapacidade típica do selvagem de conviver com o civilizado; ao contrário, ela encarna a capacidade pressuposta pela cultura grega de integrar em si o que lhe é estranho, de assimilar o outro sem se tornar selvagem” (VERNANT, J-P. *Do marginal ao monstruoso*. In: VERNANT, J-P. **A morte nos olhos**: A figura do outro na Grécia Antiga. São Paulo: Unesp, 2021, p. 27).

O recurso às leis antigas também pode ser abordado sob outra perspectiva: ao recordar a Toante essas leis de hospitalidade, Ifigênia percorre o caminho do espírito hegeliano. Seu discurso remete à imediatidade da substância ética voltada para o dever, como potência congênita de uma *Sittlichkeit* irrefletida. No entanto, sendo uma bela alma, essa evocação só pode ocorrer – e não poderia ser de outro modo – no mundo cindido da cultura, de modo que seu apelo assume a forma de uma lembrança. Diferentemente da versão de Eurípides, o simples roubo da efigie não pode ser considerado uma via de reconciliação lícita, pois Ifigênia precisa se reconciliar tanto com as consciências atuantes no real quanto com a natureza – isto é, o divino.

### 3.

Ato contínuo, cabe-nos responder à seguinte pergunta: é legítimo apreciar a *Ifigênia* de Goethe como modelo de uma bela alma no período circunscrito ao da redação da *PhG*?

Com o surgimento da noção pós-kantiana de consciência, que eliminaria a lacuna entre juízo e ação – uma lacuna que tornava a consciência moral duplicada –, e por meio do ato do perdão, a bela alma renuncia à sua divisão interna, reconhecendo a consciência confessante como outro de si mesma e abandonando seu juízo essencialmente negativo. Essa passagem, por fim, suscitou uma série de discussões sobre qual obra literária teria inspirado Hegel ao conceber a transição do Espírito para a Religião.<sup>38</sup>

Continua Hegel, retomando, em *VA*, alguns pontos presentes na *PhG*:

[...] também para os interesses verdadeiramente éticos e os fins sólidos da vida, uma tal bela alma não está aberta, e sim se ensimesma em si e vive e urde apenas em suas tramas morais e religiosas as mais subjetivas. A este entusiasmo interior pela própria excelência efusiva, com a qual ela faz para si mesma uma grande pompa, associa-se então imediatamente um sentimentalismo infinito no que concerne a todos os demais seres humanos, os quais devem a todo momento decifrar, compreender e venerar esta beleza solitária. Se os outros não conseguem fazer isso, logo o ânimo é tocado no seu mais íntimo e machucado infinitamente [...] então não têm fim a tristeza, a aflição, o desgosto, o mau humor, o melindre, a melancolia e a miséria, e disso decorre uma tortura de reflexões consigo mesmo e com os outros, uma convulsão e mesmo

<sup>38</sup> Hyppolite observa que “Hegel lera o Emílio de Rousseau em Tubinga: nesta obra encontrara uma primeira história da consciência natural a elevar-se por si mesma até a liberdade, por meio das experiências que lhe são próprias e que são particularmente formadoras” (HYPPOLITE. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 27). A partir dessa indicação, o comentador sugere que a constelação literária que poderia ter influenciado Hegel incluía Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister, de Goethe; Woldemar, de Jacobi; e Heinrich von Ofterdingen, de Novalis.

uma dureza e atrocidade da alma, na qual se exprime de modo completo toda a miséria desta interioridade da bela alma.<sup>39</sup>

Esse temor da bela alma frente à efetividade e seu consequente recolhimento em sua subjetividade – e que se exprime como verdade na ironia – faz parte do diagnóstico de Hegel:

Um outro modo da falta de postura do caráter constitui-se, principalmente em produções alemãs recentes, na fraqueza interior do sentimentalismo, que na Alemanha reinou por tempo suficiente. Como primeiro exemplo famoso deve ser mencionado o *Werther*, um caráter de natureza completamente doentia, sem força para poder elevar-se acima da teimosia de seu amor [...] essa fraqueza mais tarde ainda assumiu outras Formas variadas, no aprofundamento mais crescente da subjetividade destituída de Conteúdo pra própria personalidade. A bela alma, por exemplo, de Jacobi em seu *Woldemar*, se insere neste caso. Neste romance mostra-se no mais alto grau a enganosa magnificência do ânimo e a impostura auto enganadora da própria virtude e excelência. Trata-se de uma grandeza e divindade da alma que, sob todos os aspectos, entra numa relação enviesada com a efetividade e esconde para si mesmo, por meio da nobreza, a fraqueza de não poder suportar e trabalhar o autêntico Conteúdo do mundo existe, em cuja nobreza ela afasta tudo de si como não sendo digno dela.<sup>40</sup>

Há, aqui, uma clivagem que precisa ser abordada. A princípio, a figura da bela alma parece ter sido reelaborada por Hegel no intervalo de tempo que separa a *PhG* da *VA*. É preciso, contudo, ressaltar que a bela alma habita uma dualidade fundamental: sendo, para Hegel, uma figura característica do romantismo, ela opera entre a pura resignação e o agir. O que Hegel sugere nessas passagens da *VA*, é o que ocorreria a essa figura caso o lado da resignação se sobressaísse.

Se retomarmos o contexto no qual a bela alma está inserida na *PhG*, Hegel parece já ter em vista os limites das tratativas românticas quando desloca sua atenção à forma como os membros de uma comunidade devem produzir seus discursos. É essa atenção à linguagem da consciência que começa a desvendar para ela a necessidade de se manifestar no real.

A oposição aqui é, por outra via, familiar às críticas que Hegel desfere contra as limitações dos românticos: a subjetividade abstrata do romantismo é impassível de realização em âmbito social e político, pois a dinâmica material, pela natureza desse movimento poético, lhe escapa, gerando um vazio na ação da consciência: por um lado, agir conscientemente é algo que não pode ser negado, pois outras individualidades não acessam suas intenções; por outro

<sup>39</sup> HEGEL. *Cursos de Estética, volume I*, p. 246-7.

<sup>40</sup> HEGEL. *Cursos de Estética, volume I*, p. 246.

lado, relativamente, outros agentes podem atribuir qualquer motivo desonesto à ação, algo que também não pode ser negado, pois a intangibilidade da subjetividade alheia não permite, a introspecção que não pode ser comunicada. Como Hegel observa, qualquer hipocrisia por trás dessas reivindicações não pode ser confirmada pelas contrarrevindicações de ambos os lados.

Assim, há uma reconciliação ao final desta oposição, como comentado anteriormente, pelo ato do perdão e da confissão que sinaliza a suprassunção do movimento romântico – assim como do individualismo moderno contra o qual o romantismo se insurgiu –, no qual a ambivalência do Si, através do “*sim* da reconciliação”<sup>41</sup> deixa de lado sua existência antitética.

*Mutatis mutandis*, na *VA*, Hegel retoma e transpõe a distinção entre, de um lado, o estado da bela alma que se enclausura em si mesma, “que não consegue agir nem tocar em nada porque implicaria em abrir mão da harmonia interna”<sup>42</sup>, e, de outro, a bela alma que efetivamente age, isto é: “uma alma verdadeiramente bela age e é efetiva”<sup>43</sup>.

De posse dessa perspectiva, vale destacar os comentários de Hegel que esclarecem o sentido de uma bela alma atuante, figura que encontra em Ifigênia, segundo o próprio autor, uma realização exemplar.

Hegel comenta, no terceiro capítulo da *VA*, denominado *O Belo Artístico ou o Ideal*, que

Não necessitamos procurar muito longe por um exemplo completo da transformação de tal maquinaria divina meramente exterior em algo subjetivo, em liberdade e em beleza ética. Goethe realizou em sua *Ifigênia em Táurida* o que há de mais admirável e belo a este respeito. Em Eurípides, Orestes rouba junto com Ifigênia a imagem de Diana. Tal ato nada mais é do que um roubo. Toante aparece e dá a ordem de persegui-los para que se lhes tire a estátua da deusa, até que, por fim, surge Atena de modo inteiramente prosaica e ordena que Toante se detenha [...] Nesta relação não vemos nada mais a não ser uma ordem seca e externa de Atena e uma mera obediência igualmente destituída de conteúdo por parte de toante. Em Goethe, em contrapartida, Ifigênia se transforma na deusa e confia a verdade a si mesma, no peito humano.<sup>44</sup>

Hegel reitera aqui o elo entre a bela alma e as forças divinas, força capaz de promover uma reconciliação de modo imanente

O que em Eurípides produz a *ordem* de Atena, a conversão de Toante, a Ifigênia de Goethe procura efetuar, e de fato efetua, por meio de sentimento e representações profundos, que ela opõe a Toante [...] confiando na grandeza e dignidade de Toante, ela apela para a sua generosidade e doçura, comovendo-

<sup>41</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 446.

<sup>42</sup> HEGEL. *Cursos de Estética, volume I*, p. 83.

<sup>43</sup> HEGEL. *Cursos de Estética, volume I*, p. 83.

<sup>44</sup> HEGEL. *Cursos de Estética, volume I*, p. 234.

o e dominando-o, extraindo dele de modo humano e belo a permissão de voltar para os seus. Pois apenas isso é necessário.<sup>45</sup>

Esse trecho é sintomático para compreendermos o modo como Hegel se apropria de *Ifigênia*, efetuando aqui o deslocamento simbólico perpetrado por Goethe em relação aos desígnios divinos ao reformular aquilo que seria o fundamento do mundo grego: o direcionamento do sujeito subordinado à natureza. No original de Eurípidés, tínhamos a seguinte passagem:

ORESTES

Ó Febo, a que cilada tu me conduziste  
com oráculo, ao punir a morte do pai  
matando a mãe? Sucedendo-se Erínies,  
fomos banidos, exilados, desterrados,  
e perfiz muitos percursos fatigantes;  
fui e perguntei a ti como teria o fim  
da loucura errante e dos males meus  
que padecia perambulando na Grécia;  
disseste-me ir à fronteira da Táurida,  
onde a tua irmã Ártemis tem altares,  
pegar a estátua da Deusa, que dizem  
ter caído do céu aqui neste santuário,  
e quando a pegasse por artes ou sorte,  
e corresse o risco, colocá-la em Atenas,  
as consequências além não foram ditas,  
e feito isso eu teria repouso dos males<sup>46</sup>

A releitura goethiana humaniza a *physis*<sup>47</sup> do mundo antigo – pode-se dizer: percorre, em uma única personagem, a transição da substância ética efetiva ao mundo da alienação, sem

<sup>45</sup> HEGEL. *Cursos de Estética, volume I*, p. 234-5.

<sup>46</sup> EURÍPIDES. *Teatro Completo VI: As Troianas, Ifigênia em Táurida*, Íon. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Editora 34, 2024, p. 157.

<sup>47</sup> Nas cartas trocadas entre Goethe e Schiller, encontra-se uma passagem reveladora quanto à relação de Goethe com o espírito clássico. Em correspondência datada de 23 de agosto de 1794, Schiller descreve Goethe não apenas como alguém que assimilou a cultura grega, mas como aquele que a engendrou a partir de si próprio. Escreve Schiller: “Se fosse grego, ou mesmo italiano, e desde o berço fosse cercado de uma natureza privilegiada e uma arte idealizadora, o seu caminho seria infinitamente menor, talvez até supérfluo. Já na primeira observação das coisas o senhor teria apreendido a forma do que é essencial, e com as suas primeiras experiências o grande estilo se teria desenvolvido no senhor. Mas, como nasceu alemão, como seu espírito grego foi lançado na criação nórdica, só lhe restou uma alternativa: ou tornar-se um artista do norte ou dar à sua imaginação, com o auxílio da força do

ceder à tentação de se entregar a uma nostalgia ao mesmo tempo que não se perde inteiramente na efetividade mesma enquanto tal. A secularização da efigie de Ártemis possibilita reconverter seu sentido original, reencontrando o divino “no peito humano”<sup>48</sup>.

A Ifigênia moderna, por conseguinte, em oposição à contraparte euripídiana,

[...] não necessita da imagem da deusa e pode afastar-se sem astúcia e logro, pois Goethe interpreta de modo humano e reconciliador, com infinita beleza, a ambígua sentença divina: “Se trouxeres a irmã que permanece / Contra a vontade no santuário às margens de Táurida / Para a Grécia, a maldição cessará” no sentido de que a pura e santa Ifigênia é a irmã, a imagem dos deuses e a protetora da casa.<sup>49</sup>

A vida concreta, em sua efetividade, e a substância relacionam-se, então, na efetivação que ocorre entre duas posições (a bela alma e a religião), no saber absoluto. Nesse saber, o movimento especulativo se desnuda por completo, apresentando a racionalidade que costura começo e fim e que torna a própria substância sua vida, passível de realização por meio da totalidade da experiência da consciência: o fim último do saber absoluto é a reconciliação do espírito consigo mesmo – no espírito religioso e na consciência enquanto tal.

### Conclusão

Este artigo investigou a figura da bela alma na *PhG* de Hegel, com o intuito de compreender os processos necessários implicados na renúncia à cisão interna, perdão e reconhecimento da alteridade da consciência confessante.

Propusemos uma reflexão que integra a obra *Ifigênia em Táuride* ao desenvolvimento progressivo da consciência, presente especialmente na última subseção do capítulo sobre o Espírito — que, em certa medida, reaparece corroborada na *VA* —, ressaltando a influência literária no pensamento hegeliano. A peça de Goethe apresenta um modelo de reconciliação que antecipa questões caras a Hegel, evidenciando um fazer poético relevante para a formação da ideia de suprassunção, ao propiciar um terreno profícuo para a superação das cisões modernas.

---

pensamento, aquilo de que a realidade a privou e assim engendrar uma Grécia, por assim dizer a partir do interior e por uma via racional” (GOETHE, J. W.; SCHILLER, F. **Companheiros de viagem**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p. 24).

<sup>48</sup> HEGEL. **Cursos de Estética, volume I**, p. 234.

<sup>49</sup> HEGEL. **Cursos de Estética, volume I**, p. 235.

Ao reinscrever uma concepção grega de humanidade no quadro da moralidade do século XVIII, Goethe articula uma relação entre humano e divino orientada pela racionalidade moderna, sem abrir mão, contudo, da firmeza de caráter diante das adversidades. Logo, *Ifigênia em Táuride* se estrutura em torno do potencial dramático resultante da conjunção entre o mundo antigo e o moderno, retomando o passado grego para apresentar uma personagem que renuncia a interesses próprios e ao artifício do engano mediante uma união orgânica entre retidão e ação. Tal harmonia entre a antiguidade clássica e o romantismo alemão atribui à bela alma uma qualidade singular: se restrita à mera contemplação de si mesma e afastada da efetividade que lhe é imposta, a bela alma decairia em uma ironia desprovida de expressão efetiva; por outro lado, a verdadeira bela alma age, realizando a reconciliação com Toante ao salvar o irmão e o amigo. Isto posto, caso faltasse à heroína qualquer um desses traços, a reconciliação tornar-se-ia inviável, pois é por meio da rememoração das leis da hospitalidade que Toante, no desfecho, abandona suas concepções equivocadas acerca dos desígnios divinos e reorienta suas ações.

Ademais, a relação entre filosofia e literatura, tal como aqui explorada, buscou evidenciar que a arte literária pode engendrar consequências filosóficas, ao funcionar como via expressiva capaz de antecipar e formular possibilidades de resolução para questões que se inscrevem no horizonte filosófico.

## BIBLIOGRAFIA

- BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Trad. de Paulo Neves da Silva. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 1999.
- EURÍPIDES. **Teatro Completo VI: As Troianas, Ifigênia em Táurida, Íon**. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Editora 34, 2024.
- GOETHE, Johann Wolfgang; SCHILLER, Friedrich. **Companheiros de viagem**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- GOETHE, Johann Wolfgang. **Ifigênia em Táuride**. trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Peixoto Neto, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Ed. W. Bonsiepen; R. Heede. Werke, Band 9. Felix Meiner: Hamburg, 1980.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética, volume I**. Trad. Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética, volume IV**. Trad. Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014.

- HOMERO. **Ilíada**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.
- HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.
- HYPPOLITE, Jean-François. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- ROSENFELD, Kathrin. A ação ética: o saber humano e o divino, a culpa e o destino. In: VEIRA, Leonardo Alves; DA SILVA, Manuel Moreira (org.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. pp. 249–265.
- STEINER, George. **Antígonas**. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião entre os gregos**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- VERNANT, Jean-Pierre. Do marginal ao monstruoso. In: VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos: A figura do outro na Grécia Antiga**. São Paulo: Unesp, 2021, pp. 27-32.
- VIAL, Claude. **Vocabulário da Grécia Antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

RECEBIDO EM 29/03/2025  
ACEITO EM 22/06/2025