

TRADUÇÃO

Fenomenologia do Espírito¹ - [316] «A Liberdade absoluta e o Terror»

Na utilidade, a consciência encontrou o seu conceito. Mas ele é, em parte, ainda *objecto*, em parte, precisamente por isso, ainda *finalidade*, em cuja posse a consciência ainda não se encontra imediatamente. A utilidade é ainda predicado do objecto, não é ela própria sujeito, ou a efectividade imediata e única do sujeito. Trata-se do mesmo que anteriormente apareceu, que o ser-para-si não se mostrava ainda como substância dos restantes momentos, de modo que o útil não seria imediatamente outra coisa senão o si-mesmo da consciência e que esta, através disso, estaria na sua posse. Mas, *em si*, já aconteceu essa revogação da forma da objectividade do útil, e desta reviravolta interior surge a reviravolta efectiva da realidade, a nova figura da consciência, a liberdade absoluta².

¹ A presente tradução que ora se apresenta ao público brasileiro, realizou-se no seio do Projeto de Investigação «*A recepção da Revolução Francesa pela Filosofia Alemã do final do século XVIII e início do século XIX*» (PTDC / FIL / 74365 / 2006), financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal, e fora realizada pela equipe de investigação composta por: Prof. Carlos Morujão, Profª. Inês Bolinhas, Prof. Miguel Santos Silva, Profª. Cláudia Oliveira e Profª. Teresa Pedro. Indicamos, entre parêntesis rectos, indicamos a paginação da edição crítica das obras de Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Felix Meiner, 1980.. Email de contato: cmorujao@fch.lisboa.ucp.pt

² Neste parágrafo inicial da secção «A liberdade absoluta e o terror» transparece, com grande clareza, a concepção hegeliana da história, ou, mais exactamente, a concepção hegeliana da historicidade do espírito, que é, afinal, o tema central da *Fenomenologia do Espírito*. A consciência, no período do iluminismo, tinha no útil o seu conceito. Com esta afirmação, Hegel quer significar que ela transferira do «além» para o «aquém» a legitimação da realidade existente. (Assim, por exemplo, desaparece a ideia de monarquia de direito divino.) Mas tendo-se ela, em consequência disso, auto-alienado na realidade efectiva, suprime ou revoga, agora, com a liberdade absoluta, essa alienação. Porém, como nota Herbert Marcuse (*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, trad. franc., *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 307; cf., igualmente, Ernst Cassirer, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 359-360), esta concepção da historicidade do espírito significa que nos diversos momentos ou épocas da história transparece, afinal, o ser não-histórico (talvez se pudesse dizer, com mais propriedade, trans-histórico) desse mesmo espírito, uma vez que aqueles momentos são apenas uma das faces – a saber, a face intramundana – da exteriorização deste, sendo a outra face, como se sabe, a natureza. (Sobre o tema hegeliano da «exteriorização» - *Entäusserung* –, pode ler-se todo o § 343 dos *Princípios da Filosofia do Direito*.) Como Hegel dirá também no § 344 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, as tarefas que os povos e os indivíduos colocam a si mesmos constituem apenas o princípio particular e

De facto, não está presente senão uma aparência vazia de objectividade, que separa a consciência de si dos seus haveres. Pois, em parte, toda a subsistência e valor dos elementos determinados da organização do mundo efectivo e do mundo da crença regrediram para esta determinação simples, como para o seu fundamento e espírito; mas, em parte, esta determinação nada mais tem de próprio para si, ela é, pelo contrário, pura metafísica, puro conceito ou saber da consciência de si. Do *ser em e para si* do útil como objecto, a consciência reconhece, nomeadamente, que o seu *ser em si* é essencialmente *ser para outro*; o *em si* como o *carente de si* mesmo é, na verdade, o passivo, ou o que é para um outro si mesmo. O objecto, porém, é, para a consciência, nesta [317] forma abstracta do *puro ser em si*, pois ele é *pura actividade de intelecção*, cujas distinções se encontram na forma pura do conceito. Mas o *ser para si*, ao qual regressa o ser para outro, o si, não é algo de distinto do eu, o si próprio daquilo a que se chama objecto; pois a consciência como pura intelecção não é um si *singular*, diante da qual o objecto se encontrasse precisamente como um si *próprio*, mas ela é o puro conceito, a visão do si no si, o ver absoluto *em si mesmo* duplicado; a certeza de si é o sujeito universal e o seu conceito que se sabe é a essência de toda a efectividade. Se, por conseguinte, o útil foi apenas a mudança dos momentos, que não regressa na sua própria *unidade*, e, por isso, ainda era objecto para o saber, deixou então de o ser; pois o saber é ele próprio o movimento daqueles momentos abstractos, ele é o si mesmo universal, o si, tanto de si mesmo, como do objecto, e, como universal, a unidade que regressa a si mesma deste movimento.

Com isto, o espírito está presente como *liberdade absoluta*; ele é a consciência-de-si que se capta a si mesma, de modo que a sua certeza de si mesmo é a essência de todas as massas espirituais, tanto do mundo real como do supra-sensível, ou, ao invés, a essência e a efectividade são o saber de *si* mesmo da consciência. Ela está consciente da sua pura personalidade e, com isso, de toda a realidade espiritual e toda a realidade é apenas espiritual³; para ela, o mundo é

determinado das tarefas do espírito absoluto, momentos da passagem do seu estado «em si» ao seu estado «para si»; ou, como poderíamos igualmente dizer, na linguagem da *Fenomenologia do Espírito*, da sua transformação de substância em sujeito. No § 549 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* Hegel dirá mesmo que o espírito do mundo é o único sujeito da história. Por este motivo, alguns comentadores clássicos, como, por exemplo, Rudolf Haym, falavam de um quietismo hegeliano, como consequência de uma concepção racional da história de acordo com a qual cada fase ou época receberia a sua legitimação pelo facto de ser um momento necessário da totalidade das exteriorizações do espírito. (Cf. *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Verlag Rudolf Gaertner, 1857, p. 365). Note-se, contudo, que cada uma dessas épocas, na medida em que só parcialmente manifesta a verdade do espírito, está condenada a um desaparecimento não menos necessário. Ver-se-á como, no final deste capítulo, Hegel anuncia o dobre de finados da Revolução Francesa.

³ No parágrafo anterior e, neste, até este ponto, Hegel distancia-se tanto da filosofia do iluminismo como das filosofias de Kant e de Fichte, na medida em que estas últimas prolongam o espírito daquela. A consciência que encontrou no

pura e simplesmente a sua vontade e esta é a vontade universal⁴. E, na verdade, não é o pensamento vazio da vontade que é posto no consentimento silencioso ou representado, mas sim a vontade realmente universal, a vontade de todos os singulares enquanto tais. Pois a vontade é em si a consciência da personalidade ou de cada qual e deve sê-lo enquanto esta vontade verdadeira e efectiva, como essência auto-consciente de toda e qualquer personalidade, de modo que cada uma, sempre indivisa, tudo faça, e que o que surge como agir do todo seja o agir imediato e consciente de cada qual.

Esta substância indivisa da liberdade absoluta eleva-se ao trono do mundo, sem que nenhum poder seja capaz de se lhe opor. Pois, na medida em que, na verdade, a consciência é o único elemento no qual as essências ou poderes espirituais têm a sua substância, assim, todo o seu sistema, que se organizava e mantinha pela partição em massas, ruiu, a partir do momento em que a consciência singular concebeu o objecto de tal modo que ele não tem outra essência senão a própria consciência de si, ou é absolutamente conceito. O que tornava o conceito em objecto existente era a sua diferenciação em massas separadas *subsistentes*; mas na medida em que o objecto se torna conceito, nada mais de subsistente se encontra nele; a negatividade penetrou todos os seus momentos. Ele entra, assim, na existência, de tal modo que cada consciência singular se eleva da esfera que lhe estava reservada, não encontra nesta massa particular a sua essência e a sua obra, mas se concebe a si mesma como o *conceito* da vontade e

útil o seu próprio conceito separa o objecto (o em-si) dela própria (o em-si e para-si), afirmando-se como algo de distinto dele, ou relacionando-se com ele apenas pela apropriação. Mantém, por isso, a cisão entre si própria e as suas realizações na sociedade e na história. Acerca de um pretenso «carácter espiritual» da realidade, considerada apenas como um campo do agir da consciência, cf. *A Destinação do Homem*, de Fichte, e a interpretação desta obra, por Hegel, no *Differenzschrift* de 1801. Cf. Fichte, SW, II, p. 250: «Mas, então, o meu pensar e projectar um conceito de fim é, segundo a sua natureza, absolutamente livre, e produzindo qualquer coisa a partir do nada.»

⁴ A vontade universal é, apesar de tudo, uma ultrapassagem da cisão, própria de empiristas e racionalistas, entre a vontade e o entendimento: o elemento de universalidade que possui transforma-a em algo de pensado e, por conseguinte, de objectivamente racional. O que Hegel critica na liberdade absoluta é o facto de ela ser uma vontade que se quer apenas a si mesma em cada elemento particular: o direito pelo direito, o dever pelo dever, etc. Por outras palavras, ela esquece as divisões objectivas do organismo social, herdadas do passado, a que Hegel chama, como se pôde ler algumas linhas mais acima, «massas espirituais». Acerca do conceito de «volonté générale» em Rousseau, cf. *Manuscrit de Genève*, in O. C., III, p. 295: «Creio poder pôr como uma máxima incontestável que só a vontade geral pode dirigir as forças do estado segundo o fim da sua instituição, que é o bem comum: pois se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento de sociedades civis, é o acordo entre estes mesmos interesses que a tornou possível. É o que há de comum nestes diferentes interesses que forma o laço social e se não houvesse nenhum ponto no qual todos os interesses estivessem de acordo a sociedade não poderia existir. Ora, como a vontade tende sempre para o bem do ser que quer, que a vontade particular tem sempre por objecto o interesse privado e a vontade geral o interesse comum, segue-se que este último é ou deve ser o único verdadeiro móbil do corpo social.»

todas as massas [318] como a essência desta vontade, e com isso, também, apenas se pode efectivar num trabalho que é trabalho total. Nesta liberdade absoluta, por conseguinte, todos os estados, que são as essências espirituais nas quais o todo se articula, são extinguidos⁵; a consciência singular que pertencia a uma dessas articulações e nela queria e se realizava, suprimiu os seus limites; o seu fim é o fim universal, a sua linguagem é a lei universal; a sua obra é a obra universal⁶.

O objecto e a *diferença* perderam aqui o significado da *utilidade*, que era o predicado de todo o ser verdadeiro; a consciência não começa o seu movimento no objecto, como *em algo de estranho*, a partir do qual somente ela regressaria a si mesma, mas o objecto é para ela a própria consciência; a oposição consiste, por conseguinte, apenas, na distinção entre a consciência *singular* e a consciência *universal*; mas a consciência singular é para si, imediatamente, aquilo

⁵ O termo «estados» é empregue por Hegel em três sentidos diferentes: por um lado, no sentido que o termo possuía no Antigo Regime, ou seja, designando o clero, a nobreza e o povo; por outro, no seu sentido moderno de classes sociais, tal como o desenvolvimento da sociedade capitalista nos primórdios da revolução industrial o começava a fixar; por fim, os «estados» são, também, os estados provinciais (ou Parlamentos Regionais) do Antigo Regime. No § 301 Zus. dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel utiliza o termo estado nos seus três sentidos, para defender o enraizamento da representação política na vida social concreta. O que Hegel contesta, em todo o caso, é que a legitimidade dos estados se funde na ordem natural das coisas, ou na sua antiguidade. A Revolução Francesa significou a revogação definitiva de tais processos de legitimação. Uma vez que procurou pensar as consequências deste facto, a filosofia de Hegel pode ser chamada uma «filosofia da revolução», tal como defenderam, por exemplo, Joachim Ritter e Jürgen Habermas. Uma primeira expressão pública do interesse de Hegel por esta questão pode encontrar-se no ensaio publicado em 1803 no *Kritische Journal der Philosophie*, intitulado *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Werke*, Band 2, pp. 434-530, em particular – com referências à *República* de Platão e à *Política* de Aristóteles – pp. 489 e segs.

⁶ Max Weber será também sensível a este momento «negativo» ou «destrutivo» da Revolução Francesa. Cf., nomeadamente, a passagem seguinte: «A Revolução Francesa, por conseguinte, no âmbito da sua influência permanente, não apenas destruiu, em geral, cada formação corporativa, mas também cada tipo de configuração de unidade que não fosse expressamente concessionada apenas para fins estritamente delimitados, e toda a autonomia de associação.» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, 5.^a ed., pp. 435-436.) No seguimento da passagem que acabamos de citar, Weber nota que esta supressão das formas corporativas de associação foi determinada, tanto por motivos económicos, ligados à necessidade de desenvolvimento da sociedade capitalista, como por motivos puramente doutrinários. A unidade entre estes dois motivos foi claramente percebida por Hegel. Para Hegel, a Revolução francesa significou o processo de constituição política em que se configurou sociedade civil industrial, que procurou criar o seu direito e seu estado próprios. Para que tal realização fosse possível, tornava-se necessário proceder à dissolução dos antigos «estados» e à criação dos laços jurídicos que permitissem o trabalho livre. Mas a Revolução foi ainda uma tentativa para realizar o direito natural, já não como direito anterior à história social efectiva dos homens, mas como direito que se configura ao longo dessa história. É à forma abstracta como o fez que se dirige a crítica hegeliana.

que tinha a *aparência* da oposição, é consciência universal e vontade. O *além* desta sua [da consciência universal] efectividade paira sobre o cadáver da autonomia desaparecida do ser real ou do ser que é objecto de crença, apenas como a exalação de um gás insípido, do vazio *être suprême*⁷.

Depois da supressão das massas espirituais distintas e da vida limitada dos indivíduos, assim como de ambos os seus mundos, existe, por conseguinte, apenas o movimento da consciência de si universal em si mesma, como uma acção recíproca dela entre a forma da *universalidade* e a da consciência *pessoal*; a vontade universal entra *em si* e é vontade *singular*, diante da qual se encontra a lei e a obra universal. Mas esta consciência *singular* é consciente de si mesma de forma igualmente imediata como vontade universal; ela tem consciência de que o seu objecto é a lei dada por si e o trabalho levado a cabo por si; passando para a actividade e construindo a objectividade, não faz, por conseguinte, nada de singular, mas apenas leis e acções do estado⁸.

⁷ Na secção anterior da *Fenomenologia do Espírito*, intitulada «O Iluminismo», Hegel fizera já uma primeira referência ao aparecimento desta concepção de Deus, enquanto mero *être suprême*, como um resultado da crítica das representações religiosas pelo espírito das luzes. (Cf. *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Band 3, pp. 416-420.) Enquanto uma das facções do iluminismo cai no materialismo e na negação da existência de Deus, uma outra facção, oposta àquela, transforma Deus em mero objecto de fé, em consequência, como diz o texto alemão, em algo de «in seinem Wesen unerforschlich und in seinem Sein unerreichbar», ou seja, «impossível de investigar nos seus caminhos e inalcançável no seu ser» (ed. cit., p. 420). Por oposição, a coisa é considerada como algo de útil e o homem, ser unicamente natural, como aquela coisa que toma consciência da relação universal de utilidade. Neste contexto, a essência absoluta de tudo o que existe é vista, apenas, como isso mesmo, por outras palavras, como uma essência universal vazia. É esta essência universal que o iluminismo transformará em ser supremo. Acerca do culto do ser supremo na Revolução Francesa, cf. o discurso de Robespierre de 18 do Floreal do ano II (ou seja, 7 de Maio de 1794): «A ideia do ser supremo e da imortalidade da alma é uma contínua convocação da justiça; ela é, por isso, social e republicana. A natureza pôs no homem o sentimento do prazer e da dor, que o força a fugir dos objectos físicos que lhe são prejudiciais e a procurar aqueles que lhe convêm. [...] Ora, o que produz ou substitui este instinto precioso, o que complementa a insuficiência da autoridade humana, é o sentimento religioso, que imprime nas almas a ideia de uma sanção dada aos preceitos da moral por um poder superior ao homem. [...] Fanáticos, não esperem nada de nós! Lembrar aos homens o culto puro do ser supremo é dar um golpe mortal ao fanatismo. Todas as ficções desaparecem diante da Verdade e todas as loucuras caem diante da razão. Sem constrangimento, sem perseguição, todas as seitas devem confluir, por si mesmas, na religião universal da natureza.» (Roger Garaudy (org.), *Les Orateurs de la Révolution Française*, Paris, Librairie Larousse, 1989, pp. 136-137.)

⁸ Pensamos que não se deverá ver nesta crítica de Hegel uma posição político-filosófica que o seu autor teria mais tarde abandonado, a favor de uma filosofia que enalteceria o estado como única realidade efectiva. Embora tal tenha já sido defendido por vários comentadores da filosofia política de Hegel (nomeadamente Herbert Marcuse), pensamos que existe, ainda assim, um forte elemento de continuidade entre a *Fenomenologia do Espírito* e obras posteriores como, por exemplo, a *Filosofia do Direito*. É certo que nesta última obra Hegel defende uma

Este movimento é, por conseguinte, a acção recíproca da consciência consigo mesma, no qual ela nada abandona na figura de um *livre objecto*, surgindo diante dela. Daqui resulta que ela não pode chegar a nenhuma obra positiva, nem às obras universais da linguagem, nem da efectividade, nem a leis e instituições universais da liberdade *consciente*, nem a actos e obras da *liberdade querente*. A obra a que poderia chegar a liberdade que toma consciência de si mesma consistiria no facto de ela, como substância *universal*, se tornar em *objecto* e em ser *permanente*. Este ser outro seria a diferença na liberdade, de acordo com a qual ela se dividiria em massas espirituais subsistentes e nos membros dos diferentes poderes; em parte porque estas massas seriam as *coisas pensantes* de um *poder* separado [319] em legislativo, judicial e executivo⁹, mas, em parte, porque seriam as *essências reais* que tiveram como resultado o mundo real da cultura, e, na medida em que se prestasse mais atenção ao conteúdo do agir universal, as massas particulares do trabalho, que posteriormente serão distinguidas como *estados* mais específicos. A liberdade universal, que se teria, deste modo, separado nos seus membros e, precisamente por isso, se teria transformado em substância *existente*, seria, por isso, livre da individualidade singular e dividiria o conjunto dos *indivíduos* entre os seus diversos elementos. O agir e o ser da personalidade,

superioridade «espiritual» do estado relativamente aos momentos da vida familiar e da vida ética, mas esta posição tem de ser compreendida, ao que julgamos, a partir de três teses que a enquadram e lhe dão sentido: a) é o estado que viabiliza aqueles dois momentos; b) é no estado que culminam as virtualidades de universalização que neles já se encontram contidas; c) a sociedade civil é o conjunto dos interesses particulares, mas só o estado configura uma união desses interesses que possibilita a existência da própria sociedade civil. Sobre este assunto, cf. *Princípios da Filosofia do Direito*, § 258, Nota: por um lado, Hegel defende que só no interior do estado é que o indivíduo adquire verdadeira eticidade; por outro, que a satisfação das necessidades particulares, ou seja, dos fins particulares que a vontade individual coloca a si mesma, só é possível no interior desse elemento substancial dotado de universalidade. A crítica, que nessa mesma Nota, é feita a Rousseau – se bem que, em nosso entender, motivada por uma incompreensão das reais intenções do pensador francês – é extremamente interessante para uma avaliação do verdadeiro ponto de vista de Hegel sobre este assunto. Embora criticando Rousseau por ter considerado a vontade geral como somatório das vontades particulares, ou melhor, como o seu elemento comum – o que, quanto a nós, não corresponde à realidade –, e não como o que cada vontade individual tem de racional em si e para si, Hegel mostra que Rousseau encarou o estado enquanto *conceito pensado*, não só do ponto de vista da sua forma, mas também do seu conteúdo, ou seja, como expressão da vontade do particular em viver no elemento da universalidade.

⁹ O problema da divisão dos poderes em executivo, legislativo e judicial tem a sua origem em Montesquieu. A sua influência nos legisladores da Assembleia Constituinte francesa, que consagraram o princípio, foi grande. Hegel, contudo, difere, quanto ao modo de encarar este assunto, das teorias do liberalismo clássico, que viam na separação de poderes uma garantia do enfraquecimento do estado e, conseqüentemente, uma salvaguarda dos direitos individuais. Há uma crítica de Hegel à separação (que não é diferença real) quando esta instaura uma competição entre os poderes, não a sua unidade orgânica, nem o fortalecimento racional do poder do estado. Sobre este assunto, e no mesmo sentido, pode ainda consultar-se o § 272 dos *Princípios da Filosofia do Direito*.

porém, encontrar-se-iam, por isso, limitados a um ramo do todo, a um tipo de agir e de ser; posta no elemento do *ser*, a personalidade receberia o significado de uma personalidade *determinada*; ela cessaria de ser, na verdade, consciência de si universal. Com isto, esta consciência de si não se deixa iludir pela *representação* da *realidade efectiva* da obediência a leis *dadas a si mesma*, que lhe destinam uma parte [no todo]; nem pela sua *representação* no legislar e no agir universal, nem pela realidade efectiva de dar ela *própria* as leis, e realizar, não uma obra singular, mas sim o *próprio* universal; pois, onde o si mesmo é apenas representado e apresentado, ele não é efectivo; onde se encontra substituído, o si mesmo não é.

Como *nesta obra* universal da liberdade absoluta a consciência de si singular não se encontra como substância existente, também não se encontra nos *actos* peculiares e nas acções *individuais* da sua vontade. Para que o universal chegue a uma acção, tem de se reunir no uno da individualidade e de colocar no cume uma consciência de si singular; pois a vontade universal só é vontade *efectiva* num si-mesmo que é uno. Mas, desta forma, *todos os outros singulares* são excluídos da *totalidade* deste acto e têm apenas uma participação limitada nele, de modo que o acto não seria o acto da consciência de si *efectivamente universal*. Por conseguinte, a liberdade universal não pode produzir uma obra nem uma acção positivas; resta-lhe apenas o *agir negativo*; ela é apenas a *fúria* do desaparecer¹⁰.

Mas a suprema realidade efectiva e a mais oposta à liberdade universal, ou antes, o único objecto que será ainda para ela, é a liberdade e a singularidade da consciência de si efectiva. Pois aquela universalidade que não se deixa reconduzir à realidade da articulação orgânica e tem por finalidade conservar-se na continuidade indivisa, diferencia-se imediatamente em si mesma, pois é em geral movimento ou consciência. E, na verdade, em virtude da sua própria abstracção, divide-se a si mesma em extremos igualmente abstractos, na universalidade simples, inflexível e fria, e na aspereza discreta, absoluta e dura e na pontualidade obstinada da consciência de si efectiva. [320] Após ter terminado o extermínio da organização real e existir então para si mesma, isso é o seu único objecto, um objecto que não possui mais nenhum outro conteúdo, posse, existência e extensão externa, mas é apenas este saber de si como um si mesmo

¹⁰ Em função do que é dito neste parágrafo, podemos ver como, para Hegel, a Revolução Francesa constitui um momento essencial da história universal, enquanto processo de realização da liberdade. Ao passo que para o despotismo do Oriente apenas um indivíduo era livre, a saber, o soberano, e para o mundo grego só alguns eram livres, os cidadãos da polis, para o mundo cristão e, em particular, germânico, todos são livres. Mas este exercício da liberdade, de acordo com os princípios da razão – quer dizer, numa situação histórico-social em que cada um se possa reconhecer nas instituições que asseguram a liberdade de todos –, implica um senhor (que Hegel, posteriormente, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, identificará com a figura do monarca constitucional) que integre todas as consciências singulares na totalidade de que ele é a cabeça. Precisamente o contrário do que faz o chefe jacobino.

singular, absolutamente puro e livre. Naquilo em que ele pode ser captado, encontra-se apenas a sua existência *abstracta* em geral. Por conseguinte, a relação destes dois termos, na medida em que eles são indivisivelmente absolutos para si e, por conseguinte, não podem destacar nenhuma parte intermédia, pela qual se ligassem um ao outro, é a pura negação totalmente *não mediada* e, na verdade, a negação do singular como *existente* no universal. A única obra e acção da liberdade universal é, por conseguinte, a *morte*, e, na verdade, uma *morte* que não tem nenhum âmbito nem nenhum preenchimento interno; pois o que é negado é o ponto não preenchido do si mesmo absolutamente livre. Trata-se, por conseguinte, da morte mais fria e mais banal, sem mais significado do que o corte de uma cabeça de couve, ou do que um gole de água¹¹.

Na banalidade desta sílaba consiste a sabedoria do governo, o entendimento da vontade universal, em se realizar. O próprio governo não é senão o ponto que se fixa, ou a individualidade da vontade universal. Ele, um querer e um realizar que partem de um ponto, quer e realiza, ao mesmo tempo, uma ordenação e uma acção determinadas.

Com isso, exclui da sua acção, por um lado, os restantes indivíduos, por outro lado, constitui-se a si mesmo como um governo oposto a uma vontade determinada e à vontade universal; por isso, não

¹¹ A discussão sobre a legitimidade da pena de morte marcou, quase desde o início da Revolução, as discussões da Assembleia Constituinte francesa. Antes do período do Terror, várias vezes se manifestaram contra a inclusão da pena de morte na Constituição. Cf., nomeadamente, a opinião de Duport, no seu discurso na Assembleia, a 31 de Maio de 1791: «Neste momento, senhores, em que os franceses dirigem todos os seus pensamentos para a nova Constituição, onde eles vêm buscar avidamente nas vossas leis, não somente as regras da obediência, mas ainda os princípios da justiça e da moral que devem guiar a sua acção, durante tanto tempo desconhecidos, que não encontrem uma lei cujo único efeito é uma lição de barbárie e de cobardia.» (In *Orateurs de la révolution française, textes établis, présentés et annotés par François Furet et Ran Halévi*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pleiade), 1989 p. 318) Por ocasião do mesmo debate na Assembleia Constituinte, Robespierre manifestou-se igualmente contra a adoção da pena de morte. Cf. o seu discurso a 30 de Maio do mesmo ano, in Yannick Bosc / Sophie Wahnich, *Les voix de la Révolution - Projet pour la Démocratie*, Paris, La Documentation Française, 1990, disponível em <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/abolition-peine-mort/debats.shtml> (19.10.2008): «O legislador que prefere a morte e as penas atroztes aos meios mais doces que estão em seu poder, ultraja a delicadeza pública, esbata o sentimento moral no povo que governa, tal como um perceptor pouco hábil que, pelo uso frequente de castigos cruéis, embrutece e degrada a alma do seu aluno; enfim, gasta e enfraquece as energias do governo ao querer aplicá-las com demasiada força.». Contudo, a prática da pena de morte, que caracterizou o período chamado do Terror, generalizar-se-á a partir da votação da «Lei dos suspeitos» a 12 de Agosto de 1793 (sob proposta, à Convenção, de Philippe Antoine Merlin de Douai e de Jean-Jacques Régis Cambarcères, membros do Comitê de Salvação Pública); o seu alcance foi consideravelmente alargado pelo decreto de 17 de Setembro do mesmo ano. Esta lei permitia a prisão imediata e sem provas de todos os que se manifestassem contra a revolução e daqueles que nada tivessem feito em favor da liberdade.

se pode apresentar, pura e simplesmente, senão como uma *facção*. Apenas à facção *vencedora* se chama governo e, precisamente no facto de ser facção, reside imediatamente a necessidade do seu declínio; e, pelo facto de ser governo, isso torna-o, ao invés, facção e culpado. Se a vontade universal se detém no agir efectivo do governo como no crime que ele pratica contra ela, o governo não tem, pelo contrário, nada de determinado e de exterior pelo qual a culpa da vontade que se lhe opõe se apresente; pois em face dele, como vontade *efectiva* universal, existe apenas a vontade pura não efectiva, a saber, a intenção. *Tornar-se suspeito* surge, por isso, no lugar do *ser culpado*, ou tem o seu significado e efeito, e a reacção externa contra esta efectividade, que reside no interior simples da intenção, consiste no extermínio lacónico deste si existente, no qual nada existe que possa ser retirado senão, apenas, o seu próprio ser.

Nesta sua *obra* peculiar, a liberdade absoluta torna-se objecto para si mesma, e a consciência de si experimenta aquilo que ela é. *Em si* ela é precisamente esta *consciência de si abstracta*, que aniquila em si mesma toda a diferença e toda a permanência da diferença. Enquanto tal, ela é para si o objecto; [321] o terror da morte é a intuição desta sua essência negativa. Mas esta sua realidade encontra a consciência de si absolutamente livre de forma totalmente diferente do que era o seu conceito dela, nomeadamente, que a vontade universal seria apenas a essência *positiva* da personalidade e que esta se sabia nela apenas positivamente ou conservada. Mas aqui está presente, na sua efectividade para essa consciência, a passagem absoluta de uma essência para outra, o que, como pura intelecção, simplesmente separa a sua essência positiva e negativa, a saber, o absoluto sem predicados como puro *pensamento* e como pura *matéria*. A vontade universal, como consciência de si absolutamente *positiva* e efectiva, transforma-se na essência *negativa*, pois esta consciência é esta efectividade autoconsciente, elevada ao *puro* pensar ou à *matéria abstracta*, e mostra-se como sendo precisamente *supressão* do *pensar-se a si mesmo* ou da consciência de si.

Por conseguinte, a liberdade absoluta, como pura igualdade consigo mesma da vontade universal, tem em si a *negação*, mas, com isso, também a *diferença* em geral, e desenvolve-a de novo como diferença efectiva. Pois a pura *negatividade* tem, na vontade universal igual a si mesma, o *elemento* da *permanência* ou a *substância*, na qual os seus momentos se realizam; ela tem a matéria que pode utilizar na sua determinação; e na medida em que esta substância se mostrou como o negativo para a consciência singular, forma-se por conseguinte, de novo, a organização das massas espirituais, às quais é atribuída o conjunto das consciências individuais. Estas, que sentiram o temor do seu senhor absoluto, a morte, resignam-se de novo à negação e à diferença, subordinam-se às massas e regressam a uma obra dividida e limitada, mas, através disso, à sua efectividade

substancial¹².

Deste tumulto, o espírito seria arrojado ao seu ponto de partida, o mundo ético e real da cultura, o qual foi apenas, por meio do temor do senhor, que voltou de novo aos ânimos, refrescado e rejuvenescido. O espírito teria de percorrer de novo e repetir sempre este círculo da necessidade, se o resultado fosse apenas a penetração perfeita da consciência de si e da substância: uma penetração na qual a consciência de si, que experimenta contra si a força negativa da sua essência universal, não quereria ter um saber de si e encontrar-se como esta consciência particular, mas sim apenas como universal e, por isso, também poderia suportar a realidade efectiva do espírito universal, que a exclui como particular. Mas na liberdade absoluta não estavam em acção recíproca, nem a consciência, que está afundada na existência múltipla ou que se fixa determinados fins e pensamentos, nem um mundo *exterior* válido, seja da realidade efectiva seja do pensamento, [322] mas sim o mundo pura e simplesmente na forma da consciência, como vontade universal; e, precisamente da mesma forma, a consciência de si, retirada de toda a existência extensa, ou de toda a finalidade e juízo múltiplos, estava reduzida ao si mesmo simples. A cultura que ela obtém na acção recíproca com aquela essência é, por isso, a mais sublime e última, consistindo em ver a sua pura realidade efectiva simples desaparecer de imediato e passar para o nada vazio. No próprio mundo da cultura, a consciência de si não chega ao ponto de intuir a sua negação ou alienação nesta forma da pura abstracção; mas a sua negação é a negação preenchida, seja a honra seja a riqueza, que ela obtém em lugar do si mesmo de que se alienou, seja a linguagem do espírito e a intelecção que obtém a consciência despedaçada; ou ela é o céu da fé ou o útil do iluminismo. Todas estas determinações estão perdidas na perda que o si mesmo experimenta na liberdade absoluta; a sua negação é a morte sem significado, o puro terror do negativo, que não tem em si nada de positivo, nada de preenchedor. Mas, ao mesmo tempo, esta negação, na sua efectividade, não é uma negação *estranha*; ela não é, nem a *necessidade* universal residindo num além, na qual o mundo ético se

¹² Com este parágrafo e os seguintes Hegel faz um balanço dos efeitos da Revolução, tal como eles se deixam ver em todo o trabalho legislativo do período napoleônico. A liberdade absoluta, sob a forma de vontade universal, constituía a negação das vontades individuais; diante daquela, estas últimas experimentavam o pânico perante o seu senhor absoluto – a saber, a morte –, tanto na forma da aniquilação das suas particularidades não reconhecidas, como na forma da morte física, por efeito das condenações em massa pelo Tribunal Revolucionário, no período do Terror. Para superar esta situação, em que o particular e o universal não se encontravam reconciliados porque não se reconheciam mutuamente, tornou-se necessário estabelecer a *diferença* no seio da universalidade, ou seja, restabelecer as massas espirituais em que cada consciência individual reconhece a sua efectividade substancial. Mas, como explicará o parágrafo seguinte, não se trata de um simples regresso ao ponto de partida, a saber, o Antigo Regime, que teria sido meramente rejuvenescido e refrescado. (Sobre este assunto, pode consultar-se a nota 209 de Jean Hyppolite à sua tradução francesa desta obra, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, vol. II, p. 138.)

afunda, nem o acaso singular da propriedade própria, ou o capricho do proprietário, do qual a consciência cindida se vê dependente; mas é a *vontade universal* que, nesta sua última abstracção, não tem nada de positivo e, por isso, nada pode restituir pelo sacrifício. Mas, precisamente por isso, esta vontade está unida sem mediação à consciência de si, ou ela é o puro positivo, porque é o puro negativo; e a morte sem significado transforma-se, no conceito interno, em positividade absoluta. Para a consciência, a unidade imediata de si com a vontade universal, a sua exigência de se saber a si mesma como este ponto determinado na vontade universal, transforma-se na experiência pura e simplesmente oposta. O que para ela aí desaparece é o *ser* abstracto, ou a imediatez do ponto sem substância, e esta imediatez desaparecida é a própria vontade universal, em cuja qualidade ela então se sabe na medida em que é *imediatez suprimida*, na medida em que é puro saber ou pura vontade. Deste modo, sabe da vontade como de si mesma e de si como essência, mas não como a essência *imediatamente existente*, nem de si como governo revolucionário ou como a anarquia que se esforça por constituir a anarquia, nem de si como o ponto médio desta facção ou da que se lhe opõe, antes a *vontade universal* é o seu *saber* e o seu *querer puros*, e *ela* é esta vontade universal [323] como este puro saber e querer. Ela não se perde aí a *si mesma*, pois ela é, antes, o puro saber e querer, como o ponto atômico da consciência. Ela é, por conseguinte, a acção recíproca do puro saber consigo mesmo; o puro *saber* como *essência* é a vontade universal; mas esta *essência* é, pura e simplesmente, apenas o puro saber. A consciência de si é, por conseguinte, o puro saber da essência como puro saber. Além disso, ela, como *si mesmo singular*, é apenas a forma do sujeito ou do agir efectivo, que é sabido por ela como *forma*; do mesmo modo, para ela a efectividade *objectiva*, o *ser*, é pura e simplesmente forma sem si mesmo, pois ela seria o não sabido; mas este saber sabe o saber como a essência.

Por conseguinte, a liberdade absoluta conciliou consigo mesma a oposição entre a vontade universal e a singular; o espírito estranho a si mesmo, conduzido ao cume da sua oposição, na qual o puro querer e o puro querente estão ainda separados, redu-la a uma forma transparente e encontra-se aí a si mesmo. Como o reino do mundo efectivo transita para o reino da fé e da intelecção, assim também a liberdade absoluta transita da sua efectividade, que se destrói a si mesma, para outra terra do espírito que sabe de si mesmo¹³ [13], na qual nesta não-efectividade ela vale como o verdadeiro, em cujo pensamento ele vive na media em que é e permanece *pensamento*, e este ser, encerrado na consciência de si, sabe como essência perfeita e

¹³ Esta outra terra do espírito é a Alemanha. Hegel refere-se à reflexão sobre o significado da Revolução Francesa, que começou com a obra de Kant. Na Alemanha, a Revolução, na sua «não-efectividade», como se diz algumas linhas mais abaixo – ou seja, não tendo acontecido, devido às condições sociais e históricas particulares existentes –, vale como o verdadeiro, ou seja, para Hegel, tornou-se coisa pensada.

completa. Surgiu a nova figura do *espírito moral*.

Artigo recebido em maio de 2011

Artigo aceito para publicação em julho de 2011