

A Liberdade Negativa como Política do Espírito em Hegel

Negative Freedom as Politics of Spirit in Hegel

LUIS MAGNO VERAS OLIVEIRA*

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar a liberdade negativa como momento de vitalidade na formação da liberdade absoluta, representada pela consciência moral, como processo necessário de efetivação na representação política a partir da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. No primeiro momento, apresentaremos a compreensão da liberdade absoluta e o desdobramento de seu conceito como vontade universal. No segundo momento, discutimos a concepção da liberdade negativa como uma experiência da Revolução Francesa e seu resultado como terror. A experiência da liberdade negativa é compreendida enquanto o meio possível na solução da contradição, da destruição e da morte, oriundo da representação política da Revolução Francesa. A hermenêutica apresentada se direciona para exaltação positiva da liberdade negativa como via de solução possível dos problemas de uma representação da liberdade absoluta como realmente racional.

Palavras-chave: Estado, liberdade, negativo, política, revolução, subjetividade.

Abstract: This article aims to present negative freedom as a moment of vitality in the formation of absolute freedom, represented by moral conscience, as a necessary process of realization in political representation based on Hegel's *Phenomenology of the Spirit*. In the first moment, we will present the understanding of absolute freedom and the unfolding of its concept as universal will. In the second moment, we will discuss the conception of negative freedom as an experience of the French Revolution and its result as terror. The experience of negative freedom is understood as the possible means for the solution of contradiction, destruction, and death. These means originate from the political representation of the French Revolution. The hermeneutics presented leads to the positive exaltation of negative freedom as the way towards a possible solution of the problems inherent to a representation of absolute freedom as rational.

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Contato: luismagno.veras@gmail.com Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3334557975860610>

Keywords: State, Freedom, Negative, Politics, Revolution, Subjectivity.

INTRODUÇÃO

A análise de Hegel sobre o período moderno, tendo a *Fenomenologia do Espírito* como principal referência, nos leva à compreensão de que o conceito principal que ele destaca para esse período é a liberdade absoluta, como constituição do estado, assim entendida a partir da representação do evento histórico da Revolução Francesa. Este evento, principal momento da modernidade em sua nova aurora, enquanto uma efetivação da ruptura absoluta, como aniquilamento da fé iluminista – foi anunciada como superação da crença religiosa pelo Iluminismo (*Aufklärung*), ou, ainda: “revolução interior” que motivou o surgimento das revoluções efetivas (políticas e econômicas) – é abraçado como momento da esperança para Hegel, ao ver Napoleão Bonaparte chegando na Alemanha montado em seu cavalo, como símbolo da revolução: “a revolução efetiva da efetividade, a nova figura da consciência, a liberdade absoluta”¹, que mudara todo o formato político de seu tempo. O imperador foi entendido por Hegel como o espírito transformador de um sistema político que buscava ser absoluto, assim representado pela “vontade universal”. Mas como nos mostra Müller, a vontade universal da Revolução Francesa, para Hegel, no seu início seguiu padrões principalmente rousseauianos², pois ao seguir este parâmetro não tinha ainda como se caracterizar por verdadeiramente absoluto. Nesse sentido, todos os princípios filosóficos que fundamentaram o evento da principal revolução política da modernidade ainda se determinaram insuficientes na efetivação de uma liberdade absoluta, reconhecida enquanto constituição do Estado absoluto. Na medida em que tais princípios são definidos como abstratos por Hegel, pois repousam ainda numa autorreflexão da consciência moderna postulada enquanto liberdade puramente livre. Esta liberdade moderna da Revolução se define por se apresentar como um princípio absoluto de uma vontade universal.

¹ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 93. Esclareço que em todo texto as citações referentes a esta obra serão descritas como *Fenomenologia*, acompanhada da paginação.

² MÜLLER, M. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, nº 9, Dezembro-2008, p. 83.

A concepção de Hegel sobre o evento da Revolução Francesa parece carregar uma profunda ambiguidade, na medida em que ele aponta em sua análise os aspectos positivos e negativos, demonstrando apoio e reprovação a este evento histórico. Então, surge a pergunta: por que Hegel ora afirma e ora nega a Revolução Francesa na sua efetivação política de uma nova aurora da sociedade moderna? Qual o sentido real que Hegel dá à Revolução Francesa enquanto momento da história universal de um espírito absoluto? Daí o nosso caminho de tentativa de resposta a esta questão se constituir pela compreensão de que o filósofo da dialética entende na positividade a negatividade, assim como no momento do negativo ele ressalta a positividade do evento como processo de uma dimensão histórica do mundo, próprio do espírito que se autorrealiza como efetividade da vida política.

A nossa tese neste artigo é a de que a liberdade negativa, apresentada nos momentos de insuficiência das decisões políticas da Revolução Francesa, carrega a possibilidade de levar esse momento de liberdade absoluta à maturidade pela constante necessidade de transformação da política no período moderno, para que a política se constitua como efetivação da reconciliação da vontade privada e a vontade pública no seio da sociedade moderna, enquanto uma política social que a subjetividade e o estado estariam mediados para um novo momento de reconciliação do mundo moderno.

A LIBERDADE NEGATIVA NA REVOLUÇÃO FRANCESA

A Aufklärung se constitui no mundo como pura superação da fé³. No entanto, Hegel já apresenta a sua crítica ao Iluminismo na medida em que

³ Santos nos esclarece bem porque a fé perde espaço na modernidade, ou melhor, é superada pelo Iluminismo (Aufklärung): “O Iluminismo exerce poder irresistível sobre a fé, porque está sempre pronto para desvalorizar o sacrifício que ela deseja trocar pela salvação. A consciência das baixezas nunca deixa de minar as boas intenções, e mesmo a confiança que exhibe não é tão firme para livrá-la do mal. A sedução do pecado nunca se esquece do que é bom e agradável, assim ela precisa sempre confrontar dois pesos e duas medidas. Deixar-se adormecer na inocência do sono não apaga os desejos, antes os torna manifestos no sonho, e, depois de acordar, os extremos os disputam com igual insistência. Deste modo, a fé acabou por perder o conteúdo que a mantinha, ele foi expulso de seu reino e exposto ao saque, para ser devolvido à terra como se fosse propriedade dela. Insatisfeita consigo, ela se vê ‘confrontada com um absoluto sem predicados, desconhecido e incognoscível’ que já não lhe oferece nenhum consolo. Com isso a fé se igualou ao

tanto este acontecimento como a fé têm um aspecto em comum: elas são puro pensar. Por isso, o Iluminismo, que acusara a fé de abstração, também é apontado por Hegel como pura abstração. Diz Hegel: “Com efeito, para um Iluminismo a essência absoluta está em seu puro pensar; ou seja, imediatamente para a pura consciência, fora da consciência finita, está o Além do negativo da mesma”⁴. Para Hegel, apesar desta abstração⁵ deste momento da consciência, o Iluminismo aduba todo o terreno para o surgimento da Revolução Francesa. Este Iluminismo terá como resultado a reverência do Si absoluto, enquanto a personalidade criativa, ou seja, o Eu universal que a partir deste momento histórico, assume o papel de criador do mundo. Se antes a referência era de um Ser absoluto que tinha sua representação abstrata na Cidade de Deus, agora, o Eu absoluto assume a responsabilidade de trabalhar na criação da Cidade terrestre⁶, na representação do Estado.

O Eu universal é definido como um ser autônomo, um ser que se sabe como uma consciência livre, liberto das obrigações de assumir regras determinadas do exterior para o interior, isto é, o homem moderno não tem mais a obrigatoriedade de abraçar como sua vontade singular uma determinação da norma na vontade universal, posta na figura do soberano. E eis o confronto que se dará historicamente, visto por variados eventos, a luta da vontade universal com a vontade particular. Hegel, identificando este embate como um problema essencial do seu tempo, busca apontar caminhos para a solução de como estas cisões devem encontrar uma via

Iluminismo, ela é, contudo, ‘Iluminismo insatisfeito’, e ele, ‘Iluminismo satisfeito’”. SANTOS, J. H. O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia dos Espíritos. São Paulo: Loyola, 2007, p. 315.

⁴ Fenomenologia, p. 89.

⁵ A interpretação de Santos nos ilumina bem sobre este momento de abstração: “Opondo, desta sorte, espírito e matéria como se fossem essências externas que se repelem, a Ilustração não chega, sequer, ao umbral da metafísica cartesiana, que havia identificado o pensamento com o ser. De fato, ela ainda não aprendeu a lidar com o positivo e negativo, e só sabe medir a presença de um pela ausência do outro. Mas repetir o que os outros disseram é um ônus que a ignorância impõe, por isso a Ilustração se julga materialista só por ter dado primazia à matéria. Recebe gato por lebre ao idealizar a pura matéria, que não passa de um resto de abstração mal resolvida”. SANTOS, Op. Cit., p. 317.

⁶ Hyppolite. Gênese e Estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Discurso editorial, 1999. p. 483. Mas também esta interpretação é similar a de Santos: “Do seu reino do Além, adorado na fé, o Absoluto governava os vivos e os mortos. Mas se perdeu lugar no céu invisível, fustigado pela negatividade ilustrada, foi para melhor se acomodar à cidade terrestre, onde podia ser visto a comandar a vontade dos homens”. SANTOS, Op. Cit., p. 321.

apropriada para a ultrapassagem destes momentos históricos de ruptura e conflito. O principal problema da Revolução Francesa se centraliza exatamente nesta relação do cidadão, que se sabe como um Eu livre, e o Estado, que se sabe universal, na vontade do soberano. O cidadão busca a realização da sua particularidade no Estado, enquanto ele participa de uma nação. O estado é aquele que busca ser reconhecido como poder constituidor de uma nação. No entanto, no alvorecer do Iluminismo, através da luta da pura inteligência e da fé, este momento proporcionou o surgimento da utilidade como seu produto final deste Eu universal, que terá sua maturidade na forma do Estado.

A utilidade é fruto da verdadeira revolução da consciência, que não se aceita mais na posição de predicado e se define como o sujeito mesmo do mundo: a consciência de si. No entanto, esta consciência útil se resume apenas como uma sociedade do entendimento, em que esta sociedade utilitária se caracteriza por uma dependência das particularidades que sempre se transformam, tomando aspectos de uma sociedade bastante relativa e representada no entendimento do Eu que se universaliza de múltiplas formas⁷. Assim, Taylor lê corretamente quando afirma que a ética da utilidade tem sua meta somente no desejo humano naquilo que a consciência de si determina como efetivo. Diferentemente a vontade universal buscará algo além do que é dado como realização do simples desejo, ou seja, a vontade universal necessita ser uma vontade racional⁸.

Este sujeito é o Eu universal, ou seja, ele é a identidade do Eu que se determina como puro conceito, de modo que este Eu se contempla na interioridade do próprio Eu puro. Este é o eu absoluto, a subjetividade que se universaliza ao se dá conta de que ele carrega a possibilidade de objetivação de tudo. O espírito moderno se mostra na forma da figura da liberdade absoluta. Assim, ele, enquanto sujeito, se define como verdadeiramente livre, na medida em que ele é a determinação da essência de todas as coisas, interiores e exteriores, do mundo prático e do mundo teórico⁹. Este eu universal é uma realidade, porque ela abarca todas as particularidades, de modo que o Eu singular é o Eu universal e o Eu universal

⁷ Ibidem, p. 321.

⁸ TAYLOR, Charles. Hegel y la sociedade moderna. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 198.

⁹ Meneses, Paulo. Para ler a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1992, p. 153.

é o Eu singular. Como proclama Hegel: “para ela, o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal (...) mas é a vontade realmente universal, vontade de todos os Singulares enquanto tais”¹⁰.

A liberdade absoluta do Si mesmo universal produz assim uma revolução, ou seja, uma reviravolta da efetividade do mundo¹¹. A utilidade do Iluminismo se determina efetivamente pela transformação política de uma revolução da interioridade, deste Eu absoluto, que se transmuta para uma reconciliação do mundo teórico (suprassensível) e o mundo prático (realidade)¹². Esta nova determinação utilitarista exige, para sua efetivação, todo o aniquilamento da ordem e das diferenças, sejam elas no que se refere às dimensões da intelectualidade, institucionalidade ou política; isto é, o *agir da liberdade absoluta é negativo*. Hyppolite observa: “A monarquia absoluta já não é admissível como monarquia do direito divino; não tem mais sentido senão enquanto é útil. A substância social – para empregar a terminologia de Hegel – ainda é aí, mas seu ser-aí não é um ser em si”¹³. Para Hegel, a esteira desta definição da vontade singular, o ser em si, compreendido, como ser para o outro, tem seu porto seguro na concepção de *volonté générale* de Rousseau. Esta vontade universal é o funcionamento da sociedade, enquanto tem uma atividade mecânica, biológica e política em que todas as individualidades estariam reconhecidas enquanto vontade singular que se sabe como universal. Eis a vontade universal como Direito moderno: “ali o Direito é como Direito, simultaneamente objetivo e expressão de minha vontade; minha vontade é a minha, vontade singular, mas ao mesmo tempo é pensada, vontade universal, ou para empregar a expressão de Rousseau, vontade geral”¹⁴. Como também o próprio Hegel nos esclarece:

Depois da suprassunção das 'massas' espirituais distintas e da vida limitada dos indivíduos, como de seus dois

¹⁰ Fenomenologia, p. 94.

¹¹ Taylor descreve bem que esta sociedade da liberdade absoluta não pode seguir padrões tradicionais: “Não deve se respeitar nem se obedecer a nenhuma estrutura fundada na autoridade da tradição, a ordem divina das coisas. Tão somente aquelas consideradas como fundamentais e que são essenciais para o exercício da vontade humana racional”. TAYLOR, Charles. Hegel y la sociedade moderna. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 199.

¹² MÜLLER, M. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 82.

¹³ HYPOLITE, p. 483.

¹⁴ Ibidem, p. 484.

mundos, só se acha presente, portanto, o movimento da consciência-de-si universal dentro de si mesma, como uma ação recíproca da consciência na forma da universalidade, e da consciência pessoal. A vontade universal se adentra em si, e é a vontade singular, a que se contrapõe a lei e obra universal. Mas essa consciência singular é, por igual, imediatamente cônica de si mesma como vontade universal: é consciente de que seu objeto é lei dada por ela, e obra por ela realizada. Assim, ao passar à atividade e ao criar objetividade, nada faz de singular mas somente leis e atos-de-Estado.¹⁵

Hegel apresenta esta experiência, da vontade universal, nas suas análises da liberdade absoluta no contexto da Revolução Francesa e do Terror. Neste momento, o Eu de si mesmo é entendido como uma substância totalizante que “se eleva ao trono” sem sofrer nenhuma resistência. No entanto, por se saber apenas como consciência imediata em que as particularidades (instituições e indivíduos) que apostam na crença desta vontade universal (Estado) como um ser de verdade. Esta ingenuidade da consciência imediata desmorona na nova sistematização das vontades particulares efetivada no Estado moderno, assim referendadas pela sociedade burguesa¹⁶. A única verdade que sobra para a consciência singular sobre seu objeto é que este conceito de um objeto essencial, pela qual surge o objeto ao se tornar conceito, produziu uma negatividade que adentrou as diversas esferas da existência. Como Hegel nos confirma:

[Ora,] o que fazia do conceito um objeto essencial era sua diferenciação em 'massas' subsistentes separadas; quando porém o objeto se torna conceito, nada mais de subsistente nele existe: a negatividade penetrou todos os seus momentos. Ele entra na existência de modo que cada consciência singular se eleva da esfera à qual era alocada, não encontra mais nessa 'massa' particular sua essência e sua obra; ao contrário, compreende seu Si como o conceito da vontade, e todas as 'massas' como essência dessa vontade; e, por conseguinte, também só

¹⁵ Fenomenologia, p. 95.

¹⁶ Kojève esclarece que o direito moderno é criação do mundo burguês, mas que se efetiva pela dimensão do problema do trabalho: “O problema do burguês parece portanto insolúvel: ele deve trabalhar para outrem e só pode trabalhar para si mesmo. Ora, de fato, o homem consegue resolver seu problema e, mais uma vez resolve-o pelo princípio burguês da propriedade privada. O burguês não trabalha para outrem. Mas também não trabalha para si, como entidade biológica. Trabalha para si como pessoa jurídica, como proprietário privado; trabalha para a propriedade considerada como tal, isto é, transformada em dinheiro; trabalha para o capital”. KOJÈVE, Alexandre. Introdução a leitura de Hegel. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 183.

pode efetivar-se em um trabalho que seja trabalho total.¹⁷

O ser da totalidade absolutizou a vontade universal na interioridade da vontade singular. Esta consciência totalitária só tem como oposição uma ilusória separação da vontade singular e a vontade universal. A liberdade absoluta processa uma negação dos estados, particularidades potenciais, de modo que seu télos é a efetivação da lei universal enquanto fruto do trabalho da vontade universal. A consciência que se compreendeu como universal dá conta de seu vazio, já que a pretendida unidade não se efetiva de fato, a consciência enquanto vontade universal é um ser supremo vazio, pois se reencontra como um ser abstrato. Dito de outro modo, a vontade universal se particularizou na pretensão de se efetivar como absoluto, mas na contingência efetiva da história, ela se tornou apenas consciência singular.

Este esvaziamento da vontade universal, como liberdade abstrata, é *que nos faz compreender que esta liberdade absoluta nada mais é que uma liberdade negativa*. Assim Hegel descreve esta vontade universal que se fecha em si mesma, sendo absolvida pela abstração desta vontade universal como vontade singular, presente nas leis do Estado:

A vontade universal se adentra em si, e é a vontade singular, a que se contrapõe a lei e obra universal. Mas essa consciência singular é, por igual, imediatamente cônica de si mesma como vontade universal: é consciente de que seu objeto é lei dada por ela, e obra por ela realizada. Assim, ao passar à atividade e ao criar objetividade, nada faz de singular mas somente leis e atos-de-Estado.¹⁸

No mundo da revolução, a consciência universal não se reconhece como substância de modo que esta vontade não consegue se alienar, na medida em que ela está fechada em si mesma, na sua imediatez que é a vontade do ser supremo. Esta consciência não sabe o que é alienar-se, já que ela nada deixa passar como objeto livre, porque sempre o tem como ameaça à vontade universal, que ela representa na forma de um Estado de leis, ou seja, o objeto livre sempre é dito como ameaça ao soberano. Desta forma, a vontade não se efetiva como positividade, permanecendo no

¹⁷ Fenomenologia, p. 94.

¹⁸ Fenomenologia, p. 95.

simplesmente negativo. As massas particulares não são reconhecidas como tal, restando apenas a vontade universal que só se mostra negativa na medida em que não aceita a possibilidade de algo diferente de si mesma. Ao não saber o que é uma obra positiva, a consciência revolucionária, na forma do Estado, se perde na constituição da verdade do Estado. Esta consciência revolucionária não tem como alcançar algo positivo.

Hegel aponta o que seria a positividade da liberdade absoluta para a sociedade moderna: “a obra à qual poderia chegar a liberdade, que toma consciência de si, consistiria em fazer-se objeto e ser permanente como substância universal”.¹⁹ A novidade do estado moderno em Hegel, principalmente a partir dos textos de *Enfermeza da Morte*, é reconciliar a substância, no sentido espinosano, e a subjetividade, no sentido kantiano, de modo que o estado seja a esfera do reconhecimento da vontade particular e da vontade universal, enquanto produto final da liberdade absoluta: a consciência de si. Nesse sentido, esta liberdade amadurecida perderia a supremacia e na dimensão das massas sociais as diferentes vontades seriam encaixadas nas diversidades das instituições do poder legislativo, executivo e judiciário, assim como também estas se constituem como estados que desenvolvem seus próprios aspectos, ou seja, um Si diferenciado. Portanto, a verdade da obra positiva, enquanto novidade da constituição do Estado, não se encontra no Estado organizado, assim como também a consciência de si singular não se identifica com determinações e intervenções do soberano que governa o Estado. Este governo não é ainda o realmente efetivo:

Ora, essa consciência-de-si não deixa que a defraudem na [sua] efetividade pela representação da obediência sob leis dadas por ela mesma, que lhe assignariam uma parte [no todo]; nem por sua representação no legislar e no agir universal; nem pela efetividade que consiste em dar ela mesma a lei, e em desempenhar não uma obra singular mas o universal mesmo. Com efeito, onde o Si é somente representado e por procuração, não é efetivo: onde é por procuração, o Si não é.²⁰

Aqui Hegel apresenta a sua severa crítica à representação política da consciência de si da liberdade absoluta, que é compreendida como uma fraude, na medida em que ela é uma limitação à autoconsciência singular, a

¹⁹ Fenomenologia, p. 95.

²⁰ Fenomenologia, p. 96.

subjetividade, na atividade da efetivação da vontade singular imediata enquanto uma vontade reconciliada com a totalidade da sociedade. Nesse sentido, a consciência de si singular, a subjetividade, não se deixa ludibriar no seu agir e nem permite se legislar, por meio da representação política, a sua ação singular imediata entendida como universal. A crítica da representação hegeliana é sempre referida à concepção da representação política kantiana. O governo colegislador de uma participação da vontade universal não corresponde às exigências da ação política imediatamente realizada segundo a liberdade absoluta. Portanto, a liberdade absoluta rejeita esta ação política da vontade apriorística da legislação universal de um povo, seja no aspecto positivo, enquanto pretensão de normatização universal da justiça e da integração de toda ação humana, seja o aspecto negativo, na representação da oposição política realizada pela revolução. Neste sentido, a liberdade absoluta ainda não produz uma real reconciliação, na medida em que as subjetividades não são reconhecidas na figura do estado realmente livre. Podemos assim concluir que esta liberdade absoluta só se determina mesmo enquanto uma liberdade negativa.

A LIBERDADE NEGATIVA DA LIBERDADE ABSOLUTA

Apesar de a liberdade absoluta desenvolver uma ação recíproca em si mesma, pela qual a autoconsciência se entrelaça por meio da vontade universal e da vontade singular, a consciência percebe a sua fragilidade na medida em que esta reciprocidade não é suficiente para sustentar a articulação do mundo real e ideal da autoconsciência, pois ela não consegue sustentar a normatização do agir individual e mantendo-as nos trabalhos particulares, na medida em que qualquer diferenciação que venha a surgir por meio das singularidades dos indivíduos é compreendida como ruptura com a autoconsciência da liberdade absoluta. Porém, a *ação recíproca* expressa a identidade imediata da autoconsciência entre a vontade singular e a vontade universal, de forma que a reciprocidade desenvolve uma atividade de profunda radicalização negativa da ação política que se consuma no processo revolucionário. Aqui, podemos afirmar que Hegel entende a liberdade absoluta na mais profunda dimensão da negatividade, porque a experiência da política revolucionária apresenta as contradições e encruzilhadas desta autoconsciência na representação política efetivada na

Revolução francesa: “assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o agir negativo; é apenas a fúria do desvanecer.”²¹

A liberdade absoluta terá como resultado dessa ação política, com pretensão de universalidade enquanto vontade universal, nada mais que a abstração. Este esvaziamento da liberdade suplanta nesta “*articulação orgânica*” a manutenção do indivisível²², mas que ao tentar se manter intacto, o que realizou mesmo foi uma distinção dentro de si mesmo enquanto autoconsciência singular: “de certo, em virtude de sua própria abstração, divide-se em extremos igualmente abstratos”²³. Esta contradição só se propaga no espírito que é pura “destruição da organização real”, que tem por consequência a interação entre a vontade singular e a vontade universal. Este momento da Revolução Francesa é a “pura negação totalmente não mediatizada”, o aniquilamento da singularidade enquanto essente da universalidade. A morte é o único resultado da liberdade universal, “e sem dúvida uma morte que não tem alcance nem preenchimento, pois o que é negado é o ponto não-preenchido do Si absolutamente livre, é assim a morte mais fria, mais rasteira”²⁴, por isso, é uma morte sem nenhum sentido como é próprio da liberdade abstrata.

Aqui também Hegel apresenta claramente a diferença da Revolução Francesa para a Revolução Alemã. A primeira é oriunda de uma imaturidade iluminista, a segunda, graças ao luteranismo. Com o movimento da reforma, o idealismo alemão operou de modo mais maduro a recepção da revolução política como atualização da política alemã enquanto modelo do Estado moderno. Neste aspecto, Hegel aponta que a cultura alemã soube aproveitar melhor as necessidades de revolução iluminista alemã, buscando reconciliar substância e subjetividade²⁵.

²¹ Fenomenologia, p. 96.

²² Kant trata da necessidade do pacto do estado para que o estado tenha realmente validade, no entanto, Kant se aproxima de Hobbes para se constituir a soberania enquanto determinação da liberdade de um povo. Como nos ressalta SALGADO: “o soberano é sempre o povo através de representação (ainda que essa representação se faça pelo monarca); não o povo como massa desordenada, mas como vontade que une a todos por uma lei”. A Ideia de justiça em Kant, p. 308.

²³ Fenomenologia II, p. 96.

²⁴ Fenomenologia II, p. 97.

²⁵ Ressaltamos a observação de Santos: “A premissa de que não pode fazer a Revolução sem ter feito a Reforma leva Hegel a concluir que não é possível conciliar uma constituição sensata com a igreja de Roma. A negatividade da Ilustração teria mudado de lado para

Vale ressaltar, aqui, que Hegel tem uma leitura da dinâmica do negativo em que ele compreende a importância do momento da negatividade do espírito que se determina enquanto espírito. Hegel defende que a experiência do negativo é a potência do absoluto, na medida em que ele define que o momento de negatividade é importante para o desenvolvimento do espírito: “mas é um momento essencial esse separado, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move”²⁶. Neste sentido, o espírito não tem seu repouso no positivo, mas a verdade é que o espírito da liberdade hegeliana, como dissera Schelling, não tem repouso porque é um espírito incessante que está sempre em constante movimento. Este movimento se deve à potência do negativo, que é visto como a determinação das possibilidades do absoluto: “A atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta”²⁷.

Ora, a experiência negativa da consciência revolucionária é da negatividade, assim efetivado por meio da destruição e da morte. No entanto, esta experiência da liberdade negativa, universal e imediata, produz uma ação da vontade singular, a individualidade, que só se efetiva por exclusão do ser outro. Mas seu ato de excluir estabelece uma relação entre as esferas extremas, numa oposição contraditória, que terá como resultado a destruição da individualidade governante que busca aniquilar qualquer outra individualidade que queira afrontá-la. Esta individualidade da vontade universal indivisível é o poder governamental. A atividade de governar se define exatamente pela determinação de organização social e o estabelecimento da ação dos indivíduos, de modo que seu agir é excluir as individualidades dependentes de sua vontade determinante. O governo nada mais é que uma vontade universal. Por isso, o governo nada mais é que uma facção vitoriosa, uma vontade particular que pousa de vontade universal. No fundo ela é uma vontade particular apenas que senta no trono. Este governo assume o poder e define o melhor para os outros indivíduos. O

contaminar o catolicismo francês, tornando-o hostil aos ideais revolucionários, enquanto, na Alemanha, o cristianismo reformado logo se aliou ao poder temporal dos príncipes”. SANTOS, Op. Cit., p. 120. Ver também: TAYLOR, Op. Cit., p. 199.

²⁶ Fenomenologia I, p. 38.

²⁷ Fenomenologia I, p. 38.

problema deste tipo de gestão política é que a vontade universal tem como sua verdade a efetivação de uma vontade particular. Este governo, na realização da vontade universal, que é particular e desagrada às outras vontades, nada mais é que uma vontade criminosa para as vontades de outras facções, que objetivam ser a expressão de um governo efetivo da vontade universal.

A liberdade absoluta através da representação política de um governo abstrato, que na busca de se universalizar eternamente não percebe que, na verdade, aplica uma ação de negatividade, na medida em que desenvolve uma ação de exclusão ao demonstrar força para se afirmar negando o ser outro diferente de si. Esta liberdade absoluta é uma liberdade abstrata, por isso, ela é puramente negativa.²⁸ A experiência que ela efetiva é “o terror da morte” enquanto desdobramento da “essência negativa”. Como nos mostra o próprio Hegel no Prefácio ao definir a potência do negativo como experiência de morte:

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma²⁹.

Esta liberdade absoluta que se efetiva na experiência da morte é a força propulsora que na visão de Hegel proporciona a atualização do espírito para um novo momento da representação política. A solução da

²⁸ SANTOS, Op. Cit., p. 323.

²⁹ Fenomenologia I, p. 38.

contradição da liberdade absoluta será a proclamação do aniquilamento da consciência revolucionária e da autodestruição do momento do negativo, na forma do Terror, desdobrado pela morte, para, assim, reconciliar as dimensões opostas: a vontade singular e a vontade universal como essência da “consciência de si absolutamente livre”. Esta consciência da liberdade absoluta radicaliza a experiência da vontade negativa em que:

A vontade universal, como consciência-de-si efetiva absolutamente positiva, por ser essa efetividade consciente-de-si erigida em puro pensar ou em matéria abstrata, se transforma na essência negativa, e se revela ser desse modo o suprasumir do pensar-se-a-si-mesmo, ou da consciência-de-si.³⁰

A liberdade absoluta da política imatura da vontade racional da consciência de si não realiza uma conexão do um com o outro, ou seja, a vontade singular e a vontade universal continuam separadas. Para a constituição de seu amadurecimento a partir da compreensão da negatividade a liberdade negativa terá que levar a sério o conteúdo que jorra desta experiência negativa. A consciência de si realizou a alienação no momento da *Aufklärung*, retomando aqui a dimensão da alienação de si no desdobramento de seu efetivar no mundo da cultura. Por um lado, o resultado desta alienação é a morte sem sentido, que faz a consciência mergulhar na obscuridade de uma consciência dilacerada que é dependente de uma vontade universal, “que nessa sua última abstração nada tem de positivo, e que nada pode retribuir pelo sacrifício.”³¹ Por outro lado, por ser pura negatividade, esta vontade universal desenvolve de modo imediato uma conexão com a autoconsciência, por isso, ela “é o puramente positivo, porque é o puramente negativo; e a morte sem-sentido, a negatividade do Si não-preenchida transforma-se, no conceito interior, em absoluta positividade”³².

A consciência política da liberdade absoluta aprende que dessa experiência da negação, oriunda da contradição, desvaneceu apenas a sua abstração imediata, apresentada numa substância ainda insuficiente. Esta substância imediata é a vontade universal, desvanecida, mas que se sabe como imediatidade suprasumida, que se sabe também como vontade pura.

³⁰ Fenomenologia II, p. 98.

³¹ Fenomenologia II, p. 99.

³² Fenomenologia II, p. 99.

Ela toma consciência de que ela mesma, “a vontade universal é o seu puro saber e querer; e a consciência é a vontade universal, como este saber e querer”³³. Neste sentido, aquilo que parecia ser a perda de si mesmo na dimensão da experiência da liberdade negativa agora é compreendido como caminho de descoberta da própria vontade universal: “aqui ela não se perde a si mesma, pois o puro saber e querer são muito mais ela mesma que o ponto atômico da consciência. Portanto, ela é interação do puro saber consigo mesmo”³⁴.

O desafio do pensamento hegeliano é construir uma estrada em que o vínculo da vontade universal, o Estado, reconheça-se necessariamente reconciliado com a vontade singular, a subjetividade. Aqui, na Revolução Francesa como pretensão da liberdade absoluta, Hegel apresenta o início do desenvolvimento efetivo da liberdade que realiza o estado político moderno. A liberdade absoluta na sua pretensão de efetivar a vontade universal fracassa na objetivação imediata do governo soberano. A liberdade absoluta institucionalizada no governo é uma liberdade negativa, porque ela não se reconhece nas individualidades que a compõem. A institucionalização do poder, segundo Hegel, pode cair no fanatismo de um conceito, como caiu a consciência revolucionária na crença de sua existência sem exigência de interação, apenas de submissão, à esta vontade universal como verdade absoluta. Para Hegel somente o próprio saber refloresce do momento da efetivação da liberdade negativa, só ela pode salvar a liberdade absoluta, na medida em que ela necessita compreender na escuridão a dimensão luz, que iluminará o caminho de um novo momento mais maduro que o anterior, objetivando assim uma liberdade mais enriquecida da liberdade verdadeiramente absoluta.

REFERÊNCIAS

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte 1. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte 2. Petrópolis: Vozes, 2001.

³³ Fenomenologia II, p. 100.

³⁴ Fenomenologia II, p. 100.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso, 1999.

KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

MÜLLER, Marcus. *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 5, nº 9, Dezembro-2008.

ROUSSEAU. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo. Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

SHELLING. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1991. Col. Os pensadores.

TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.