

A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror

Marcos Lutz Müller¹

RESUMO: O artigo discute a determinação fenomenológica da liberdade absoluta, tal como exposta no capítulo "A Liberdade Absoluta e o Terror" da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Inicialmente, o autor apresenta a origem filosófica da Revolução Francesa no pensamento abstrato da *Aufklärung* (1) e as condições de emergência da liberdade absoluta a partir da utilidade universal (2). Depois disso, tematiza o "mal-entendido" jacobino da "volonté générale" como identidade imediata da "vontade realmente universal" com a "vontade de todos os singulares enquanto tais" (3) e a autoconsciência da liberdade absoluta como crítica a toda representação política (4). Enfim, apresenta a resolução hegeliana da contradição da liberdade absoluta e o duplo registro da sua suspensão (5).

Palavras-chave: Hegel, *Aufklärung*, Jacobinismo, Liberdade absoluta, Representação política, Terror.

ABSTRACT: This paper discusses the phenomenological determination of absolute freedom, as outlined in the chapter "Absolute Freedom and Terror" of the *Phenomenology of the Spirit* of Hegel. Initially, the author presents the philosophical origin of the French Revolution in the abstract thought of *Aufklärung* (1) and the emergency conditions of absolute freedom from the universal utility (2). Then, the author analyzes the "misunderstanding" of the Jacobin "Volonté générale" as the immediate identity "will truly universal" with the "will of all individuals as such" (3) and absolute freedom of self as criticism of all political representation (4). Finally, the author presents the resolution of the Hegelian absolute contradiction of freedom and the double registration of their suspension (5).

Keywords: Hegel, *Aufklärung*, Jacobinism, Absolute Freedom, Political representation, Terror.

1. A origem filosófica da Revolução Francesa no pensamento abstrato da *Aufklärung*

A crítica de Hegel ao terror revolucionário, associado ao jacobinismo durante a Revolução Francesa é abordada, na *Fenomenologia do Espírito*, na figura do espírito denominada "A Liberdade Absoluta e o Terror" (VI, B, III). Esta configura a última e a mais alta determinação do espírito estranhado de si, que antecede imediatamente o refluxo e o retorno completo da efetividade mundana na interioridade da consciência moral. Hegel empreende aí uma reconstrução especulativa do mundo e do processo da Revolução Francesa, especialmente dos impasses políticos do terror revolucionário, associado ao jacobinismo, bem como da sua superação na figura do "Espírito Certo de Si Mesmo" (VI, C). Este processo revolucionário é concebido como a efetivação política da consciência que o espírito adquire da sua liberdade absoluta, através da experiência que ela aí faz da negatividade radical do espírito. Mais precisamente, na experiência da liberdade absoluta, o espírito adquire consciência de que a "substância torna-se para o Si do espírito, primeiro, a *vontade universal*"², de que o mundo em que o espírito se exteriorizou não é

1. Professor da UNICAMP. Texto submetido em dezembro de 2008 e aprovado para publicação em janeiro de 2009.

2. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke (GW)*, v. 9, Felix Meiner,

senão a expressão dessa vontade universal: "O mundo é para ela [a consciência de si] pura e simplesmente a sua vontade, e essa é vontade universal" (317, § 584) Na Revolução Francesa o espírito acede, assim, pela primeira vez, à liberdade como o seu "princípio fundamental"³, e alcança, assim, o saber de que sua relação essencialmente negativa a si torna-se a "essência de toda a efetividade", "puro conceito" (317; § 583).

No horizonte da reconstrução filosófica da história mundial, a Revolução Francesa é interpretada como provindo (*ausgegangen*) da *Aufklärung*⁴ e da "revolução interna" (316, § 582) do mundo da cultura promovida pelos seus princípios filosóficos. Estes vão se tornar politicamente efetivos na Revolução Francesa. O princípio fundamental da *Aufklärung* forma-se no desdobramento da descoberta protestante e cartesiana, cada uma à sua maneira, da interioridade infinita da autoconsciência, cujo "ápice extremo" é o pensamento enquanto "pura atividade"⁵. Essa pura atividade do pensamento Hegel a concebe como constituindo a universalidade intrínseca da razão e o princípio da sua autonomia moderna. Ela é tanto o critério que define o que é bom e justo, quanto a instância que pode fazer vacilar e dissipar todos os conteúdos particulares do mundo real e ideal. Nesta perspectiva histórico-universal do surgimento da interioridade e da razão modernas, essa atividade pura do pensamento em sua universalidade é o que atua e se impõe nesta forma específica da vontade livre, que em todos os seus conteúdos só quer a própria realização da liberdade⁶, e que assim, constitui a raiz da autonomia moderna e da liberdade absoluta⁷.

Mas para o Iluminismo e a Revolução Francesa esta auto-reflexividade prática da vontade que se quer a si mesma enquanto universalmente livre é inicialmente "ainda formal"; ela é só certeza, pois "repousa sobre o princípio de contradição e de identidade"⁸. "Com este princípio formal absoluto", diz Hegel, "chegamos ao nosso mundo, aos nossos dias", e assim, ao

Hamburg, 1980, p. 324; *Fenomenologia do Espírito*, trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efkens e José Nogueira Machado SJ, Vozes, Petrópolis, 2002, Edição revista, § 596. Como a paginação da primeira e da segunda edição brasileiras é diferente, indica-se somente a numeração por parágrafos, tomada da tradução inglesa de A. V. Miller, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford U.P., 1977. Daqui em diante, as citações sem qualquer especificação remetem à *Fenomenologia do Espírito*, o primeiro número no parêntese indicando a página da mencionada edição alemã, e o segundo remetendo ao parágrafo da edição brasileira. Para não sobrecarregar o texto, as alterações da tradução brasileira, que nos pareceram necessárias ou convenientes, não serão indicadas ou discutidas.

3. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, v. 12, p. 524-525. Será citada de ora em diante pela abreviação *V.Phil.Gesch.*

4. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 527.

5. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 521.

6. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, In: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, v. 7, § 21 A. Doravante citada pela abreviação *Grl.*, seguida da indicação do parágrafo, e, eventualmente da letra 'A', quando se tratar da 'Anotação' ('Anmerkung').

7. No contexto da sua avaliação crítica de Kant, Hegel lhe atribui o mérito principal de ter tornado "o princípio da *independência da razão*, da sua absoluta autonomia dentro de si, [...] de agora, em diante o princípio universal da filosofia, bem como um dos conceitos-guias (*Vorurteile*) do nosso tempo." G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 60 A, in: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, v. 8, p. 146.

8. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, *Werke*, v. 12, p. 523-524.

presente histórico da Revolução Francesa. Por isso, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, prudentemente, quase que num circunlóquio negativo, Hegel diz que “não é possível declarar-se contra” a tese de que “a Revolução recebeu da filosofia o seu estímulo inicial”, mas ele acrescenta em seguida, “esta filosofia era, porém, primeiro, somente pensamento abstrato, e não [o] conceber concreto da verdade absoluta”⁹.

Junto com essa ressalva crítica à filosofia da *Aufklärung* Hegel introduz o viés específico da sua abordagem da Revolução Francesa no quadro da história mundial pela pergunta: por que essa universalidade da vontade racional, constituída pela atividade do puro pensar, – e que, por ser formalmente infinita, exige a sua efetivação, – permanece e se efetiva, na Alemanha, só no registro da teoria e da interioridade moral, ao passo que, na França ela se torna princípio prático, transbordando em realização política?¹⁰ Refazendo, agora, esta pergunta em relação à seqüência das configurações fenomenológicas do espírito na *FE*, cabe perguntar por que a liberdade absoluta se efetiva, primeiro, como processo político-institucional, na forma da destruição radical das instituições sociais e políticas do *Ancien Régime*, e ao termo dos impasses dessa efetivação revolucionária, como destruição de si mesma, e só depois na forma da consciência moral? Por que a oposição extrema entre a vontade universal e a vontade singular a que conduz a efetivação política da liberdade absoluta, e que define especulativamente a crise revolucionária como o ápice e o acabamento do processo de formação e de estranhamento do espírito a si mesmo, precede, na ordenação lógico-fenomenológica das figuras do espírito, a figura da interioridade moral do espírito certo de si mesmo? A resposta histórico-filosófica é que só nesta “outra(o) terra/país” (*Land*) (323, § 595) da interioridade moral – dupla referência ao registro filosófico (a consciência moral) e histórico-geográfico (a Alemanha) do termo *Land* – é que pode intervir uma verdadeira conciliação e suspensão da oposição extrema entre a universalidade e a singularidade da vontade, pois no registro político essa oposição levou à auto-destruição da liberdade absoluta na “nova figura do espírito moral”, em cujo saber e querer refluíu toda objetividade mundana e na qual essa oposição é agora suspensa (323, § 595). Ou, na formulação que reconstitui a compreensão fichtiana da autonomia moral, na consciência moral que se sabe absolutamente livre “esse saber da sua liberdade é sua substância e fim e conteúdo único” (324; § 598).

Afinal, a moral kantiana e fichtiana da autonomia e a Revolução Francesa são coetâneas ao mesmo presente histórico. Mas tudo se passa como se a experiência da efetivação política da liberdade absoluta e a sua auto-destruição no experimento jacobino de promover, a partir da igualdade política e através da virtude republicana, imposta despoticamente, a igualdade social, fosse, na progressão fenomenológica das figuras, a condição indispensável do pleno acesso do espírito à consciência da liberdade como sendo o seu princípio fundamental e a sua destinação última. Tudo se passa,

9. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 528.

10. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 526.

portanto, na ordem de apresentação (*Darstellung*), como se, antes que a liberdade possa se desdobrar na interioridade moral, nessa “inefetividade” que assume então “o valor do verdadeiro” (323, § 595), fosse preciso que ela passasse pela tentativa da sua realização política e pela experiência do seu impasse e da sua autodestruição no Terror.

É conhecida a resposta controversa que dá Hegel, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, à pergunta anteriormente formulada: por que, na Alemanha, a liberdade absoluta se efetiva, precisamente, nessa “inefetividade” da consciência moral, estilizada criticamente nos termos da filosofia de Kant e Fichte, e, em contrapartida, na França, ela se torna princípio político, que aniquila toda efetividade e toda ordem institucional existente, terminando por desembocar na sua autodestruição no terreno político: Hegel dispensa os alemães da necessidade de fazer a revolução, porque, graças à Reforma Protestante, “o princípio do pensamento” já avançara mais na sua reconciliação com a realidade efetiva, tendo a razão e o direito, por conseguinte, já penetrado mais profundamente nela¹¹. Daí ele depreende, que “na Alemanha o mundo concreto e a realidade efetiva se defrontam com o princípio formal da filosofia como com uma carência do espírito já interiormente apaziguada e com uma consciência tranqüila.”¹²

Inteiramente diferente a situação francesa, que era, então, “um agregado tumultuoso de privilégios contra todo pensamento e toda razão em geral”, cujo quadro geral, é pintado com traços fortes, que lembram as descrições do panfleto revolucionário do abade Sieyès, *Qu’est-ce que le Tiers État*, do qual Hegel possuía um exemplar em sua biblioteca. “Todo o sistema do Estado”, arremata Hegel, “aparecia como uma injustiça. A mudança tinha que ser necessariamente violenta, porque a transformação não podia mais ser empreendida pelo governo,”¹³ diríamos, por via constitucio-

11. “[...] o protestantismo tem a tranqüilidade sobre a realidade efetiva jurídica e ética na disposição de ânimo (*Gesinnung*), a qual sendo ela mesma uma só coisa com a religião, é a fonte de todo o conteúdo jurídico no direito privado e na constituição do Estado (*V.Phil.Gesch.*, in: *Werke* v. 12, p. 526) Dessa diferente reconciliação da razão com a realidade efetiva na Alemanha e na França, resulta, também o confronto entre o princípio da interioridade protestante, que põe na Alemanha a *Aufklärung* do lado da Teologia, graças à recepção de Espinosa como fonte da crítica à religião positiva em busca da fundamentação de uma religião racional, e a religião católica, que, ao estabelecer uma oposição entre o sagrado e a consciência religiosa, de um lado, e o pensamento abstrato do entendimento, a inteligência esclarecida (*Einsicht*), de outro, põe, na França, as Luzes contra a religião, a igreja e a fé, interpretada como superstição. (G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 526-527)

12. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 526.

13. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 528. Após mencionar várias razões específicas, Hegel indica a razão principal pela qual o governo francês não podia mais tomar em mãos uma transformação ou reforma a partir do alto. Ela retoma, *a contrario sensu*, a tese da especificidade alemã, oriunda das prerrogativas históricas da Reforma: “porque o governo era católico, o conceito da liberdade, a razão das leis, não podia valer como a obrigatoriedade última absoluta, visto que o sagrado e a consciência religiosa estavam separados dele” (Id., p. 529) Mais adiante conclui taxativamente Hegel, que “com a religião católica não é possível uma constituição racional, pois o governo e o povo têm de ter reciprocamente essa garantia da disposição de ânimo, e só podem tê-la numa religião que não é oposta à constituição racional do Estado.” (Id., p. 531) Aqui ainda repercutem ecos da busca juvenil de uma religião cívica na forma da tese madura de que Estado e religião partilham um conteúdo racional comum, e que apesar da forma de existência particular que a racionalidade intrínseca a cada um assume e da

nal. Essa conclusão decorre da tese de que a Revolução "partiu" da filosofia, mas de uma filosofia que permaneceu filosofia abstrata, do entendimento, que toma por base da ação política a universalidade abstrata da vontade formal. Ora, como essa vontade só pode ter a sua efetivação imediata na vontade livre enquanto singular, nos "átomos de vontade", segue-se que uma tal efetivação da universalidade abstrata da vontade, sem qualquer mediação particular, terá de ocorrer violentamente, e de um só golpe: "O pensamento, o conceito do direito fez-se valer de uma só vez, e, contra ele, o velho arcabouço do in-justo (*Unrechts*) não podia oferecer resistência."¹⁴

2. Condições de emergência da liberdade absoluta a partir da utilidade universal

A reconstrução na *FE* das raízes intelectuais que a Revolução Francesa lança na *Aufklärung* tem por condição e origem próxima a redução da "essência", da substância objetiva do mundo da cultura à pura objetividade funcional das relações de utilidade. Esta redução da efetividade mundana à utilidade universal representa o ponto de chegada e de resolução da luta entre as duas formas opostas do Iluminismo, entre a fé e a "intelecção" (*Ein-sicht*).

Esta oposição, que polariza o "Iluminismo satisfeito" (310; § 573) e "vencedor" (312; § 575), em contraposição à fé, entendida como "Iluminismo insatisfeito", desemboca e se resolve num conflito interno do Iluminismo consigo mesmo. Ele se divide, assim, em "dois partidos" (312, § 575), o do idealismo e o do materialismo, na figura que eles assumem, respectivamente, no deísmo e o no sensualismo das Luzes francesas do século XVIII¹⁵. Esses dois Iluminismos são diferentes, porque partem de objetos só inicialmente diferentes, – o "puro pensar"¹⁶ enquanto um "além negativo" e o "puro ser", compreendido como um puro positivo, sem predicados, que assume a forma da "matéria absoluta" (313, § 578). Ambos exprimem porém, no fundo, o mesmo "absoluto sem-predicados" (312, § 578) a que

sua necessária separação institucional, eles não podem estar em oposição última quanto àquele conteúdo. (Ver *Grl.*, § 270 A)

14. G.W.F. HEGEL, *VPhGesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 529.

15. Jean HYPOLITE, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, v. II, pp. 431-436. G.W.F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1947, v. II, p. 123, nota 168.

16. A identidade do puro pensar com o puro ser, enquanto "conceito da metafísica cartesiana" (313, § 578), que os dois Iluminismos esqueceram, só vai ser alcançada na experiência da liberdade absoluta, quando o mundo se torna para o espírito a expressão da vontade universal. Esta identidade é aqui analisada por Hegel num duplo aspecto: 1) o puro pensar na sua igualdade a si é idêntico com o puro ser enquanto este é o negativo, o outro da autoconsciência, o puro positivo como "matéria absoluta"; 2) mas ele é também idêntico com o puro ser enquanto esse puro pensar é considerado na sua simplicidade imediata como negação auto-referencial, como pura negatividade. Inversamente, o puro ser sem predicados, a pura matéria enquanto "coisidade", abstraída de todas as suas qualidades, é a "pura abstração" igual à "simplicidade imediata" do puro pensar (313, § 578 fim). Hegel arremata a dialética do Iluminismo que não reconhece a identidade dos opostos formulando o seu ponto de chegada: "o pensar é coisidade, ou coisidade é pensar." (ibid.)

a inteligência já tinha reduzido e esvaziado a essência absoluta da fé. Eles encarnam, na sua oposição, os dois lados da identidade cartesiana entre ser e pensar, que o Iluminismo mantém separados, porque ambos os Iluminismos, o deísta e o materialista, não se deram ainda conta de que seus respectivos objetos já estão unificados na negatividade do puro movimento da inteligência esclarecida¹⁷, concebido especulativamente como um diferenciar de diferentes, que não mais são, todavia, diferentes. Esse diferenciar de termos no fundo imediatamente idênticos entre si Hegel chama de "conceito absoluto" (311, § 574)¹⁸.

Mas este puro movimento da inteligência, que é comum aos dois Iluminismos e à própria oposição entre o "puro pensar a si mesmo" da inteligência e à fé, esvaziada do seu conteúdo, é descrito por Hegel como um "movimento simples de rotação" (313, § 579). Ele só existe e tem conteúdo, distinto da simples identidade vazia entre o ser e o pensar, na medida em que ele se diferencia e se "*desdobra nos seus três momentos*" lógicos: o em-si, o ser-para-outro e o para-si. É graças a eles que esse movimento vazio se articula e adquire conteúdo, e, assim, torna-se, objeto para essa "pura inteligência". Este objeto, no qual "a pura inteligência completa a sua realização" é a utilidade: a utilidade, – diz enfaticamente Hegel, – "é a efetividade tal como esta é objeto para a consciência efetiva da pura inteligência" (314, § 580). A utilidade surge, assim, pela diferenciação do movimento simples da inteligência em seus "momentos puros", graças à qual esta última "é *objeto para si mesma*" (ibid.): o objeto útil, na sua estrutura lógica, é um em-si que não permanece e não se sustenta em sua diferença, que se torna, portanto, "essencialmente um *ser para um outro*", "apenas puro momento"; este, por sua vez, nessa sua diferença em relação ao em si, nessa pura alteridade funcional, desaparece, também, imediatamente, como o em si, de sorte que nesse desaparecer imediato do ser para um outro o ser-para-si é a unidade dos dois primeiros enquanto "o *ser-retornado-a-si-mesmo*" (314, § 580)¹⁹. Mas este para-si singular, i.é, o consumidor para o qual o objeto útil essencialmente é, por ser ele ainda um momento abstrato diferente dos outros, revela-se, na sua igualdade vazia consigo, também, um ser-para-outro, que se insere novamente como um elo nesta cadeia indefinida do valor útil, que constitui o mundo da utilidade como um em si esvaziado de toda substancialidade, e, por isso, não é capaz de abarcar e unificar os outros momentos

17. Embora a tradução de *Aufklärung* por 'Iluminismo' me pareça em princípio mais exata e fiel, principalmente em se tratando da *Aufklärung* alemã, mantive a opção do tradutor brasileiro pelo termo 'Iluminismo', mais próximo das *Lumières* francesas, às quais Hegel neste contexto se refere antes de tudo. Todavia, na tradução do adjetivo *aufgeklärt*, quando referido a *Einsicht* ('inteligência'), adequa-se melhor ao espírito da língua e ao substantivo por ele qualificado a sua tradução por 'esclarecida'.

18. "Esse diferenciar do não-diferente consiste precisamente em que o conceito absoluto faz de si mesmo seu objeto, e se contrapõe como essência àquele *movimento* [da consciência de si que separa os diferentes]. Por isso lhe falta o lado em que as abstrações ou diferenças se *mantêm-separadas-umas-das-outras* e assim se torna o *puro pensar* como *pura coisa*." (311, § 574).

19. "O útil é apenas a alternância daqueles momentos, um dos quais, na verdade, é o próprio ser-retornado-a-si-mesmo, mas só como *ser-para-si*, i. é, como um momento abstrato, que aparece de um lado em contraste com os outros momentos". (314; § 580)

em si mesmo²⁰.

A utilidade só adquire, assim, conteúdo e objetividade pela “alternância incessante” (314, § 580) desses três momentos lógicos, nos quais aquele movimento simples de rotação se decompõe. Como esse movimento rotativo “não retorna a si”, e o para-si ao qual remetem as relações de utilidade permanece inicialmente uma autoconsciência singular, que não “abarca” (*übergreift*) em si os outros momentos, esse movimento aparece para a inteligência ainda como uma cadeia objetiva e recorrente de relações de utilidade²¹. Nesse sentido, embora a inteligência pura tenha consciência de que o mundo da utilidade não é mais um mundo sendo em si e para si, como o mundo da fé, mas um mundo reduzido à objetividade de relações puramente funcionais, ela o diferencia todavia de si, pois é nele que ela encontra a satisfação da sua consciência efetiva. (315, § 581).

O mundo da utilidade como objeto da pura inteligência resulta, assim, da convergência e da reunião do mundo da cultura em sua expansão e diversificação, que tem a sua efetividade na certeza da autoconsciência singular, e do mundo em si da fé, o reino da verdade oposta à negatividade da certeza de si, enquanto esta é o princípio da efetividade, que precisamente falta ao mundo da fé (*ibid.*). Na perspectiva dessa reunião da verdade do mundo ideal e da certeza do mundo efetivo o útil aparece como um objeto inteiramente perpassado pelo olhar da autoconsciência singular: nele esta obtém a plena fruição da sua certeza de si, pois é precisamente esse ser inteiramente penetrado pela inteligência que o torna inteiramente um ser para um outro e constitui “a verdadeira essência” do objeto útil (*ibid.*). Por isso, a utilidade é o último resquício da substancialidade objetiva, o véu da “aparência vazia de objetividade” (316, § 583) que ainda separa o espírito da intuição que ele, graças à experiência da efetivação da liberdade absoluta, vai alcançar de si mesmo e da sua negatividade no seu objeto. No mundo da utilidade “ambos os mundos [o mundo da cultura e o mundo da fé] estão reconciliados, e o céu baixou e transplantou-se cá para a terra” (316, § 581).

Mas, se o objeto útil “exprime o conceito da pura inteligência”, trata-se de um conceito que está ainda na determinidade do ser, que é um “conceito sendo” (314, § 580). Por isso, diz Hegel, “ela [a pura inteligência] é a consciência dessa metafísica”, porque ela restabelece, na forma objetiva da utilidade universal, a identidade cartesiana; “mas ela não é ainda o conceituar dessa metafísica”, pois “não chegou ainda à unidade do ser e do conceito mesmo” (315, § 580). O utilitarismo universal, resultante da mediação entre a positividade da fé e a negatividade da pura inteligência, no desdobramento da identidade cartesiana entre ser e pensar, é, assim, a forma conclusiva da interpretação esclarecida do mundo, que o reduz a um puro sistema de relações de utilidade universal, que inclui a própria religião, “dentre todas as utilidades, a mais-útil-de-todas, pois é a pura utilidade mesma” (305, §

20. “Embora haja no útil o momento do *ser-para-si*, não é de modo que se *sobreponha* aos outros momentos, ao *em-si* e ao *ser-para-outro* – e por isso, *seja o Si*.” (315; § 580)

21. “Mas se o útil exprime bem o conceito da pura inteligência, ele não é, contudo, a inteligência como tal, e sim enquanto representação ou enquanto seu objeto.” (314; § 580)

561).

Mas como a inteligência ainda não apreendeu conceitualmente a sua unidade com o objeto útil, i.é, aquela unidade do ser e do pensar, com a qual inicia a metafísica moderna no cogito cartesiano, ela é só o primeiro surgimento do "conceito puro" para o espírito, no sentido de que o espírito contempla o seu si-mesmo ainda como objeto útil. A inteligência esclarecida é, por isso, o surgimento do puro conceito, mas ainda enquanto fenômeno, porque antes que a autoconsciência do espírito retome e suspenda na figura da liberdade absoluta a "forma da objetividade do útil", e alcance plenamente a posse de si no saber universal do espírito, a utilidade é "ainda predicado do objeto, mas não o próprio sujeito, [ela não é ainda] sua efetividade única e imediata". (316, § 582)

A liberdade absoluta surge, então, graças à "revogação" (*Rücknahme*) dessa "forma da objetividade do útil" (316, § 582), pela negatividade do saber que o espírito adquire de seu si-mesmo (*Selbst*) universal. Essa negatividade, que já atua na inteligência pura e suspende essa aparente objetividade do útil, que até agora separava a autoconsciência do espírito da plena posse de si, é designada pela palavra alemã para revolução (*Umwälzung*), literalmente, um "reviramento" da realidade efetiva. Assim, a conclusão dessa análise das raízes filosóficas que a Revolução Francesa lança no Iluminismo é a de que aquela não é senão a efetivação política desta "revolução interna", já acontecida na inteligência esclarecida, que "intelige" (*einsieht*) o mundo da utilidade como sendo a reconciliação do mundo ideal e do mundo real (316, § 581).

Quando então a consciência da inteligência pura esclarecida se dá conta de que o ser para si, ao qual o objeto útil na sua pura alteridade funcional remete, não é mais só uma autoconsciência singular, contraposta aos outros momentos lógicos do em-si e do para-outro, mas uma autoconsciência universal, que "abarca" (*übergreift*) (315, § 580) esses momentos dentro de si, ela torna-se, agora, saber do Si universal: através da "aparência vazia de objetividade, a consciência dessa inteligência torna-se "o absoluto ver-se a si mesma duplicada", "o mirar-se do Si no Si" do espírito (317, § 583). Ela torna-se "o conceito puro", e passa a se compreender também conceitualmente como tal, pois a efetividade do objeto não é senão o próprio conceito; e o conceito sabe que ele é "a essência de toda efetividade"²².

É importante ressaltar que a gênese fenomenológica da liberdade absoluta resulta da efetivação dessa revolução interna da inteligência esclarecida, que sabe que o mundo da utilidade universal não é senão a duplicação, no objeto, deste saber que o espírito alcançou de si na pura inteligência.

22. "Mas o ser-para-si ao qual retorna o ser para outro, o Si, não é um Si diverso do eu, um Si próprio daquilo que se chama objeto; pois a consciência enquanto pura inteligência não é um Si *singular* ao qual o objeto igualmente se contraporía como Si *próprio*; senão que é o puro conceito, o mirar-se do Si no Si, o absoluto ver-se a si mesmo, o absoluto ver-se a si mesmo duplamente; a certeza de si é o sujeito universal, e seu conceito que-sabe é a essência de toda efetividade." (317, § 583)

Nela ele sabe que todas as diferenças e determinações do mundo da fé e do mundo da cultura não têm mais para ele uma efetividade substancial, mas só subsistem e se justificam ainda, perante a inteligência esclarecida, pelas suas relações de utilidade. Esta exaustão da efetividade e da subsistência própria dos “membros da organização do mundo efetivo e do mundo da fé” (316, § 583) no utilitarismo universal da *Aufklärung* prepara a eliminação de toda ordem e de toda diferenciação intelectual, institucional e política na negatividade do Si universal, cuja experiência resulta da atualização da liberdade absoluta na Revolução Francesa e no Terror. Na consciência que o espírito aí alcança de si, ele sabe que a sua negatividade universal é a “essência de todas as massas espirituais” (317, § 584), isto é, de todas as diferenças e determinações institucionais do mundo objetivo, já reduzidas a relações de utilidade. Por isso ele está cômico, também, de que o mundo é a pura expressão dessa negatividade universal, e de que toda organização institucional e política do mundo do *Ancien Régime* retornou àquela negatividade como ao seu fundamento, e nela pode se volatilizar.

3. O “mal-entendido” jacobino da “volonté générale” como identidade imediata da “vontade realmente universal” com a “vontade de todos os singulares enquanto tais”

Nessa dissolução de todas as diferenciações do mundo da cultura e da fé, a consciência da liberdade absoluta sabe que “toda realidade é só espiritual” (317, § 584), mais precisamente, que “o mundo é para o espírito pura e simplesmente a sua vontade e de que esta é vontade universal” (ibid.). O sentido em que a liberdade absoluta é vontade universal remete ao conceito rousseauiano de “vontade geral”, bastante difundido na retórica política dos diferentes grupos revolucionários, num espectro semântico que, de resto, extrapola largamente as teses de Rousseau e cuja “ambivalência”²³ política foi por eles largamente explorado. Hegel elabora, então, a figura fenomenológica da liberdade absoluta, a partir do que ele caracteriza como o “mal-entendido a respeito da vontade geral”²⁴, que se interpreta, aqui, como o mal-entendido jacobino. Com efeito, tanto o “liberalismo”²⁵ pós-revolucionário, quanto, paradoxalmente, o experimento jacobino, tirando certamente conclusões opostas desse mal-entendido, compreenderam, cada um à sua maneira, a universalidade da vontade como uma totalidade aditiva (*Allheit*),

23. “Zweideutigkeit”. Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, v. 20, p. 307. Citado de ora em diante como *V.Gesch. Phil.*

24. *Missverständnis*, G.W.F. HEGEL, *V.Gesch.Phil.*, in: *Werke*, v. 20, p. 307.

25. No contexto da avaliação do “liberalismo” e da “abstração do Liberalismo”, que toma conta do mundo românico no período pós-revolucionário, depois da queda de Napoleão e durante a Restauração, Hegel diagnostica como sua “unilateralidade principal” a respeito da “vontade subjetiva”, que ele identifica com o liberalismo, a de entender “que a vontade universal deve ser (*soll*) empiricamente universal, i. é, que os singulares enquanto tais devem governar ou participar do governo”. “(...) o Liberalismo contrapõe a tudo isso [à reorganização pós-revolucionária do Estado e dos círculos da vida civil] o princípio dos átomos, das vontades singulares: tudo deve acontecer através do poder expresso e do assentimento expresso dessas vontades”. *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 534-535.

composta pelas vontades singulares. Para dizer nos termos das *Lições sobre Filosofia da História*, trata-se de uma "vontade universal que deve ser *empiricamente* universal"²⁶. São vontades que na sua singularidade particular permanecem absolutas, tanto no ponto de partida da construção contratual, quanto na exigência de legislar ou governar diretamente enquanto singulares.

Essa exigência acaba resultando na redução da vontade geral à vontade de todos. A vontade geral é, assim, confundida com a vontade da maioria, à qual a minoria estaria, então, sujeita como a um poder externo. Ora, como também para Hegel a vontade só é efetiva enquanto vontade singular e consciente da sua singularidade, a vontade universal da liberdade absoluta torna-se, na perspectiva desse mal-entendido jacobino, "vontade realmente universal, vontade de todos os *singulares* enquanto tais" (317, § 584). Ela não é efetiva naquela sua racionalidade intrínseca, que perpassa as vontades singulares e lhes é imanente como universalidade concreta na forma do Estado racional, teorizado mais tarde, nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Aí, no contexto da sua crítica a Rousseau e aos revolucionários, Hegel denuncia o perigo da redução da vontade intrinsecamente universal à vontade comunitária, na medida em que eles compreendem aquela como provindo essencialmente de atos volitivos conscientes das vontades singulares contratantes²⁷. Nessa perspectiva contratual a universalidade da liberdade absoluta pretende ser *real na sua universalidade abstrata*, precisamente porque ela quer, nessa sua universalidade, ser empiricamente idêntica com a "vontade dos singulares enquanto tais" (ibid.).

O núcleo dessa figura fenomenológica da liberdade absoluta resulta da estilização dos termos do resultado da cláusula principal do *Contrato Social*, – a alienação, por parte de cada associado, de todos os seus direitos a toda a comunidade, – cuja contrapartida é a cláusula de que "cada um de nós recebe conjuntamente cada membro como parte indivisível do todo"²⁸. Segue-se daí que cada vontade singular se identifica imediatamente à vontade universal "enquanto participante da autoridade soberana"²⁹, de sorte que o indivíduo nesta condição de cidadão supera a limitação da sua tarefa particular na divisão social do trabalho, apara os seus interesses egoístas e passa a agir como parte indivisível do povo soberano. Na reconstrução hegeliana da leitura jacobina de Rousseau, estilizada na figura da liberdade absoluta, a vontade universal se apresenta como a que "deve ser enquanto esta vontade efetiva verdadeira [de cada um], enquanto a essência *auto*-consciente de toda e cada personalidade, de sorte que cada um sempre e indivisamente faça tudo, e [em contrapartida] o que surge como o agir do todo é o agir imediato e consciente de *cada qual*" (317, § 584).

26. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 534. Ver nota anterior.

27. G.W.F. HEGEL, *Grl.* § 258 A, : in *Werke*, v. 7, p. 400.

28. "Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e toda a sua potência sob a direção suprema da vontade geral e cada um de nós recebe conjuntamente cada membro como parte indivisível do todo." J.-J. ROUSSEAU, *Du Contract Social ou Droit Politique*, in: *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, v. III, p. 361. Citado de ora em diante como CS.

29. CS, I, 6, in: v. III, p. 362.

A efetivação da liberdade absoluta implica, assim, tanto que a vontade universal seja imediatamente idêntica com as vontades singulares enquanto tais, quanto, correlatamente, que o fazer e agir do indivíduo singular seja também imediatamente universal e queira realizar imediatamente o fim universal, consciente de agir como parte indivisível do todo. Por isso, a sua singularidade “só pode efetivar-se num trabalho que é trabalho total”, isto é, para o todo. O enunciado especulativo da situação descrita diz que “o conceito entra na existência de tal modo que cada consciência singular se eleva (*erhebt*) da esfera à qual estava alocada, não encontra mais nessa massa³⁰ particular a sua essência e a sua obra, mas, ao contrário, apreende o Si [do espírito] como o *conceito* da vontade, e todas as massas como essência dessa vontade”. (317-318; § 585) A consequência da efetivação dessa liberdade, cuja negatividade penetra todos os momentos do todo social, torna-se o “extinguir” (*tilgen*) da efetividade e da validade (*das Gelten*) de toda organização estamental e espiritual do *Ancien Regime*; através dela a consciência singular suprime (*aufheben*) tanto a sua inserção nas corporações e na hierarquia estamental (nos “membros determinados da organização do mundo efetivo” (316, § 583), como também toda mediação do agir e fazer pelo conteúdo particular de uma tarefa limitada na vida civil³¹. A liberdade absoluta quer, assim, na sua intenção revolucionária, por meio de um agir inteiramente político, para além das tarefas limitadas e das identidades privadas da vida civil-burguesa, promover uma re-apropriação da dimensão integral de um agir que não estivesse mais cindido entre a vida civil e a vida política, entre o público e o privado. Conforme a crença dos revolucionários de agirem como atores de uma república antiga, a liberdade absoluta seria uma tentativa de promover um renascimento da virtude e da liberdade republicanas, numa espécie de re-encenação da república antiga.

Esta construção fenomenológica da liberdade absoluta como vontade que na sua universalidade quer ser empiricamente real e imediatamente idêntica com as vontades singulares enquanto tais, é, assim, uma estilização da compreensão revolucionária, antes de tudo jacobina, da vontade geral rousseauiana. Uma compreensão que é oriunda desse entendimento equivocado (o mencionado “mal-entendido”) da vontade universal enquanto constituída contratualmente a partir dos átomos das vontades singulares e da sua sobre-determinação pelo seu lugar sistemático, que faz o espírito ter nela o primeiro acesso à consciência da negatividade universal da sua liberdade.

30. A “massa”, geralmente no plural, as “massas” ou, também, as “massas espirituais” (321, § 593), designam os “estamentos” (*Stände*) que estruturam a sociedade civil, e num nível mais específico, as corporações e associações cooperativas nas quais, por sua vez, se articulam os diferentes ramos da produção e do comércio compreendidos no estamento intermediário da indústria. Elas são a organização econômico-social e, também, implicitamente política, através da qual a divisão do trabalho, a produção social e a satisfação das carências se organizam em “sistemas particulares entre os quais os indivíduos estão repartidos”, no âmbito do “sistema das carências” da sociedade civil. (G.W.F. HEGEL, *Grl.* § 201, in: *Werke*, v. 7, p. 354)

31. “Nessa liberdade absoluta são assim eliminados todos os estamentos, que são as potências espirituais em que o todo se articula; a consciência singular que pertencia a um desses órgãos e no seu âmbito queria e consumava [seu agir], suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal; sua obra, a obra universal.” (318, § 585)

Por isso, malgrado a crítica à origem contratualista e ao caráter “liberal” dessa “vontade universal que deve ser *empiricamente* universal”³², e malgrado a crítica especulativa ao formalismo que permeia a efetivação imediata, revolucionária, da sua universalidade abstrata na ação direta das vontades singulares, Hegel pode celebrar o “teor (*Gehalt*) histórico-mundial” e a potência irresistível deste evento que promove a liberdade absoluta. Assim, a “luta do formalismo” em torno dessa liberdade “tem de ser, com certeza, distinguido do teor histórico-mundial” desse evento³³. Graças à consciência que o espírito alcança, na experiência revolucionária, de que a liberdade é o seu princípio e a sua destinação última, e graças à “força indômita (*unbezwingliche*)”³⁴ de efetivação histórica desta autoconsciência da liberdade, Hegel resume, num enunciado enfático, a sua avaliação positiva da Revolução Francesa: “esta substância indivisa da liberdade absoluta se eleva ao trono do mundo, sem que poder algum lhe possa impor resistência.” (317, § 585).

4. A autoconsciência da liberdade absoluta como crítica a toda representação política

A autoconsciência da liberdade absoluta como vontade universal empiricamente real, por meio da qual o agir individual quer alcançar a sua autonomia pela sua coincidência imediata com aquela vontade e pela sua objetivação total no todo político, demarca-se claramente tanto da autodeterminação formal da vontade kantiana, que Hegel chama de “pensamento vazio da vontade”, quanto da vontade comum “representada” de Sieyès (317, § 584). Referindo-se criticamente a Kant, ele diz que a “vontade realmente universal” não é uma mera “representação” (*Vorstellung*) do legislar e agir universal, do qual a vontade singular participaria como co-legisladora. A participação na vontade universal como co-legislador não preenche as exigências de um agir político integral, que apareça imediatamente como agir do todo, tal como quer a liberdade absoluta. Por isso, a autoconsciência da liberdade absoluta “não se deixa defraudar (*betrügen*) na [sua] efetividade” singular pela “representação da obediência a leis *dadas por ela mesma*” (319, § 588). A idéia *a priori* de um poder legislativo da vontade legisladora universal unificada do povo³⁵, à qual Hegel remete concisamente, não preenche as condições da autoconsciência da liberdade absoluta, seja esta considerada, *positivamente*, como um ideal ou desiderato normativo da plena efetivação política da liberdade e da dimensão integral de um agir humano

32. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in *Werke*, v. 12, p. 534.

33. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in *Werke*, v. 12, p. 535.

34. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissen (1830)*, § 482 A, in: *Werke*, v. 10, p. 301. “Enquanto o espírito livre é o espírito *efetivo*, os mal-entendidos a seu respeito são de conseqüências práticas tão enormes, que nada há que tenha essa força indômita – uma vez que os indivíduos e os povos captaram em sua representação o conceito abstrato da liberdade sendo para si; precisamente por ser a liberdade a essência própria do espírito, é isto enquanto sua efetividade mesma.”

35. I. KANT, *Metaphysik der Sitten, I. Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 46, in: I. KANT, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, W. Weischedel (ed.), WBG, Darmstadt, 1966, v. 4, p. 432.

não cindido, seja, *negativamente*, como figuração do impasse político da sua efetivação revolucionária, como veremos.

Mas esta "vontade realmente universal" também não pode ser uma vontade "representada" (*repräsentiert*) no sentido da representação política moderna, pois é a representação da vontade universal que precisamente impede o singular de "dar *ele mesmo* a lei" (319, § 588). A teoria da representação política confia a formação da vontade geral a um corpo de representantes, que a exerceria por delegação, seja ele constituído por voto majoritário ou ficticiamente, por consentimento implícito unânime num contrato fundador. Por isso, a vontade universal da liberdade absoluta não é o "pensamento vazio da vontade que se põe num assentimento tácito ou [num assentimento] por representação" (*repräsentierte Einwilligung*) (317, § 584). Aqui Hegel demarca, provavelmente, a liberdade absoluta, de maneira ainda mais explícita, da teoria da "vontade comum representativa" de Sieyès³⁶, sem nomeá-lo, como de resto raramente o faz.

Na verdade foi esta, e não a teoria da vontade geral (irrepresentável) de Rousseau, e muito menos o seu "mal-entendido" jacobino, a inspiradora da principal instituição estabelecida pela Revolução Francesa, a Assembléia Nacional³⁷. Esta surge, exatamente, no próprio ato inaugural pelo qual os deputados do Terceiro Estado se declararam representantes de toda a nação, constituindo a Assembléia Nacional como o único lugar de formação da vontade geral, precisamente representativa, da nação³⁸. Para Sieyès, a realização da liberdade individual não implica a participação direta dos cidadãos na elaboração da lei ou nas decisões do poder executivo, pois essa participação poria em perigo a liberdade das minorias. Ademais, numa sociedade marcada por uma crescente divisão do trabalho, a vontade geral não pode mais ser exercida diretamente pelo povo na forma de uma democracia direta, que Sieyès denomina "democracia bruta", mas somente por delegação, na forma da representação política. Esta é, por isso, uma decorrência necessária, na ordem política, da divisão social do trabalho. Mas Sieyès conserva, contudo, o núcleo da teoria de Rousseau, de que a comunidade nacional não pode se despojar do seu direito originário de querer, e de que este é "sua propriedade inalienável", pois a vontade comissionada ao corpo de representantes é só "uma porção da grande vontade comum nacional"³⁹. Para Rousseau, toda-

36. EMMANUEL SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?*, Flammarion, Paris, 1988, p. 125.

37. Artigos: Rousseau (Bernard Manin) e Sieyès (Keith Michael Baker), in: FRANÇOIS FURET e MONA OZOUF (org.), *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1989.

38. O conceito de uma "vontade geral representativa", que Sieyès reivindica como formulação original sua, foi explicitamente consagrado pela primeira constituição francesa, ainda de cunho monárquico-liberal, de 1791. O art. 2, do Título III, incorpora o princípio rousseauiano da origem do poder no povo, mas já na sua reformulação por Sieyès, em termos de vontade nacional: "A nação, de quem emanam todos os poderes, só pode exercê-los por delegação. – A constituição francesa é representativa". (*Les constitutions de la France depuis 1789*, org. Jacques Godechot, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, pp. 38-39, trad. MLM)

39. "La communauté ne se dépouille point du droit de vouloir; c'est sa propriété inaliénable; elle ne peut qu'en commettre l'exercice." "...la volonté commune réelle qui agit, c'est une volonté commune représentative. [...] "Cette volonté n'est pas pleine et illimitée dans le corps des *représentaant*; ce n'est qu'une portion de la grande volonté commune nationale." Emmanuel

via, uma “vontade geral representativa” seria uma contradição nos próprios termos.

Assim, a autoconsciência da liberdade absoluta, que sabe que o mundo é pura e simplesmente a expressão de uma vontade universal imediatamente idêntica com as vontades singulares, re-atualiza e faz valer, contra Sieyès, a tese rousseauiana do caráter irrepresentável da vontade geral, cujo exercício não pode ser delegado a um corpo de representantes⁴⁰. Para a autoconsciência da liberdade absoluta a representação política é um engodo, uma fraude, que priva a autoconsciência singular da sua efetividade imediatamente universal e do seu agir indivisível enquanto parte do todo. Por isso, visto que todos são singularmente legisladores, a autoconsciência singular não permite que a representação política a engane e a prive do seu agir e legislar que, na sua efetividade singular, se quer imediatamente universal. Ela quer “consumar ela mesma não uma obra singular, mas uma obra universal”⁴¹. Na consciência de consumir uma obra imediatamente universal ela “nada faz de singular, mas somente leis e ações de Estado”, arremata Hegel, com uma ponta de ironia (318, § 587). Daí a conclusão lapidar dessa crítica à representação, contida na lógica da liberdade absoluta: “onde o Si é somente *por representação (repräsentiert)* ou *representado (vorgestellt)*, ele não é *efetivo*; onde ele é *substituído vicariamente (vertreten)*, o Si não é” (319, § 588).

Essa dupla crítica à ‘fraude’ (*betrügen*) da representação política nas formas que ela assume em Kant e Sieyès, implícita na autoconsciência da liberdade absoluta, torna-se, assim um elemento formador da consciência que o espírito adquire da sua liberdade: ela mostra que a experiência primeira da sua determinação fundamental e, conseqüentemente, o acesso à universalidade da cidadania política e à igualdade jurídica e política, assentadas na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, passa, pelo menos inicialmente, por essa eliminação de toda mediação social e política da particularidade, ainda enraizada na inserção do indivíduo na divisão social do trabalho e na hierarquia estamental da sociedade do *Ancien Régime* (319, § 588).

Conseqüência, também, dessa supressão de toda ordem real e ideal, através da qual o espírito adquire consciência de que o mundo é pura e simplesmente a sua vontade universal (317, § 584), é a transformação da oposição fenomenológica entre consciência e objeto numa diferença interna entre consciência e vontade singular e consciência e vontade universal (318, § 586). Essa oposição, no duplo registro epistêmico e volitivo, é concebida,

Sieyès, *op.cit.* p. 124-125

40. “Je dis donc que la souveraineté n’étant que l’exercice de la volonté générale ne peut jamais s’aliéner, et que le souverain, qui n’est qu’un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.” (ROUSSEAU, CS, II, 1, v. III, p. 368)

41. “Esta [a autoconsciência universal] não se deixa defraudar na [sua] *efetividade* [...] por sua *representação (Repräsentation)* no legislar e agir universal, [também] não, na efetividade que consiste em ela mesma dar a lei e em consumir (*vollbringen*) *ela mesma* não uma obra singular, mas [uma obra] universal”. (319, § 588)

agora, especulativamente como uma "ação-recíproca" (*Wechselwirkung*) da autoconsciência da liberdade absoluta consigo mesma, isto é, como uma ação-recíproca entre a forma universal e a forma singular dessa autoconsciência (318, § 587). Por isso, também, o mundo real e ideal, reduzido a esta ação-recíproca entre os momentos da universalidade e da singularidade da consciência e da vontade, não comporta mais uma articulação real que pudesse reger a vida dos indivíduos e alocá-los a tarefas particulares. Qualquer diferenciação objetiva e positiva ao nível da linguagem, das instituições, das leis e das ações, equivaleria ao abandono dessa autoconsciência universal da liberdade absoluta (318, § 588).

Essa ação-recíproca da liberdade absoluta consigo exprime a identidade imediata da vontade singular e da vontade universal, e torna-se, assim, um operador de negatividade radical, que, nas condições históricas e sociais da nação francesa, vai desencadear o processo revolucionário, concebido pela lógica fenomenológica como "a última e a suprema" figura do processo de formação do espírito e do seu estranhamento de si. Graças à experiência dessa negatividade que dissolve todos os momentos da objetividade, o "conceito puro", i.é, "o mirar-se do si [do espírito] no si" (317, § 583), torna-se, agora, fenômeno para o espírito, e "o pensamento do direito" passa a ser o fundamento sobre o qual todas as constituições "doravante deveriam se basear"⁴². Assim, a experiência da dissolução universal de toda organização objetiva do mundo (317-318, § 585) produz aquele espetáculo até então jamais visto, celebrado por Hegel como "uma aurora esplêndida", que compara a Revolução Francesa com o *nous* de Anaxágoras, que governa o mundo: "o homem se coloca de ponta cabeça, i.é, sobre o pensamento, e edifica a realidade efetiva segundo o pensamento"⁴³.

Mas, por outro lado, a atualização dessa liberdade absoluta e da sua negatividade no processo revolucionário vai mostrar não só as aporias dessa reativação de uma cidadania republicana nas condições da modernidade, que se torna politicamente auto-devoradora e destruidora de toda ordem social, como também os impasses de uma realização imediata e empírica da vontade geral pelas vontades singulares, sem a mediação da representação política.

5. O agir puramente negativo da liberdade absoluta como terror e a sua contradição interna

Como a liberdade absoluta, enquanto identidade imediata da vontade

42. G.W.F. HEGEL, *V. Phil. Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 529.

43. "Anaxágoras dissera, primeiro, que o *nous* rege o mundo; mas só agora o homem veio a ter o conhecimento de que o pensamento deve reger a efetividade espiritual. Foi, assim, uma aurora esplêndida. Todos os seres pensantes festejaram conjuntamente esta época. Uma comoção sublime dominou aquele tempo, um entusiasmo do espírito fez o mundo arrepiar, como se tivesse pela primeira vez chegado à reconciliação efetiva do divino com o mundo" (*V. Phil. Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 529). Na *Fenomenologia do Espírito* essa reconciliação do mundo da cultura e do mundo da fé já fora em princípio promovida pela pura inteligência esclarecida, pois é graças a ela que "o céu transplantou-se cá para a terra" (316, § 581).

de universal com as vontades singulares, não é compatível com uma repartição das liberdades individuais entre as diferentes esferas de uma organização social, mediada por uma distribuição de tarefas limitadas e identidades particulares, ela só pode, efetivar-se numa liberdade singular que exclui as outras. Para agir, ela precisa “concentrar-se” (*sich zusammennehmen*) numa individualidade singular excludente (319, § 589), porque não pode agir enquanto vontade “realmente universal”, isto é, enquanto totalidade aditiva (*Allheit*). Daí se segue, também, que a liberdade absoluta, devendo efetivar-se enquanto “empiricamente universal”, não se objetiva em nenhuma obra positiva e diferenciada, e assim só é efetiva no agir excludente de um indivíduo que pretende realizar imediatamente a universalidade abstrata enquanto tal. Por isso, a vontade singular autoconsciente não se encontra mais a si mesma no que seria a “obra universal da liberdade absoluta enquanto substância sendo-aí” (319, § 589), pois uma obra objetiva implicaria uma alteridade, que re-introduziria em seguida uma diferenciação social e política (uma divisão de poderes), conflitante com a autoconsciência universal dessa liberdade. Mas a vontade singular tampouco, se encontra nas ações individuais da liberdade absoluta, pois, na medida em que o seu agir é individual, elas são excludentes (318-319; § 588).

E assim como a universalidade da liberdade absoluta só se efetiva numa individualidade excludente, assim também o “único objeto” que ainda subsiste por si em face da liberdade absoluta é a individualidade nua, enquanto puro saber vazio da sua liberdade singular (319, § 590). Recusando toda diferenciação objetiva com o “fim [de] manter-se na continuidade indivisa” (*ibid.*) consigo, a oposição fenomenológica da consciência é internalizada e, ao mesmo tempo, suspensa na forma da ação-recíproca da autoconsciência da liberdade absoluta consigo. Esta “divide-se, em virtude de sua própria abstração, em extremos igualmente abstratos: na universalidade simples, fria e inflexível, e na rigidez dura, discreta e na teimosia puntiforme da autoconsciência efetiva.” (319-320, § 590) Ora, estes “extremos abstratos” da ação-recíproca aparecem na figura de indivíduos reais, que não são senão figuras fenomenológicas dos momentos opostos da ação-recíproca, da universalidade e da singularidade, numa figuração análoga à do senhor e do escravo enquanto momentos internos da autoconsciência. Eles estão entre si numa relação de estranheza e indiferença e, ao mesmo tempo, numa relação de oposição completa entre si. Por serem extremos “indivisamente e absolutamente para si”, eles não comportam qualquer mediação entre si: nenhum deles “pode enviar alguma parte [de si] para o lugar do termo-mé-dio através do qual se enlacem” (320, § 590).

Por isso, a única relação entre eles, – entre a universalidade abstrata da liberdade absoluta, efetiva enquanto individualidade excludente, e a consciência vazia da liberdade singular – “é a negação pura totalmente não-mediada” (*ibid.*), pois uma vez eliminada toda diferenciação e organização real, o único objeto que resta à liberdade universal é a liberdade singular puntiforme. Esta só pode ser apreendida “no seu puro ser-aí abstrato em geral” (320, § 590), na sua existência bruta, e, correlatamente, o único ato da

liberdade universal, que é o seu agir puramente negativo e destruidor, tem como única obra a morte. Portanto, nessa oposição completa defrontam-se, de um lado, "a fúria da destruição" (319, § 589), "a negação do singular, enquanto ente, no universal", e de outro, a morte igualmente abstrata e sem significado, "a morte mais fria e mais rasteira" (320, § 590). Assim, é unicamente essa pura negatividade universal e não mediada, agindo como individualidade excludente, que estabelece entre esses extremos abstratos uma relação de oposição contraditória, em que um extremo, o da universalidade imediatamente singular, por isso abstrata, acaba se destruindo a si mesma ao aniquilar todos os outros singulares que se lhe defrontam.

A individualidade excludente e que decide, na qual a liberdade absoluta se efetiva, é a instância do governo: "a individualidade da vontade universal" (320, § 591). O seu poder executivo, que é "um querer e executar" proveniente dessa individualidade excludente, implica e contém nos seus atos "uma determinada ordenação", um programa de ação, que, se embasando numa vontade particular, se opõe à vontade universal e, ao mesmo tempo, exclui os demais indivíduos que não compartilham a sua execução ou não participam dela. Por isso, o governo, na sua efetividade particular e excludente, só pode "se apresentar", em face da vontade universal, "como uma facção" (ibid.). Mais precisamente, para a vontade universal, para aquele que pretende falar ou agir em seu nome, o governo é somente a facção vitoriosa; ou melhor, a facção que é vitoriosa, por sê-lo, é governo.

Em contrapartida, o simples fato, nestas circunstâncias, de ser governo, já o torna uma facção, i.é, uma vontade particular, pois, enquanto tal, enquanto executora de um programa determinado, ela é desconforme à vontade universal, e, assim, "culpada" (*schuldig*) perante esta, culpada na sua particularidade de não ser adequada à universalidade. Nisso também já está contida, necessariamente, a sua queda, pois, para a vontade universal, o agir efetivo que executa um programa determinado é pura e simplesmente "um crime cometido contra ela" (ibid.). O simples fato de agir como governo, que, por ser governo, é facção, o torna culpado para a vontade universal ou para a outra facção que pretende ser a sua expressão.

Inteiramente diferente é a situação daquela vontade que se opõe ao governo: em face dele, "enquanto vontade universal efetiva", – mas que é, de fato, apenas particular na sua pretensão de incorporá-la, – a vontade particular opositora "não tem nada de determinado e externo por onde se manifestasse a [sua] culpa" (320, § 590). Quer dizer, "ao governo enquanto vontade universal efetiva, só se lhe defronta a vontade pura inefetiva, a *intenção*" (ibid.). Portanto, todo querer e todo agir que se contrapõe ao governo enquanto facção vitoriosa, já é, por si só, um agir suspeito; e como não há determinação externa que possa qualificar esse querer ou agir como culpado, conclui Hegel, "*ser suspeito* toma o lugar ou tem a significação e o efeito de *ser culpado*" (ibid.). Opor-se ao governo ou arguir a sua culpa por ser ele desconforme à vontade universal ou somente uma facção, significa e equivale a ser suspeito a seus olhos, a ser "inimigo do povo", exatamente na

medida em que o governo pretende ocupar o lugar da vontade universal.

As *Lições de Filosofia da História* mostram como a suspeição geral se agrava e “adquire um poder violento” pelo fato de que, durante a Convenção, “os princípios abstratos da liberdade absoluta” passam a exigir de todos a “virtude subjetiva”, erigida por Robespierre a critério supremo do agir político nos processos instaurados pelos Comitês de Salvação Pública e de Segurança Nacional. A virtude passa a governar “contra a multidão” simplesmente a partir da “disposição de ânimo subjetiva” (*Gesinnung*), que é transformada em único critério de avaliação da fidelidade política: “ela só distingue aqueles que têm a mesma disposição de ânimo daqueles que não a têm”, pois “a disposição de ânimo só pode ser reconhecida e julgada pela disposição de ânimo”. Ela torna-se, assim, “a mais terrível tirania”, que “exerce o seu poder sem formas judiciais”, contra todos que “com seus velhos interesses ou pelos excessos da liberdade ou por paixões são infiéis à virtude”. Tendo erigido, assim, a virtude e o terror em princípio de governo, a punição que a tirania reserva aos que lhe são infiéis e aos governados que não compartilham as ações do governo “é também igualmente simples: a morte”⁴⁴. Por isso, “a reação externa [do governo] contra essa efetividade que reside no interior simples da intenção, consiste no eliminar sumário (*in dem trocknen Vertilgen*) desse Si sendo [reduzido a seu ser-aí, à existência nua], do qual nenhuma outra coisa se pode retirar senão apenas o seu próprio ser” (320, § 591)⁴⁵.

Nessa eliminação sumária de todo opositor e de todo suspeito, cuja morte na guilhotina se reduz à insignificância do “decepar de uma cabeça de couve” (320, § 592), a liberdade absoluta “torna-se [agora] objeto para si” e a sua “autoconsciência abstrata experimenta o que ela é”, a sua negatividade universal (320, § 592). Nessa “sua obra peculiar” (320, § 591) de destruição, torna-se objeto para ela a contradição própria da negatividade absoluta e não mediada, que só se exerce e toma consciência de si na eliminação de uma liberdade singular reduzida à sua existência nua e à pura consciência vazia de si⁴⁶. A liberdade absoluta é, assim, uma liberdade intrinsecamente contraditória, porque ela só se efetiva pela negação da liberdade singular, singularidade que, contudo, é também a única forma da sua efetivação. “O terror da morte é a intuição dessa essência negativa da liberdade absoluta.”

44. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, pp. 532-533.

45. O conceito dessa redução da liberdade singular ao seu “ser-aí abstrato”, à sua existência nua, sem predicados, e à consciência da sua pura singularidade sendo-aí, como a única dimensão em que ela pode ser apreendida pela negatividade do universal abstrato que se efetiva imediatamente enquanto tal, e cuja morte não tem “alcance interno e preenchimento algum” (320, § 590), permite extrapolar este diagnóstico do terror jacobino para além de suas circunstâncias históricas, e aproximar esse conceito da categoria bio-política da “vida nua”, com que se tenta captar, hoje, o cerne das experiências concentracionárias do passado recente e da atualidade.

46. (320, § 590). “Somente quando ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí; ela acredita, certamente, que quer um estado de coisas positivo, por exemplo, um estado de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, ela não quer a efetividade positiva desse estado, pois esta última traz consigo, em seguida, alguma ordem, uma particularização tanto das instituições quanto dos indivíduos; mas é a partir do aniquilamento da particularização e da determinação objetiva que surge para esta liberdade negativa a sua autoconsciência.” G.W.F. HEGEL, *Grl.*, § 5 A, in: *Werke*, v. 7, p. 50.

(321, § 592). Mas essa liberdade, “terrível na sua conseqüência implacável, que em sua concentração entrava em cena tão fanaticamente”, tinha de “soçobrar”⁴⁷ pela força da sua própria contradição⁴⁸.

6. A Resolução da contradição da liberdade absoluta e o duplo registro da sua suspensão

A resolução dessa contradição da liberdade absoluta, que enuncia a lógica do naufrágio da tirania revolucionária e da autodestruição do regime do Terror, retoma e condensa nos seus extremos opostos, – a universalidade e a singularidade da “autoconsciência absolutamente livre” (321, § 592), – as duas vertentes que perpassavam toda a dialética anterior do Iluminismo e da pura intelecção. Estas duas linhas de força se condensam nas duas formas que o “absoluto sem predicados” assumira, e que a pura intelecção ainda separava: a “essência negativa” da autoconsciência, “enquanto puro pensar”, e a “essência positiva” dessa autoconsciência, “enquanto pura matéria”. Elas tornam-se, agora, presentes para a “autoconsciência absolutamente livre” na forma da mútua “passagem absoluta” de um oposto ao outro (321, § 592).

Essa retomada dos opostos da dialética da pura intelecção esclarecida, o puro pensar e a pura matéria, pelos extremos da autoconsciência absolutamente livre, é introduzida por uma contraposição entre o conceito inicial da liberdade absoluta e o resultado da experiência que ela entrementes fez de si. No seu conceito inicial, a identidade imediata da vontade realmente universal com os singulares enquanto tais era a “essência positiva” da vontade livre singular, que, por sua vez, simultaneamente, se sabia conservada positivamente naquela. Mas o resultado da experiência que a consciência da liberdade absoluta fez de si, e que lhe “está presente” (*vorhanden*) na experiência do terror, na qual ela intui a sua essência negativa, é a “passagem absoluta” de sua “essência positiva” à sua “essência negativa”, da identidade positiva imediata entre vontade universal e singular à pura negação desta

47. G.W.F. HEGEL, *V.Phil.Gesch.*, in: *Werke*, v. 12, p. 533.

48. Heinrichs pretende reconhecer na contradição da liberdade absoluta, interpretada a partir da inversão da sua “essência positiva” na sua “essência negativa” (ver seção 6.), a figura da “contradição posta”, que é a última e conclusiva “determinação da reflexão”, que conduz, na *Lógica da Essência*, à resolução da contradição no fundamento (*Grund*). Ele aproxima a metáfora da morte sem significação na guilhotina da categoria do “zero” (*Null*), o ponto de nulificação, no qual os momentos da oposição, o “positivo” e o “negativo”, passam e se transpõe um no outro. Essa passagem de um ao outro se resolve na sua unidade que é zero, precisamente pela pretensão de cada um ser subsistente por si (*selbständig*) pela inclusão total do outro em si, que acaba suprimindo sua subsistência autônoma por auto-exclusão de si. Não me parece que a contradição da liberdade absoluta preencha plenamente as condições da “contradição posta”, pois a eliminação da liberdade singular pela liberdade universal abstrata na ação-recíproca da liberdade absoluta consigo mesma – “a negação do singular enquanto ente no universal” (320, § 590) – não tem, na oposição dos seus “extremos abstratos”, esta estrutura da positivo e do negativo enquanto extremos da contradição, na qual cada um, ao pôr-se como autônomo (*selbständig*) pela inclusão total do outro em si, ao pretender ser o todo da relação sem a relação ao outro, acaba se excluindo de si e se resolvendo no fundamento. (JOHANNES HEINRICHS, *Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*, Bouvier, Bonn, 1974, p. 354-355; v. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in: *GW*, v. 11, p. 280-283)

naquela. Esta é a nova figura da 'conciliação' (*ausgleichen*) dos opostos (323, § 595), que, anteriormente, a inteligência pura ainda separava enquanto puro pensar e pura matéria. De um lado, a negatividade do puro pensar torna-se o "absoluto sem predicados" (321, § 592) da vontade universal abstrata, cujo além é o "Être Suprême vazio" da religião civil republicana, que a mordacidade de Hegel compara à "exalação de um gás insípido" (318, § 586); de outro, a "pura matéria", "a matéria abstrata" do materialismo francês (312-313; § 578), – que antes, na figura da luta da inteligência contra a superstição, tinha a valência da positividade da fé (315, § 581), – torna-se o "absoluto sem-predicados" da existência nua da liberdade singular, este "ponto não-preenchido do Si absolutamente livre" (320, § 590), cuja eliminação sumária é uma morte sem significado.

A eliminação de toda ordem e diferenciação positivas na experiência que a liberdade absoluta, no terror da morte, faz da sua pura negatividade abstrata, e a autodestruição dessa negatividade pela força da sua contradição interna, acarretam, graças ao caráter auto-referencial da negatividade da liberdade absoluta, a sua inversão imediata na "pura igualdade-a-si da vontade universal": esta pura igualdade a si da negatividade auto-referencial torna-se, agora, o "elemento do *subsistir*", a nova base substancial, sobre a qual pode formar-se e reconstruir-se uma outra organização social e política. Sua articulação interna resulta da própria negação que atua como fator de diferenciação efetiva e de determinação nesse solo de subsistência oriundo da igualdade a si da negatividade⁴⁹. Correlatamente, os indivíduos, agora renovados pelo sentimento do "temor do seu senhor absoluto, a morte", se repartem e se inserem novamente nas "massas espirituais", i.é, nas esferas dessa diferenciação institucional e política restituída da sociedade civil, aceitando "a negação e as determinações" das tarefas particulares e as de "uma obra dividida e limitada": "através disso eles retornam à sua efetividade substancial" (ibid.).

Assim, só através da experiência que a autoconsciência, "condensada" na sua singularidade puntiforme, faz da negatividade da vontade universal "nessa sua última abstração" (322, § 594) é que ela alcança a sua liberdade plena. Nessa experiência atua uma negação que não lhe é "algo estranho", mas que vem de dentro⁵⁰; é uma negação interna que lhe impõe um "sacrifício", pelo qual ela não pode esperar nenhuma retribuição da vontade universal, pois é "o puro passar ao nada vazio", "que nele nada tem de positivo, nada que preenche" (ibid.). Nesse sacrifício sem retribuição, que o temor do senhor absoluto lhe impõe na experiência do terror, a autoconsciência singular passa pela sua "suprema e última formação" (ibid.), que a

49. "A liberdade absoluta, enquanto *pura* igualdade-a-si-mesma, tem, portanto, nela a *negação* e por isso a *diferença* em geral; e, por sua vez, a desenvolve novamente como diferença efetiva. Pois a *pura negatividade* tem na vontade universal igual-a-si-mesma o *elemento* do *subsistir* ou a *substância* onde se realizam seus momentos, ela tem a matéria que ela pode converter em sua determinidade [...]" (321, § 593)

50. Essa negação "não é a *necessidade* universal situada no além, onde o mundo ético soçobra, nem a contingência singular da posse privada ou do capricho do possuidor de que a consciência dilacerada se vê dependente" (322, § 594).

faz, agora, "convir" (*gefallen lassen*) (321, § 593), novamente, em sua inserção numa esfera determinada da organização real, para executar uma tarefa particular.

Em todo o processo de formação do espírito nas diferentes etapas do percurso do mundo da cultura e do mundo ideal da fé há um estranhamento determinado do espírito a si e uma negação ainda preenchida por algum conteúdo positivo (honra, riqueza, linguagem, o céu da fé, a utilidade da inteligência esclarecida), a lhe retribuir o sacrifício desse estranhamento⁵¹. Em contrapartida, nessa última etapa de formação do espírito, a experiência que a consciência da liberdade faz da sua essência negativa, conduz a uma inversão completa dessa pura e absoluta negatividade numa nova identidade positiva da vontade universal com a autoconsciência singular. Esta identidade positiva é, certamente, diferente daquela identidade imediata da vontade universal com as vontades singulares enquanto tais, que se sentiam positivamente conservadas naquela, e que caracterizava o conceito inicial da liberdade absoluta⁵². Portanto, assim como nessa inversão a negatividade absoluta da vontade universal, graças à igualdade consigo da sua relação a si, torna-se o "*elemento do subsistir*" (321; § 593) em que pode formar-se uma nova organização social e política, analogamente, a eliminação sumária da autoconsciência singular, enquanto "ponto desprovido de substância", inverte-se, agora, no resultado da experiência que a consciência da liberdade absoluta fez de si, numa identidade positiva da vontade singular com a vontade universal, pois, agora, a autoconsciência singular tem na sua "imediatez suspensa" a consciência de ser "puro saber e querer" (322-323, § 594).

Surge daí uma igualação de outra ordem entre a vontade singular e a vontade universal, que não é mais a de uma identidade imediata e empírica, e que não é, também, a identidade da vontade universal substancial e da vontade particular subjetiva numa nova eticidade, mas uma identidade que na sua positividade plena é totalmente mediada pela negatividade absoluta, e que definirá a figura da certeza moral do espírito. A vontade universal que a autoconsciência singular se sabe positivamente ser numa identidade com aquela, não o é mais numa identidade imediata, como no conceito abstrato da liberdade absoluta ("não como a essência *sendo imediatamente*"), também não é a vontade "como governo revolucionário", nem "a anarquia que se esforça por estabelecer a anarquia", nem a vontade "como centro desta facção ou da facção oposta", mas ela é, na sua singularidade, a vontade universal enquanto "puro saber e querer" (323, § 594).

51. "No próprio mundo da cultura, a consciência-de-si não chega a intuir sua negação ou alienação nessa forma da pura abstração". (§ 322, § 594).

52. "Mas ao mesmo tempo essa negação na sua efetividade não é algo *estranho*; [...] ela é a *vontade universal*, que nessa sua última abstração nada tem de positivo, e, que por isso, nada pode retribuir pelo sacrifício. Mas por isso mesmo, a vontade universal é imediatamente uma só coisa com a autoconsciência, ou seja, ela é o puramente positivo porque é o puramente negativo; e a morte sem sentido, a negatividade do Si não-preenchida, inverte-se, no conceito interno, na positividade absoluta." (322, § 594).

A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror

Aqui se anuncia o duplo registro da superação do terror e da suspensão da experiência histórica da liberdade absoluta numa nova conciliação entre vontade universal e vontade singular⁵³:

1. O registro fenomenológico da superação do processo revolucionário numa reorganização institucional e política do mundo pós-revolucionário no quadro do Estado constitucional; 2. O registro da gênese lógico-fenomenológica de um novo patamar do espírito, "o espírito certo de si mesmo", cuja figuração é a consciência moral e a sua visão moral do mundo.

1. Articulando, grosso modo, o processo da Revolução Francesa em três períodos, correspondentes aos três marcos da história constitucional da Revolução, que são as constituições de 1791, 1793 e 1795, a reconstituição fenomenológica da dialética da liberdade absoluta aborda principalmente a experiência jacobina, abordando a sua superação em rápidas pinceladas, nas três últimas alíneas do capítulo (321-323; §§ 593-595). À primeira constituição monárquico-liberal, que prevê uma dupla representação da nação francesa pela Assembléia Nacional e pelo rei, correspondente ao período da hegemonia girondina, segue-se a segunda, que se consolida na constituição radical-democrática do período jacobino, e que concentra todo o poder na Assembléia Nacional, o qual, porém, é de fato exercido pela ditadura dos dois comitês, o da Segurança Nacional e o da Salvação Pública. Em reação ao terror jacobino surge a constituição do Diretório, reacionária no sentido etimológico do termo, que concentra a competência executiva nos cinco membros do Diretório, designados pelo Conselho dos Anciãos: esta constituição, segundo o diagnóstico de Hegel, estabelece uma divisão da soberania em dois poderes separados e conflitantes, o poder legislativo e o executivo, cujo confronto insuperável acaba por desembocar no golpe de Estado de 18 do Brumário de Napoleão Bonaparte (09.11.1799)⁵⁴.

O período circunscrito pela primeira constituição, que resulta da auto-instituição do terceiro estado em Assembléia Nacional representante do "poder constituinte" de toda a nação, no horizonte do conceito de "vontade comum representativa" de Sieyès, não integra a análise, pois é inteiramente incompatível com a construção dialético-especulativa da liberdade absoluta. Esta construção, como foi visto, na medida em que ela se pauta pelo conceito rousseauiano de uma vontade geral segundo o seu mau-entendimento jacobino, é incompatível com a representação política. A centralização do poder nos Comitês de Segurança Nacional e de Salvação Pública subverte o espaço para a constituição de uma vontade geral representativa e para uma efetiva participação da vontade singular enquanto co-legisladora da vontade universal do povo.

53. "A liberdade absoluta conciliou assim a oposição entre a vontade universal e a vontade singular consigo mesma." (323, § 595).

54. JACQUES GODECHOT (org.), *Les constitutions de la France depuis 1789*, Garnier-Flammarion, Paris, 1979. – G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg, 1817/18*, Nachgeschrieben von P. Wannenmann, in: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, v. I, Meiner, Hamburg, 1983, § 133, p. 187-188.

Assim, é a reconstrução das condições histórico-filosóficas do surgimento da liberdade absoluta e dos impasses da sua efetivação revolucionária no terror jacobino, entendido sarcasticamente como a suprema e última figura do processo de formação do espírito, o estrato semântico principal e o cerne do capítulo "A liberdade absoluta e o terror" (FE, VI, B, III). Nele brilha a perspicácia do diagnóstico histórico e político de Hegel, o discernimento realista da dimensão histórico-universal da Revolução Francesa através da crítica acerba aos seus excessos e aos impasses da supressão da representação pela luta de facções, e o virtuosismo da reconstrução dialética do processo, que torna o entrelaçamento entre a lógica fenomenológica e a interpretação histórica tão surpreendente e instigante.

Mas, subterraneamente e a contracorrente, Hegel estiliza o mal-entendido jacobino do conceito rousseauiano de vontade geral, não certamente como um contra-modelo à representação política do constitucionalismo liberal francês de Sieyès e Benjamin Constant, pois Hegel é também um teórico da representação e leitor de Sieyès. Essa estilização é, antes, um contraponto histórico para a sua crítica ao atomismo subjacente à representação liberal, na qual a sociedade civil só age politicamente "enquanto atomisticamente dissolvida nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem sustentação ulterior para um ato isolado e temporário"⁵⁵, numa representação que, concentrada no representante autorizado, reitera retroativamente e reforça o isolamento dos representados na sua vida privada, e que os destitui, assim, do seu agir diretamente político. É uma crítica negativa que Hegel estende, também, às formas puramente utilitárias de organização social e política (321, § 593)⁵⁶.

Mas na medida em que o caráter abstrato da vontade geral jacobina remete ao mesmo atomismo subjacente à representação liberal, exigindo que "todos singularmente devam tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais de Estado"⁵⁷, conforme o mencionado mal-entendido, Hegel vai buscar, precisamente na experiência que a autoconsciência da liberdade faz, no "terror da morte" (321; § 592), da sua negatividade radical, uma nova base substancial para a reorganização social e política do mundo pós-revolucionário, na qual essa autoconsciência possa reconciliar-se com a sua particularidade. Este mundo terá, então, no conceito abrangente de Estado racional, desenvolvido por Hegel mais tarde, o quadro institucional em que o agir humano poderá desenvolver o seu potencial pleno, numa esfera que pretende suspender e, ao mesmo tempo, preservar a diferença entre o homem e o cidadão, entre a vida social e vida política, entre o público e o privado, graças, precisamente, à mediação da vontade singular e da vontade universal pelo "desenvolvimento autônomo da particularidade"⁵⁸ devidamente "erguida à universalidade do Estado"⁵⁹.

55. G.W.F. HEGEL, *Grl.*, § 308, in: *Werke*, v. 7., p. 476.

56. G.W.F. HEGEL, *Grl.*, § 187, in: *Werke*, v. 7, p. 344.

57. G.W.F. HEGEL, *Grl.*, § 308 A, in: *Werke*, v. 7, p. 477.

58. G.W.F. HEGEL *Grl.*, § 185 A, in: *Werke*, v. 7, p. 341.

59. G.W.F. HEGEL, *Grl.*, § 258, in: *Werke*, v. 7, p. 399.

A descrição da reorganização institucional e política que ocorre, após a queda dos jacobinos, no Diretório e sob a égide de Napoleão, tal como é formulada inicialmente, poderia sugerir a hipótese de um retorno cíclico do espírito a figuras anteriores da eticidade antiga ou do mundo da cultura: "Desse tumulto o espírito seria arremessado de volta ao seu ponto de partida, ao mundo ético e ao mundo real da cultura, que se teria apenas refrescado e rejuvenescido pelo temor do senhor, que penetrou de novo nas almas." (321, § 594). O próprio Hegel avança a hipótese de que o espírito percorreria de novo esse "ciclo da necessidade" cada vez que, ao termo de um processo de formação, se alcançasse uma "perfeita interpenetração da autoconsciência e da substância", ou, como no caso específico da liberdade absoluta, uma interpenetração entre a autoconsciência singular e a "força negativa de sua essência universal" (ibid.).

No entanto, a enunciação conseqüente do texto na forma do condicional mostra que se trata de uma hipótese descartada; além disso, Hegel recusa essa necessidade cíclica a partir do caráter historicamente único e teoricamente específico da experiência que a liberdade absoluta faz da sua "essência negativa" (321; § 592). Primeiro, porque é precisamente a igualdade a si dessa negatividade auto-referencial que restabelece o "*elemento da subsistência*" (321, § 593) que serve de base para uma nova diferenciação institucional e política do mundo, no caso, do mundo pós-revolucionário construído sobre a universalização dos direitos de liberdade. Esse mundo, que tem por base a experiência da negatividade auto-referencial da liberdade, não pode ser o mundo ético antigo, anterior ao processo da formação do espírito. Segundo, porque é a sua experiência do temor do senhor absoluto que torna aceitável para a autoconsciência singular a sua inserção numa esfera determinada da vida social e política rearticulada, bem como a mediação do seu agir político por uma tarefa particular, a partir de uma cidadania fundada nos direitos de liberdade e igualdade políticos que a Revolução conquistou.

2. O segundo registro da superação da experiência revolucionária e da suspensão da liberdade absoluta é o da gênese lógico-fenomenológica da "nova figura do *espírito moral*" (323, § 595), que é apresentada a partir de uma reconstrução crítica da filosofia moral de Kant e Fichte. Ela equivale, na progressão fenomenológica, à autoconsciência que o espírito agora alcançou, de que a substância não é mais somente a vontade universal, tal como era para a autoconsciência da liberdade absoluta, mas o puro saber e querer universais enquanto idênticos com a autoconsciência singular: "*a vontade universal é o seu [da consciência] puro saber e querer, e a consciência é a vontade universal, como este saber e querer*" (322-323; § 594). A substância torna-se, assim, "propriedade" do espírito (323, § 596) no sentido de que a autoconsciência é o puro saber e querer da essência, enquanto esta é a vontade universal cônica de si como puro saber⁶⁰.

60. "Ela [a consciência] é a ação-recíproca do puro saber consigo mesmo; o puro *saber* como *essência* é a vontade universal, mas esta *essência* é, simplesmente, tão só o puro saber. Assim, a autoconsciência é o puro saber da essência como do puro saber." (323; § 594).

No conceito inicial da liberdade absoluta o mundo era para a consciência que ela tinha de si pura e simplesmente a vontade realmente universal. Agora, tendo atravessado a experiência da sua negatividade absoluta no terror da morte, a autoconsciência singular torna-se intrinsecamente universal na sua singularidade puntiforme. Esta é, "enquanto ponto atômico", puro saber e querer universal, de sorte que todo conteúdo do mundo da cultura reflui nesse puro saber e querer, agora idênticos com a autoconsciência singular, de sorte que estes, agora, são para ela a substância. (323-324, §§ 594, 597) Uma substância que é, "igualmente, numa unidade inseparada, tanto *imediate* quanto absolutamente *mediada*" (324, § 597), imediata porque a pura certeza de si da consciência moral é "sua efetividade e toda a efetividade", e absolutamente mediada, porque o ser-aí imediato da singularidade, a "pura imediatidade" da sua existência nua, foi suspensa e "purificada pela negatividade absoluta" (*ibid.*).

A ação-recíproca entre os extremos abstratos e não mediados da autoconsciência da liberdade absoluta, que representavam o "ápice da oposição" entre vontade universal e vontade singular, converte-se, agora, numa ação-recíproca da autoconsciência singular entre a sua singularidade suspensa e o seu puro saber e querer universal, que é toda a efetividade. O "espírito certo de si mesmo" suspende o seu estranhamento nesta "outra terra" ou neste "outro país" da interioridade moral para a/o qual a liberdade absoluta imigrou, recolhendo adentro de sua certeza toda a riqueza do processo de sua formação e dos conteúdos que o "sacrifício" dos seus estranhamentos lhe impuseram. Mas na medida em que a riqueza de toda essa efetividade está "encerrada" (*eingeschlossen*) nesse puro saber e querer da consciência moral, ela é, ainda, uma "inefetividade" (323, § 595). Mesmo que essa "inefetividade tenha para ela "o valor de verdadeiro", a inverdade dessa nova terra ou novo país "do espírito autoconsciente" se imporá a ele, à medida que tomar consciência de que ele aí "se reconforta no pensamento desse verdadeiro enquanto *ele é pensamento*, e pensamento permanece" (*ibid.*).