

ALIENAÇÃO E GENERALIZAÇÃO: UM ESTUDO ACERCA DO VÍNCULO ENTRE AS VONTADES SINGULAR E UNIVERSAL NO CAPÍTULO *A LIBERDADE ABSOLUTA E O TERROR DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

ALIENATION AND GENERALIZATION: AN INQUIRY CONCERNING THE RELATIONSHIP BETWEEN THE SINGULAR AND UNIVERSAL WILLS IN THE CHAPTER *ABSOLUTE FREEDOM AND TERROR* OF HEGEL'S *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*

Vinícius Ferraço Nassif Lisbôa Cavalcanti*

RESUMO: O texto almeja realizar uma leitura do capítulo *A Liberdade Absoluta e o Terror* da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel de modo a determinar o vínculo estabelecido entre as vontades singular e universal na figura da liberdade absoluta. Ao longo de nosso artigo, argumentamos que a liberdade absoluta deve ser analisada à luz de sua posição no mundo da cultura, o que exige que concebamos a relação entre as vontades como produto de um processo de alienação. Somado a isso, defendemos que, ao assentarmos o vínculo entre as vontades no procedimento de alienação, somos capazes de ressaltar a especificidade da passagem para a figura da moralidade.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; liberdade; alienação; representação política; Revolução Francesa

ABSTRACT: The text aims to analyse the chapter *Absolute Freedom and the Terror* of Hegel's *Phenomenology of Spirit* in order to determine the relationship established between the singular and universal wills in the figure of absolute freedom. Throughout our article, we argue that absolute freedom must be analyzed in light of its position in the world of culture, which requires us to conceive the relationship between the wills as a product of a process of alienation. Additionally, we argue that, by grounding the bond between wills in the process of alienation, we are able to highlight the specificity of the transition to the figure of morality.

KEYWORDS: Hegel; freedom; alienation; political representation; French Revolution

“La force des choses nous conduit peut-être à des résultats auxquels nous n'avions point pensé”.

- Louis Antoine León de Saint-Just

Introdução

O presente texto busca discutir os principais momentos do capítulo *A Liberdade Absoluta e o Terror*, evidenciando, nesse processo, uma disputa interpretativa entre dois comentaristas desse trecho da *Fenomenologia do Espírito*. Com efeito, o capítulo que trata da liberdade absoluta caracteriza-se, no interior da produção jenenense de Hegel, como o cerne da crítica desse

* Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: cavalcantivini-ciusf@gmail.com. O trabalho recebeu financiamento do PET-FNDE. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3730-6646>.



filósofo ao evento mais influente de seu tempo: a Revolução Francesa¹. Devido a tal fato, uma análise desse momento da *Fenomenologia* é fundamental para a apreensão do diagnóstico de época feito por esse autor em 1807.

Uma compreensão da figura da liberdade absoluta pressupõe, contudo, o entendimento do ponto decisivo de seu capítulo: a relação entre a vontade singular e a vontade universal. Todavia, uma análise dos escritos hegelianos nos leva a constatar uma divergência na forma como tal relação é interpretada pelos autores Judith Shklar e Marcos Lutz Müller – o que, por sua vez, os leva a descrever os eventos revolucionários de maneira bastante diversa. Dessa forma, dada a considerável relevância desse vínculo entre vontades na *Fenomenologia* e nas considerações de Hegel sobre a Revolução Francesa, buscaremos tomar uma posição em meio a tal divergência.²

Assim, na primeira parte deste texto, intencionamos defender que, apesar de situar textualmente a liberdade absoluta em um momento da *Fenomenologia* denominado “cultura” (*Bildung*)³, Shklar não aborda essa figura a partir do movimento de alienação que caracteriza essa seção da obra. Em virtude disso, tal autora acaba por elaborar uma descrição da liberdade absoluta que a desloca do contexto mais amplo em que ela está inserida. Em seguida, buscaremos argumentar que, além de corrigir essa imprecisão de Shklar, o ponto de vista de Müller leva a uma exposição mais exata da passagem para a figura da moralidade ao ressaltar o caráter específico desse procedimento.

De modo a embasar tais posições, iniciaremos a primeira parte deste texto com uma apresentação da forma como o vínculo entre as vontades singular e universal aparece no texto hegeliano. Em seguida, buscaremos expor de forma crítica a leitura que Shklar faz de tal conexão entre vontades. Então, a partir dos limites da posição dessa autora, exibiremos a interpretação de Müller. No que concerne à segunda parte de nosso artigo, intencionamos iniciá-la com

¹ Um dos autores que ressalta a conexão deste capítulo com a Revolução Francesa é Jean Hyppolite em sua obra *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Cf. HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tradução de Andrei José Vaczi et. al. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 481-483

² Com efeito, é necessário mencionarmos que Müller e Shklar não se referem reciprocamente. Não obstante, suas leituras constituem dois polos de interpretação do vínculo entre as vontades singular e universal, o que justifica uma análise comparativa entre os dois. Somado a isso, a própria influência desses autores em seus respectivos contextos acadêmicos deve ser levada em conta: enquanto Shklar influenciou uma série de estudos políticos nos EUA, Müller nada mais é do que uma referência nos estudos hegelianos do Brasil.

³ O termo alemão *Bildung* pode também ser traduzido por “formação”. Nesse momento do texto, entretanto, optamos por convertê-lo na palavra “cultura” de modo compatibilizar nosso artigo com a edição da *Fenomenologia* traduzida por Paulo Meneses.

uma exposição do modo como Hegel descreve a crise da liberdade absoluta e a transição para a figura da moralidade. Posteriormente, descreveremos a forma como Shklar e Müller interpretam tais desenvolvimentos da consciência, argumentando que a leitura do autor brasileiro acaba por esclarecer o que há de distintivo na passagem à moralidade.

Parte I

1. 1. A Relação entre as Vontades Singular e Universal no Interior da Liberdade Absoluta

Uma reconstituição dos principais desenvolvimentos da figura da liberdade absoluta exige que relembremos, em primeiro lugar, a situação da consciência a essa altura do capítulo *A Liberdade Absoluta e o Terror*. Nos parágrafos anteriores, a consciência havia percebido que a justificação para a existência dos objetos é dada por ela mesma. Ela estava, durante todo esse tempo, por trás da aparência de objetividade.⁴ Assim, se antes ela pensava que os objetos se contrapunham a ela, a consciência agora percebe que está se contemplando neles.⁵ Dessa forma, ao observar os objetos, ela está “consciente de sua pura personalidade”⁶. O saber que a consciência tem da realidade se configura, então, como um saber de si mesma.⁷

Ora, mas se a consciência está, nesse capítulo da *Fenomenologia*, por trás da objetividade, então a existência dos objetos é fruto da vontade da consciência. Com efeito, ao perceber seu papel na constituição da realidade, a consciência toma o mundo como algo que deve sua subsistência e justificação a ela. Na liberdade absoluta, portanto, a realidade só subsiste e se justifica, pois a consciência *quer* que isso ocorra.⁸ Devido a isso, Hegel afirma que “para ela, o mundo é simplesmente sua vontade (*Wille*)”.⁹

⁴ Cf. ROSA, B. F. da. **Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)** – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021, p. 128 e HYPOLITE, **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, p. 483-484

⁵ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de P. Meneses. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 392; editora Suhrkamp: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 432.

⁶ HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 393; HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**, p. 432.

⁷ Cf. ROSA, **Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)**, p. 130

⁸ Cf. ROSA, **Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)**, p. 130 e LUTZ-MÜLLER, M. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**. Ano 5, nº 9, 2008, p. 75-99

⁹ HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 393; HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**, p. 432.

Então, a partir dessa conjuntura, Hegel elabora a formulação que estará no cerne de nosso comentário. Segundo o filósofo:

Para ela [a consciência], o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal. E, sem dúvida, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é a vontade realmente universal, vontade de todos os *Singulares* enquanto tais. Com efeito, a vontade é em si a consciência da personalidade, ou de um “Cada qual”, e deve ser como esta vontade efetiva autêntica, como essência consciente-de-si, de toda e cada uma personalidade de modo que cada uma sempre indivisamente faça tudo; e o que surge como agir do todo é o agir imediato e consciente de um “*cada qual*”.¹⁰

De modo a compreendermos o trecho supracitado, é essencial que nos debruçemos sobre o que Hegel efetivamente toma por “vontade universal”. Para entendermos tal conceito, devemos primeiro ter em mente que a consciência que aqui analisamos é uma consciência singular.¹¹ Devido a isso, sua vontade também pode ser qualificada como uma vontade singular (*einzelner Wille*).¹² A partir de tais considerações, podemos notar que, na oração seguinte, Hegel afirma que a vontade universal é a “vontade de todos os Singulares enquanto tais”¹³. Dito de outra forma, a vontade universal é a expressão de todas as vontades singulares tomadas em conjunto.¹⁴

Assim, ao afirmar que “para ela [a consciência], o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal”¹⁵, Hegel estabelece um vínculo entre a vontade da consciência singular que analisamos e a vontade de todas as consciências singulares tomadas em conjunto – a vontade universal. Ora, mas como se constitui esse vínculo entre vontades na liberdade absoluta?

1.2. A Relação entre as Vontades como resultado de um Processo de Generalização da Vontade Singular

¹⁰ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 393; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 432-433.

¹¹ Cf. HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 56-58

¹² Hegel utiliza o termo “vontade singular” (*einzelner Wille*) no §587. Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 394; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 434.

¹³ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 393; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 432.

¹⁴ Cf. LUTZ-MÜLLER, *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, p. 83-84 e Cf. ROSA, *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)*, p. 131

¹⁵ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 393; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 432.

Em seu livro *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Judith Shklar nos fornece uma primeira leitura acerca do vínculo entre a vontade da consciência singular e a vontade universal – chamada por ela de vontade geral (*general will*)¹⁶. Segundo a autora, essa relação entre vontades se dá por meio de uma insistência por parte da consciência de que sua vontade singular é a vontade universal.¹⁷ Nesse momento do texto, portanto, “cada vontade (singular) se vê como a perfeita expressão da vontade geral, (...) cada um considera sua própria vontade como a vontade geral correta”¹⁸. Assim, poderíamos dizer que, na Liberdade Absoluta, a consciência *generaliza* (*generalizes*) sua vontade singular, constituindo sua concepção de vontade universal a partir dela.¹⁹ Dessa forma, a consciência, ao falar por si, acredita falar por todos os Singulares.²⁰

A partir de tal leitura, Shklar então afirma que o momento da liberdade absoluta representaria, para a consciência singular, um “estado de vacuidade, no qual há apenas a consciência

¹⁶ Essa identificação feita por Shklar entre os termos “vontade universal” e “vontade geral” merece uma explicitação mais extensa. Em seu texto, Hegel utiliza o termo “*allgemeiner Wille*” (HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 432), o qual foi convertido para o português como “vontade universal” por Paulo Meneses (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 393). De forma similar, tanto a tradução francesa de Bourgeois (HEGEL, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. de B. Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006, p. 498) quanto a de Hyppolite (HEGEL, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit: Tome II*. Trad. de J. Hyppolite. Paris: Aubier, 1941, p. 131) apresentam a tradução “*volonté universelle*”. Entretanto, as traduções anglófonas da *Fenomenologia* possuem alguma discordância acerca da conversão desse termo. Se, por um lado, Miller (HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trad. de A.V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977, p. 356-357) o converte em “*general will*” (vontade geral), a tradução de Baillie utilizada pela autora (G. W. F. *The Phenomenology of Mind*. Trad. de J. B. Baillie. Oak Grove, 2008, p. 214) contém, à moda das versões portuguesa e francesa, o termo “*universal will*” (vontade universal). Assim, a escolha de Shklar por identificar a *allgemeiner Wille* com a expressão *general will* não deixa de ser uma possível tradução do termo original para o inglês.

Entretanto, como bem veremos, é comum que comentadores associem a *allgemeiner Wille* com a *volonté générale* descrita por Rousseau no *Contrato Social*. Assim, na medida em que Shklar referencia a influência da filosofia rousseauiana nesse capítulo, é possível que sua escolha por traduzir *allgemeiner Wille* por *general will* seja também uma interpretação dessa palavra. Levando em conta tais pontos, buscaremos representar de forma fiel o texto da autora, utilizando aqui o vocábulo “vontade geral” quando ela escreve “*general will*”. Somado a isso, tomaremos os termos “vontade universal” e “vontade geral” como sinônimos em nossa exposição da perspectiva de Shklar.

¹⁷ Cf. SHKLAR, J. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. New York: Cambridge University Press, 1976.

¹⁸ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 175. A tradução é nossa.

¹⁹ Apesar de descrever diversas vezes tal processo de generalização, Shklar não utiliza com frequência o verbo “to generalize”. Entretanto, podemos encontrá-lo no seguinte trecho: “The individual does not generalize his will by rising to an established and shared public consciousness. He insists that his personal will is general (...). [O indivíduo não generaliza sua vontade universal por meio de uma ascensão a uma consciência pública estabelecida e compartilhada. Ele insiste que sua vontade pessoal é geral]. SHKLAR. *Freedom and Independence*, p.174. A tradução é nossa.

²⁰ Cf. SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 175

de si própria (*self-awareness*)”²¹. Assim, podemos notar que, ao tomar o vínculo entre as vontades como o resultado de uma generalização da vontade singular, essa autora é levada a conceber a liberdade absoluta como um “estado asocial”²², no qual a consciência singular, de forma autocentrada, toma sua vontade singular como a “perfeita expressão”²³ da vontade universal.

Na medida em que afirma que, nesse momento, a consciência se volta apenas para si de modo a determinar a vontade universal, Shklar é levada a derivar, desse estado autocentrado, todos os desenvolvimentos da consciência em *A Liberdade Absoluta e o Terror*. De modo a tornar mais clara tal asserção, podemos analisar, a título de exemplo, a interpretação feita por essa autora de um dos momentos mais importantes da liberdade absoluta: a dissolução dos estamentos.

No início do presente capítulo, a consciência que analisamos está imersa em uma sociedade que “era até então dividida em massas espirituais particulares”²⁴ – também chamadas por Hegel de “estados”²⁵ ou “estamentos”. Com efeito, “o termo ‘estados’ é empregue por Hegel em três sentidos diferentes: por um lado, no sentido que o termo possuía no Antigo Regime, ou seja, designando o clero, a nobreza e o povo; por outro, no seu sentido moderno de classes sociais, tal como o desenvolvimento da sociedade capitalista nos primórdios da revolução industrial o começava a fixar; por fim, os ‘estados’ são, também, os estados provinciais (ou Parlamientos Regionais) do Antigo Regime”.²⁶

Assim, na medida em que está imersa nessa sociedade dividida em estados, a consciência que analisamos está vinculada a “uma parte limitada da vida social”²⁷ e esse estamento lhe confere, como nos conta Hyppolite, “uma tarefa circunscrita, um trabalho determinado no seio do todo”²⁸. Tal modo de organização social não será, contudo, capaz de resistir à força

²¹ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 174. A tradução é nossa.

²² SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 174. A tradução é nossa.

²³ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 175. A tradução é nossa.

²⁴ HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 485

²⁵ No §585, Hegel já se refere a essas partes constituintes como *Stände*: “Nessa liberdade absoluta são assim eliminados todos os ‘estados’ (*Stände*) que são as potências espirituais, em que o todo se organiza” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 394). Cf. também o texto original em HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 433. Cabe notar também que a associação entre “massas espirituais” e “estamentos” está presente em ROSA, *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)*, p. 28.

²⁶ HEGEL, G. W. F. “A Liberdade absoluta e o terror” - *Fenomenologia do Espírito*. *Revista Opinião Filosófica*, [S. l.], v. 2, n. 1, 2017, p. 98-109, p. 101, nota 5.

²⁷ HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 485

²⁸ HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 485.

revolucionária. Então, a partir de tais considerações, observemos a forma como a autora descreve o processo de dissolução desses estamentos:

Cada vontade se vê como a expressão perfeita da vontade geral, a qual é a única a ter validade, mas não pode ser encontrada exceto na união perfeita de todas as vontades. Isso impede qualquer acordo e submissão. De fato, ambos parecem idênticos agora, pois cada um fala por todos, não apenas por si. Aceitar a decisão de outra pessoa é, então, trair a vontade geral, da qual sua vontade é uma parte inseparável e, certamente, perfeita. A não ser que todos concordem, não há vontade geral, pois cada um vê sua vontade como a vontade geral correta. Já que um acordo é impossível, dada a multiplicidade de vontades efetivas, apenas a anarquia é concebível. Qualquer outra coisa é uma limitação na vontade de alguém (...). Nenhum poder é capaz de oferecer resistência à liberdade anárquica.²⁹

A partir do trecho acima, podemos perceber que, na perspectiva de Shklar, o processo de dissolução dos estamentos nada mais é do que fruto do estado autocentrado das consciências singulares. Na medida em que cada consciência singular se encontra em um “estado de vacuidade, no qual há apenas a consciência de si própria (*self-awareness*)”³⁰, cada uma delas busca, independentemente, fazer do mundo uma emanção de sua própria vontade. Como consequência, cria-se um estado anárquico que derruba a antiga ordem estamental. Dessa forma, podemos notar que a descrição, feita por Shklar, do processo de dissolução dos estamentos é tributária de sua caracterização da liberdade absoluta como uma figura autocentrada.

1.3. O Problema do processo de Generalização da Vontade Singular

A leitura de Shklar acerca da liberdade absoluta precisa, contudo, ser examinada à luz do contexto mais amplo em que se insere tal figura espiritual. Ao analisarmos a estrutura da *Fenomenologia do Espírito*, constatamos que o capítulo *A Liberdade Absoluta e o Terror* se situa na subdivisão B da parte VI do livro, a qual é denominada “O Espírito alienado de si mesmo. A cultura”. Com efeito, a percepção de que a liberdade absoluta está inserida no momento da cultura se faz importante na medida em que, nesse ponto da trajetória do Espírito, a consciência individual se encontra em oposição à substância. Como consequência de tal fato, o

²⁹ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 175-176. A tradução é nossa.

³⁰ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 174. A tradução é nossa.

momento da cultura será caracterizado por sucessivos movimentos de alienação, através dos quais a consciência visa vincular-se a um universal que lhe aparece como distinto dela própria.³¹

Tais considerações acerca da cultura são expostas por Hegel através de uma comparação desta fase do Espírito com o momento que a precede. Naquele estágio anterior, segundo Hegel, “nem a consciência conta por este Si exclusivo, nem a substância tem a significação de um ser-ai excluído desse Si - esse ser-ai com o qual o Si só pudesse formar uma unidade mediante a alienação de si mesmo, e ao mesmo tempo tivesse de produzir a substância”³².

Ora, mas o que é efetivamente esse movimento de alienação que caracteriza a cultura? Com efeito, o conceito hegeliano de alienação (*Entfremdung*) está profundamente conectado ao procedimento de extrusão (*Entäusserung*)³³. Como nos conta Paulo Meneses, “*Entäusserung* vem de AUSSER (fora) e conota a ideia de uma vinda-para-fora, um sair de si, e também uma objetivação, um “fazer-se ser” ou “ser-ai”, ou mesmo, uma “coisificação”³⁴. A partir dessa definição, tal intérprete afirma que

(...) *Entäusserung* e *Entfremdung* se opõem como gênero e espécie: ou seja, toda alienação é um tipo de extrusão, que poderia ser chamada “extrusão perversa”, enquanto nem toda extrusão é alienação. Só que a “boa extrusão” não recebe nome que a especifique, denomina-se extrusão sem mais; possivelmente, daí procede boa parte da confusão entre os termos. A alienação supõe uma extrusão, é gerada por ela, só que seu resultado, ou objetivação, é excessivo: escapa e se perde do sujeito que o produziu (ver §487 até §491). §488: “Frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho”. O indivíduo não se reconhece nessa sua exteriorização-objetivação: toma-a como um objeto estranho, e mesmo hostil. Dela não há retorno, isto é, o indivíduo não chega a refazer sua unidade, reconciliar-se com esse objeto numa unidade verdadeira³⁵.

Podemos notar, assim, que a alienação pode ser definida como um processo sem retorno no qual ocorre “um esvaziamento, ou perda de essência, em benefício de um ser-ai outro, alheio

³¹ Cf. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 403

³² HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 329; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 359. Tal citação, como pontua Hyppolite, “contém o essencial do que Hegel quer mostrar. Por um lado, insiste na oposição fundamental que vamos encontrar e que não existia na fase precedente – aquela entre o Si e a substância; por outro, mostra como tal oposição será transposta em um *duplo* movimento, que será o da cultura. Com efeito, veremos que, ao alienar sua certeza imediata de Si, seu ser natural, o Si vincula-se novamente ao universal, constitui-se a si mesmo como substância ou universal, enquanto, por meio da própria operação, produz e anima essa substância mesma” (HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 403).

³³ Optamos por seguir a interpretação de Paulo Meneses, segundo a qual o vocábulo *Entäusserung* deve ser convertido na palavra “extrusão”.

³⁴ MENESES, P. *Entfremdung e Entäusserung*. *Revista Ágora Filosófica*, Ano 1, n°1, 2001, p. 27-42, p. 28

³⁵ MENESES. *Entfremdung e Entäusserung*, p. 29.

(fremd), em que o sujeito não se reconhece, e que antes se lhe opõe como algo adverso”³⁶. Mas como a consciência efetua tal procedimento de alienação no momento da cultura? Segundo Meneses,

[No mundo da cultura] o indivíduo sai de sua insignificância individual e acede ao universal: ao refinamento da bela palavra e da espiritualidade, ao reconhecimento da sociedade que o acolhe e admira, pelo prestígio que o rei lhe outorga e pelos bens que lhe dão acesso ao luxo e a uma vida brilhante. Mas ali o indivíduo se exalça como universal e se perde como realização pessoal: uma existência de aparências, um mundo “virtual” ou de “simulacro”, diríamos hoje. Mas, como nota Labarrière, acima citado, desse mundo de alienação não há retorno. Ao buscar uma saída, o que se encontra é uma “alienação da alienação”, ou uma alienação à segunda potência.³⁷

A constatação de que a liberdade absoluta integra o momento da cultura se mostra essencial, pois nos permite avaliar com mais precisão a leitura de Shklar. Tal intérprete, em primeiro lugar, situa corretamente a liberdade absoluta no conjunto da obra de Hegel. Em seu escrito, tal figura é analisada no capítulo *O Ciclo de Vida de uma Cultura*³⁸, o que nos indica que Shklar efetivamente reconhece que a liberdade absoluta está inserida na cultura. A autora também identifica o movimento de alienação nesse momento da *Fenomenologia*, pois afirma que, na cultura, o mundo impele a consciência a efetuar tal procedimento³⁹.

Apesar de tais considerações, Shklar discorda da ideia de que, na liberdade absoluta, o vínculo entre as vontades se estabelece por meio de um processo de alienação. Segundo a pesquisadora, tal conexão é, na verdade, fruto de um movimento de generalização da vontade singular da consciência. Ora, mas ao dizer que nenhuma alienação ocorre nesse ponto da *Fenomenologia*, Shklar acaba descrevendo esse procedimento da liberdade absoluta de modo não-condizente com a afirmação de Hegel de que, nesse momento da obra –i.e. na cultura –, encontramos apenas movimentos de alienação. Com isso, ao afirmar que a liberdade absoluta efetua uma generalização, Shklar acaba deslocando tal figura do contexto em que esta se insere.

1.4. A Relação entre as Vontades como resultado da Alienação dos interesses egoístas da Consciência Singular

³⁶ MENESES. *Entfremdung e Entäusserung*, p. 29.

³⁷ MENESES. *Entfremdung e Entäusserung*, p. 29.

³⁸ *The Life Cycle of a Culture*, no texto original.

³⁹ Cf. SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 148-151

A interpretação de Shklar acerca da relação entre a vontade singular e a vontade universal não é, entretanto, a única leitura possível de tal vínculo. Com efeito, em seu texto *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, o pesquisador Marcos Müller interpreta esse elo entre as vontades de um modo que o enquadra no procedimento de alienação que, segundo Hegel, caracteriza o momento da cultura. E, como veremos, tal posição interpretativa o levará a caracterizar a liberdade absoluta de uma forma bastante diferente.

Na visão de Müller, ao declarar que “essa [vontade singular] é vontade universal”⁴⁰, Hegel não expõe uma relação entre as vontades que seja constituída por meio de uma *generalização*, na qual a consciência concebe a vontade universal a partir de sua vontade singular. Ao invés disso, esse autor defende que, nesse momento do texto, o que efetivamente ocorre é uma *alienação* dos interesses egoístas da consciência singular. Como consequência de tal abdicação, a vontade singular da consciência acaba por *integrar* a vontade universal. Na concepção de Müller, portanto, a vontade universal surge quando múltiplas consciências singulares abdicam de seus interesses egoístas, tornando-se partes de um todo. Como coloca o intérprete:

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”⁴¹. Segue-se daí que cada vontade singular se identifica imediatamente à vontade universal “enquanto participante da autoridade soberana”⁴² 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.⁴³

Com efeito, Müller considera que, durante a escrita de *A Liberdade Absoluta e o Terror*, Hegel estaria pensando na interpretação jacobina do *Contrato Social* de Rousseau.⁴⁴ No interior

⁴⁰ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 393; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 432.

⁴¹ J.-J. ROUSSEAU, *Du Contract Social ou Droit Politique*, in: Oeuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, v.III, p. 361, *apud* LUTZ-MÜLLER, *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, p. 84.

⁴² J.-J. ROUSSEAU, *Du Contract Social ou Droit Politique*, in: Oeuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, v.III, p. 361, *apud* LUTZ-MÜLLER, *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, p. 84.

⁴³ LUTZ-MÜLLER, *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, p. 84

⁴⁴ LUTZ-MÜLLER, *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, p. 83

dessa obra, o francês se detém sobre o processo de alienação ao afirmar “alienar é dar ou vender”⁴⁵ e busca elaborar, a partir dessa definição, um contrato entre um grupo de indivíduos. Pois bem, se seguirmos a interpretação de Müller, veremos que, no mesmo parágrafo, Hegel nos explica o motivo da renúncia, por parte da consciência, de seus interesses egoístas. Segundo tal filósofo, a vontade singular só pode se efetivar, isto é, só pode ser uma “vontade efetiva autêntica”⁴⁶, se expressar a vontade universal.⁴⁷ Entretanto, na medida em que seus interesses egoístas são incompatíveis com a vontade universal, a consciência deve abdicar deles.

Ora, mas não podemos deixar de notar que tal atitude leva também a uma consequência significativa. Afinal, se ao renunciar a tais interesses, a consciência coaduna sua vontade singular à vontade universal, então qualquer expressão da vontade universal será também uma expressão de sua vontade singular. Tal é, com efeito, o que Hegel afirma ao escrever que “o que surge como o agir do todo é o agir imediato e consciente de um *'cada qual'*”⁴⁸.

Entretanto, é fundamental que notemos como tal leitura do vínculo entre as vontades nos conduz a uma caracterização da liberdade absoluta que diverge profundamente daquela feita por Shklar. Ao tomar a relação entre as vontades como o resultado de um processo de integração da vontade singular na vontade universal, Müller acaba por rejeitar a ideia de que a liberdade absoluta é uma figura da consciência que se volta apenas para si. Na verdade, a consciência se compreenderia, nesse momento do percurso fenomenológico, como *integrada a um todo* formado a partir da multiplicidade de consciências singulares.

Nesse sentido, a interpretação de Müller acerca do nexos entre as vontades acaba por convergir com a leitura de outro importante intérprete de Hegel: Jean Hyppolite. Este autor, além de conectar o procedimento de alienação com o momento da cultura, também o associa à liberdade absoluta na forma de seu correspondente histórico – a Revolução Francesa. Em seu *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, encontramos, por exemplo, a seguinte passagem:

“No mundo da cultura, a pessoa abstrata deve formar-se a si mesma para tornar-se uma pessoa concreta. Tal formação é o mundo da alienação: o espírito

⁴⁵ “(...) Mas prendamo-nos só na palavra alienar. Alienar é dar ou vender. (ROUSSEAU, **Os Pensadores**, vol. XXIV, p. 32)

⁴⁶ HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 393; HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**, p. 432-433.

⁴⁷ Cf. ROSA, **Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)**, p. 131

⁴⁸ HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 393; HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**, p. 433.

se realiza pela renúncia da pessoa; e, inversamente, a pessoa obtém uma realidade concreta e efetiva por essa alienação de si mesma. Essa formação no elemento da alienação corresponde ao mundo moderno e chega até a Revolução Francesa”.⁴⁹

Ora, é justamente a partir dessa caracterização da liberdade absoluta como uma figura da consciência que se concebe como integrada a um todo que Müller interpreta os desenvolvimentos descritos no capítulo *A Liberdade Absoluta e o Terror*. Podemos, assim como na seção anterior, tomar de exemplo a forma como esse pesquisador descreve o processo de dissolução dos estamentos:

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 (...). 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*.⁵⁰

Assim, ao afirmar que o vínculo entre as vontades é resultado de um procedimento de alienação dos interesses egoístas da consciência singular, Müller efetua uma leitura da liberdade absoluta que não contradiz a declaração hegeliana de que, nesse momento da obra, a consciência efetua processos de alienação. A partir dessa perspectiva, esse comentador inicia, em seguida, uma descrição dos movimentos da liberdade absoluta. Segundo ele, a renúncia dos interesses egoístas da consciência faz com que esta passe a conceber-se como parte de um todo, o que a leva a visar um mundo que seja uma emanção da vontade universal que ela integra. Devido a tal fato, ela acaba, junto às outras consciências, dissolvendo a antiga ordem estamental.

Parte 2

Na primeira parte deste texto, argumentamos que Shklar não aborda a liberdade absoluta à luz da alienação que caracteriza o momento da cultura. Devido a tal fato, essa autora acaba

⁴⁹ HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 89

⁵⁰ LUTZ-MÜLLER, *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, p. 85

por embasar o vínculo entre as vontades em um processo de generalização. Tais constatações nos levaram a defender, então, que essa intérprete desloca a liberdade absoluta do contexto mais amplo em que ela está inserida. Em vista de tais imprecisões, tornou-se necessário que buscássemos uma fundamentação alternativa para o vínculo entre as vontades singular e universal, o que nos levou a analisar o texto de Müller. Ora, como argumentamos, a leitura desse intérprete consegue ultrapassar os limites da posição de Shklar, fornecendo uma interpretação da liberdade absoluta que possui maior coerência com o momento da cultura.

Nesse momento, contudo, intencionamos defender que o enquadramento da liberdade absoluta na cultura não é a única consequência positiva da leitura de Müller. De modo a expor tal ponto de maneira clara, analisaremos, em primeiro lugar, a forma como Hegel descreve a crise da liberdade absoluta e sua consequente transição para a figura que a sucede – a moralidade. Em seguida, vamos comparar as leituras que Shklar e Müller fazem desse momento do texto, o que nos levará a constatar que a interpretação desse autor brasileiro leva a um esclarecimento da passagem para a figura da moralidade.

2.1. A Crise da Liberdade Absoluta e a Passagem para a Moralidade

De modo a compreendermos a crise da liberdade absoluta, é essencial que nos voltemos para um dos trechos mais importantes do capítulo que estudamos. Nele, Hegel afirma:

Para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade, e ponha no topo uma consciência-de-si singular; pois a vontade universal só é uma vontade efetiva em um Si que é uno. Mas dessa maneira, todos os outros singulares estão excluídos da totalidade desse ato, e nele só têm uma participação limitada; de modo que o ato não seria ato da efetiva consciência-de-si universal.⁵¹

No trecho supracitado, a consciência se depara com a percepção de que a vontade universal só pode se efetivar se sua implementação for delegada a uma certa consciência singular.⁵² Nesse momento do percurso fenomenológico, entretanto, a consciência rejeita a existência dessa consciência singular “no topo”⁵³: para ela, qualquer ato realizado por essa consciência

⁵¹ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 395-396; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 435.

⁵² Cf. ROSA, *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)*, p. 143

⁵³ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 395; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 435.

“não seria ato da efetiva consciência-de-si universal”⁵⁴. Ora, mas ao rejeitar a única possibilidade de implementação da vontade universal, a consciência torna-se incapaz de atingir suas pretensões. Nesse ato de rejeição, portanto, a liberdade absoluta atinge seu limite como figura, iniciando, então, seu processo de colapso.

Em linhas gerais, essa crise da consciência é descrita da seguinte forma por Hegel: ao rejeitar a existência de uma consciência singular “no topo”⁵⁵, a liberdade absoluta cria uma situação na qual as vontades singulares são negadas na vontade universal por meio do aniquilamento das consciências singulares⁵⁶. Entretanto, será justamente em meio a tais circunstâncias que a consciência que analisamos adquirirá uma nova figura: a moralidade. Ao observarem a hecatombe ao seu redor, as consciências singulares que ainda não foram destruídas passam a temer que elas também sejam aniquiladas. Dessa forma, de modo a evitarem a morte, elas aceitam que ocorra uma divisão das tarefas que constituem o mundo, concordando com o retorno das “massas” dissolvidas no fervor revolucionário.⁵⁷ Assim, ao se deparar com sua destruição iminente, a consciência que analisamos abdica de sua tentativa de efetivar sua vontade singular e aceita sua inserção em um estamento⁵⁸.

É importante que ressaltemos, entretanto, que, ao negar a si própria, a consciência, nesse momento da *Fenomenologia*, não busca nada em troca.⁵⁹ Entretanto, o fato de que seu sacrifício não visa a uma retribuição por parte da vontade universal é, justamente, o que garante à consciência sua formação “suprema e última”⁶⁰. Nas palavras de Hegel:

A formação (*Bildung*), que a consciência-de-si alcança na interação com aquela essência, é por isso a suprema e a última: [consiste em] ver sua pura efetividade simples desvanecer imediatamente e passar ao nada vazio. No próprio mundo da cultura, a consciência-de-si não chega a intuir sua negação ou alienação nessa forma da pura abstração; (...) [mas agora] sua negação é a morte, carente-de-sentido, o puro terror do negativo, que nele nada tem de positivo, nada que dê conteúdo. Mas ao mesmo tempo, essa negação em sua efetividade não é algo estranho. (...) Ao contrário, é a vontade universal, que

⁵⁴ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 395-396; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 435.

⁵⁵ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 395; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 435.

⁵⁶ Cf. LUTZ-MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 92-93 e HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 487-488.

⁵⁷ Como afirma o filósofo: “essas consciências, que sentiram o temor de seu senhor absoluto - a morte -, resignam-se novamente à negação e à diferença, enquadram-se nas 'massas' e voltam a uma obra dividida e limitada; mas assim retornam à sua efetividade substancial”. (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 398; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 438).

⁵⁸ Cf. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 491

⁵⁹ LUTZ-MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 94

⁶⁰ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 398; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 438.

nessa sua última abstração nada tem de positivo, e que por isso nada pode retribuir pelo sacrifício. Mas por isso mesmo, a vontade universal forma imediatamente uma unidade com a consciência-de-si (...) O que nessa experiência desvanece para ela, é o ser abstrato, ou a imediatez do ponto carente-de-substância; essa imediatez que desvaneceu, é a vontade universal mesma, tal como ela agora se sabe, enquanto é imediatez suprasumida, enquanto é puro saber ou vontade pura. Desse modo, a consciência sabe a vontade pura como a si mesma, e se sabe como essência, mas não como a essência imediatamente essente; (...) Mas a vontade universal é o seu puro saber e querer; e a consciência é a vontade universal, como este saber e querer.⁶¹

Com efeito, ao negar, por si própria, sua vontade singular na vontade universal, a consciência percebe que é capaz de transpor sua vontade singular. Com isso, a consciência constata que a vontade universal não é algo externo, isto é, algo que ela alcança fora de si ao se unir às outras consciências. Antes, a vontade universal é algo que está dentro dela e que ela pode *aces-sar* ao transpor sua imediatez. Ora, mas se este é o caso, então a vontade universal, na medida em que pertence à consciência singular, é *sua vontade*, ou seja, é vontade singular. Forma-se aqui, portanto, uma nova identidade entre a vontade singular e a vontade universal.⁶²

2.2. *A Crise da Liberdade Absoluta e a Passagem para a Moralidade na visão de Shklar*

Podemos perceber, assim, que essa recusa de qualquer delegação é fundamental para a trajetória da consciência em *A Liberdade Absoluta e o Terror*. Ora, mas de que forma Shklar interpreta tal ato de rejeição? De modo a respondermos a tal questionamento, torna-se necessário que nos voltemos novamente para a obra *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. Nesse livro, tal autora escreve:

A vontade é subjetiva para todas essas pretensões [universais] e cada indivíduo vê isso. Para ele, as leis gerais do Estado são apenas asserções da vontade singular, subjetiva de outra pessoa. E cada indivíduo deve ser um pequeno soberano. (...) A ideia de submissão a leis auto impostas ainda seria uma traição de uma consciência-de-si que quer realizar não uma ação singular, mas geral. Apenas o legislar efetivo, e não por representação (*by proxy*), será aceito (*will do*). Entretanto, até mesmo a legislação, como atividade perpétua, falha. Porque qualquer decisão, qualquer feito (*deed*), coloca uma consciência individual no topo (*at the forefront*). No máximo, cada participante tem apenas

⁶¹ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 398-399; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 439-440.

⁶² Cf. LUTZ-MÜLLER, *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, p. 93-95 e p. 98; cf. também HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 491-492; ROSA, *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)*, p. 149

uma pequena parte do ato. E então alguém precisa executá-lo e isso é uma imposição.⁶³

Ao conceber a liberdade absoluta como uma figura que se volta apenas para si, Shklar afirma que a consciência rejeita a delegação de tarefas a outras consciências, pois acredita que estas, diferentemente dela, não representam a vontade universal e não sabem qual é a vontade geral correta.⁶⁴ Sem dúvida, essas outras consciências singulares podem afirmar que realizam a vontade universal. Entretanto, a consciência que analisamos acredita que, na verdade, elas estão simplesmente fazendo o que ela faz: estão generalizando sua vontade singular. Como consequência, a execução, por parte de terceiros, de qualquer tarefa aparecerá, para a consciência, como uma imposição de vontades singulares que, apesar do que declaram, nada sabem da vontade universal.

Assim, na perspectiva de Shklar, a consciência, de forma autocentrada, acredita que sua vontade singular é uma “expressão perfeita”⁶⁵ da vontade universal e que, por isso, apenas ela pode efetivar tal vontade universal. Como consequência, ela se recusa a delegar tarefas a outra consciência singular, o que, não obstante, é algo necessário para a efetivação da vontade universal. Podemos notar, portanto, que, para Shklar, o fato de a liberdade absoluta ser um “estado autocentrado” é o que explica sua rejeição a qualquer forma de delegação.

Como observamos anteriormente, tal processo de recusa inicia o colapso da liberdade absoluta, criando uma situação na qual a vontade universal aniquila as consciências singulares. Então, frente a tal ameaça de extermínio, a liberdade absoluta estabelece uma nova relação entre a vontade universal e a vontade singular ao negar esta em favor daquela. Quando isso ocorre, presenciamos o surgimento da figura da moralidade.

Ora, mas como Shklar descreve tal transição entre figuras? De modo a respondermos a tal questionamento, observemos a forma como a autora descreve a gênese da moralidade: “(...) o Terror desviou as atenções dos homens para longe da política. A auto asserção política não é mais confundida com liberdade. A vontade subjetiva pessoal é abandonada em favor da vontade universal racional, a qual é a única verdadeiramente autônoma”⁶⁶. A partir de tal trecho, podemos constatar que, para Shklar, a passagem para a moralidade ocorre quando a consciência

⁶³ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 176. A tradução é nossa.

⁶⁴ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 175.

⁶⁵ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 175.

⁶⁶ SHKLAR. *Freedom and Independence*, p. 178-179. A tradução é nossa.

deixa de generalizar sua vontade singular e passa a negá-la, formando assim uma nova relação entre a vontade singular e a vontade universal.

Dessa forma, podemos notar que, ao conceber o vínculo entre as vontades como resultado de um procedimento de generalização, Shklar é levada a derivar dessa leitura sua explicação para a crise da liberdade absoluta e para a gênese da moralidade. Entretanto, na medida em que sabemos da existência de uma segunda leitura acerca da relação entre as vontades, torna-se legítimo questionar: seria a posição de Müller acerca de tal vínculo capaz de nos fornecer mais informações acerca desses processos de crise e transição? Tal é, efetivamente, a investigação que efetuaremos na próxima seção deste texto.

2.3. A Crise da Liberdade Absoluta e a Passagem para a Moralidade na visão de Müller

Na medida em que concebe o vínculo entre as vontades como resultado de um processo de alienação dos interesses egoístas da consciência singular, Müller é levado a tomar posições profundamente diferentes daquelas defendidas por Shklar. Segundo esse autor, a explicação para o ato de rejeição da consciência não está no fato de que a consciência se volta apenas para si. Antes, o que motivaria tal recusa seria sua concepção de si mesma como parte de um todo. Ao tratar mais especificamente da recusa da consciência a qualquer forma de delegação política, tal intérprete afirma que “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”⁶⁷. Segundo tal perspectiva, portanto, a consciência que analisamos se recusaria a delegar tarefas a outras consciências singulares, pois, ao fazer isso, estaria abdicando de sua atuação como parte de um todo.

Essa recusa de qualquer tipo de representação nos permite compreender porque, para Müller, o movimento dessa figura não é uma mera extrusão, mas uma alienação. Como vimos, a alienação pode ser vista como uma “extrusão perversa” na medida em que, nesse processo, a consciência toma aquilo que produziu como algo estranho a si.⁶⁸ Ora, a vontade universal é um produto da consciência. Entretanto, ao se deparar com a vontade universal encarnada nos atos do representante, a consciência a toma como algo alheio, i.e. como um produto no qual ela não

⁶⁷ LUTZ-MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 88.

⁶⁸ MENESES. Entfremdung e Entäusserung, p. 28-29.

se reconhece. A partir dessas considerações, podemos compreender porque o procedimento feito pela liberdade absoluta seria, segundo essa leitura, uma alienação.

A análise do texto de Müller nos leva também a constatar uma outra descrição da passagem da liberdade absoluta para a moralidade. Em primeiro lugar, esse autor afirma:

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 estranhamento.⁶⁹

A leitura do trecho acima nos torna capazes de constatar, mais uma vez, que a interpretação de Müller enquadra a figura da liberdade absoluta no contexto da cultura. Nessa seção da *Fenomenologia*, como observamos anteriormente, a consciência efetua uma série de alienações de modo a vincular-se ao universal. Nesse momento do texto, entretanto, o pesquisador ressalta como tais processos de alienação visam um conteúdo positivo. No caso da liberdade absoluta, por exemplo, a consciência singular abdicava de seus interesses egoístas de modo a receber como recompensa um lugar na vontade universal – ela buscava, em outras palavras, uma “identidade imediata da vontade universal com as vontades singulares enquanto tais, que se sentiam positivamente conservadas naquela”⁷⁰.

No momento de transição para a moralidade, contudo, a alienação experimentada pela consciência não é preenchida por nenhum conteúdo positivo. Ela é, nas palavras de Hegel, “a morte, carente-de-sentido, o puro terror do negativo, que nele nada tem de positivo, nada que dê conteúdo”⁷¹. Entretanto, nessa experiência, a consciência constata que a identidade da vontade universal com sua vontade singular não é um conteúdo positivo que ela precisa buscar fora de si, mas algo que ela pode acessar internamente ao transpor seus interesses egoístas. Como pontua Müller:

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(...). 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,

⁶⁹ LUTZ-MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 95.

⁷⁰ LUTZ-MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 95.

⁷¹ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 399; HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 439.

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).⁷²

Assim, ao afirmar que a liberdade absoluta efetua um procedimento de alienação, Müller nos ajuda a constatar uma outra forma de alienação na transição para a moralidade. Com efeito, se observávamos, na liberdade absoluta e nas outras figuras da cultura, uma alienação que visava um conteúdo positivo fora de si, estamos agora diante de uma alienação que acessa internamente tal positividade. Dessa forma, podemos notar que a alienação que nos leva à moralidade só adquire especificidade quando a observamos ao lado da alienação da liberdade absoluta e das outras figuras do mundo da cultura. Por conseguinte, na medida em que Shklar não constata qualquer alienação na liberdade absoluta, acreditamos que tal autora acaba obscurecendo o caráter específico da alienação que dá origem à figura da moralidade.

Conclusão

Nossa análise do texto hegeliano nos permitiu compreender que a liberdade absoluta deve ser analisada à luz de sua posição no mundo da cultura. Devido a tal fato, acreditamos que a relação entre as vontades universal e singular deve ser vista como produto de um processo de alienação, sob o risco de deslocarmos a liberdade absoluta do contexto em que esta se insere. Somado a isso, defendemos que o embasamento do vínculo entre as vontades no processo de alienação nos permite expor de forma mais precisa a passagem para a figura da moralidade, pois acaba por iluminar a especificidade desse procedimento.

BIBLIOGRAFIA

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de P. Meneses. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phenomenology of Spirit**. Tradução de A.V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977.

⁷² LUTZ-MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, p. 95.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Phenomenology of Mind**. Tradução de J. B. Baillie. Oak Grove, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La Phénoménologie de l'Esprit: Tome II**. Tradução de J. Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La Phénoménologie de l'Esprit**. Tradução de B. Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. “A Liberdade absoluta e o terror” - Fenomenologia do Espírito. **Revista Opinião Filosófica**, [S. l.], v. 2, n. 1, 2017, p. 98-109. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/126>. Acesso Ago. 2023.
- HYPPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução de Andrei José Vaczi et. al. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- HYPPOLITE, Jean. La signification de la Révolution française dans la “Phénoménologie” de Hegel. In: HYPPOLITE et al. **La Révolution de 1789 et la Pensée Moderne**. ALCAN: Presses Universitaires de France, p. 193-239, 1940.
- LUTZ-MÜLLER, Marcos. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**. Ano 5, nº 9, p. 75-99, 2008.
- MENESES, Paulo. Entfremdung e Entäusserung. **Revista Ágora Filosófica**, Ano 1, nº1, p. 27-42, 2001.
- PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**. New York: Cambridge University Press, 1996.
- ROSA, Bruno Ferreira da. **Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802 – 1821): O problema da mediação entre o social e o político. Tese (Doutorado)** – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- ROUSSEAU. Jean Jacques. **Os Pensadores, vol. XXIV**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SHKLAR, Judith. **Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind**. New York: Cambridge University Press, 1976.

RECEBIDO EM 22/06/2024
ACEITO EM 23/01/2025