**Revolução política, instauração estética**

**Aula 4**

Vimos na aula passada, alguns aspectos centrais da filosofia política de Rousseau. Em especial, vimos a possibilidade da emergência de um corpo político fundado na transmutação dos interesses individuais em vontade geral. Uma vontade geral que, por sua vez, era a expressão fundamental do desejo de igualdade que os humanos traziam do estado de natureza. Vimos ainda como Rousseau trazia uma teoria da assembleia constituída na articulação cruzada entre política e estética.

Lembremos mais uma vez de como termina seu *Ensaio sobre a origem das línguas*: “toda língua com a qual não nos fazemos escutar pelo povo em assembleia é uma língua servil; é impossível que o povo seja livre e fale uma língua destas”[[1]](#footnote-1). Uma língua que o povo em assembleia não escuta é aquela desprovida de eloquência, afastada da persuasão por separar o povo, por ser apenas uma fala em nome próprio, reduzida a sua condição instrumental de descrição de interesses. “A primeira máxima da política moderna”, dirá Rousseau, é: “os sujeitos devem permanecer separados” e é a língua degradada à sua dimensão instrumental e comunicacional que os separa. Lembremos do que diz Rousseau: “as necessidades ditaram os primeiros gestos e as paixões arrancaram as primeiras palavras”[[2]](#footnote-2). Ou seja, a fala que expressa apenas sistemas de necessidades é uma fala muda, mais próxima da pura gestualidade. Ela separa os humanos pois os coloca em relação de concorrência e de defesa. As paixões, por sua vez, são implicativas. Elas nunca dizem respeito apenas a um, elas mudam o outro quando enunciadas. Por isto, a linguagem das paixões é aquela que realmente produz laços.

Daí porque a língua do povo em assembleia será aquela mais próxima do canto, da poesia e da música. De certa forma, para Rousseau, *não há assembleia sem música e poesia.* Pois o estar em assembleia não é apenas o ato de estar em um mesmo espaço e de procurar um consenso entre interesses distintos. Estar em assembleia é o ato de falar outra língua, estranha à língua dos interesses e das estratégias. Faz parte do poder não exatamente mobilizar por paixões, e sempre será o mais profundo dos enganos imaginar que o poder mobiliza uma linguagem das paixões. Na verdade, ele sempre irá procurar esvaziar a língua de sua força de expressão, fazer dela ou o mero espaço de descrição desafetada ou o mero espaço de afirmação de minhas propriedades, daquilo que me separa de outros sujeitos. Por isto, a primeira revolta sempre será uma revolta da linguagem contra sua degradação, uma procura da linguagem em parar um processo descrito por Rousseau da seguinte forma:

A medida que as necessidades crescem, que os negócios se confundem, que as luzem se estendem a linguagem muda de caráter, ela se torna mais ajustada e menos apaixonada; ela substitui os sentimentos por ideias, ela não fala mais ao coração, mas à razão. Por isto, o acento se apaga, a articulação se estende, a língua se torna mais exata, mais clara, mas mais surda e fria[[3]](#footnote-3).

A recuperação da força expressiva da linguagem é assim a condição para a política pois ela permite a emergência da proximidade e o fim da separação. Neste sentido, podemos dizer que a forma fundamental de sujeição é a eliminação da força expressiva da linguagem (o que nos coloca uma questão importante e que não será de fácil resposta, a saber, o que significa “expressão” neste contexto).

**A política da virtude de Robespierre**

É inegável que este horizonte estará presente na política da virtude do jacobinismo francês. Ela seria a primeira tentativa de efetivamente realizar o que seria tal ruptura em direção à vontade geral. No entanto, isto significará também saber gerir um estado contínuo de guerra. Em 25 de dezembro de 1793, Robespierre sobe à tribuna da Assembleia para fazer um discurso a respeito do governo revolucionário. Nele, se lê:

O governo constitucional se ocupa principalmente da liberdade civil, e o governo revolucionário, da liberdade pública. Sob o regime constitucional, quase basta proteger os indivíduos contra o abuso do poder público; sob o regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a defender-se de todas as facções que o atacam[[4]](#footnote-4).

Desta forma, Robespierre à sua maneira submetia a teoria da revolução a uma teoria da guerra. Não apenas a uma discussão sobre as formas de mobilização e insurgência pensadas a partir de um paradigma da guerra, mas a uma compreensão do governo como guerra permanente. O governo revolucionário é aquele que se perpetua sob o horizonte de uma guerra contínua, na qual ele está sempre às voltas com uma luta contra todas as facções que o atacam, contra todas as traições que o cercam. Por estar em guerra permanente (e o governo revolucionário francês estava efetivamente em guerra contra as monarquias da Austria e da Prussia), o governo revolucionário deve ser mais ativo em sua marcha, mais livre em seus movimentos. Isto significa estar em condições de agir em regime de excepcionalidade, de operar no interior do uso público da violência.

Nesta junção entre guerra, governo e revolução, aparecia uma equação potencialmente destrutiva ao conceito de liberdade: horizonte normativo com o qual a revolução deve necessariamente lidar. Daí a saída de Robespierre em distinguir a liberdade civil e a liberdade pública. A primeira diria respeito à defesa do horizonte de ação e de decisão dos indivíduos, a segunda diz respeito à defesa da soberania popular. Um conceito de soberania popular que tece relações profundas com a noção de “vontade geral”, tal como vimos na aula passada.

Lembremos do que vimos na aula passada. Na ocasião, vimos como a instauração da vontade geral era fruto do desejo de ser parte de um corpo político, mas este desejo não era fruto apenas do medo da despossessão, como podemos encontrar em Hobbes. Ele não era fruto simplesmente da procura por segurança, mesmo que Rousseau mobilizasse tais argumentos por consciência de estar a falar com indivíduos alienados que precisarão ser também tocados em seus interesses individuais a fim de assumir a transformação de seus interesses individuais em vontade geral. Na verdade, o desejo de ser um corpo político era, acima de tudo, fruto do desejo de igualdade que pulsa como natureza primeira do humano. Em estado de natureza, os humanos são iguais, sua diferença é meramente física e, por isto, profundamente limitada. Por serem iguais, eles não se submetem uns aos outro, eles são livres. O corpo político é o suplemento que permite a produção de uma igualdade social que ressoa a igualdade natural. “Querem dar ao estado consistência?”, dirá Rousseau “aproximem os graus extremos o máximo possível: que não sofram nem de pessoas opulentas nem de mendigos”[[5]](#footnote-5).

Este desejo de igualdade transmuta o sistema de interesses em vontade. Mas só ele cria a verdadeira autonomia enquanto auto-legislação. Daí porque: “melhor o estado é constituído, mais as questões públicas sobrepõem-se às privadas no espírito dos homens”[[6]](#footnote-6). Pois ele nos abre a estrutura de motivações que não são a expressão de uma natureza degradada sob a forma do egoísmo, da concorrência e do medo.

Isto explica muito da maneira com que Robespierre compreende a democracia:

A democracia não é um Estado no qual o povo, continuamente reunido, regula ele mesmo todas as questões públicas: menos ainda aquele no qual cem mil frações do povo, por medidas isoladas, precipitadas e contraditórias, decidiriam a sorte de toda a sociedade: tal governo não existiu jamais e só poderia existir para levar o povo ao despotismo. A democracia é um Estado no qual o povo soberano, guiado por leis que são obra sua, faz por si mesmo tudo o que pode fazer bem, e por meio de delegados tudo o que não pode fazer ele mesmo[[7]](#footnote-7).

Note-se como Robespierre descarta a possibilidade da assembleia permanente em prol da abertura a dispositivos de delegação. Este problema voltará de forma repetida em outras revoluções. Veremos seu retorno, por exemplo, na revolução soviética e o problema dos sovietes. Será sempre questão de uma tensão entre imanência e representação, entre deriva e controle.

Mas é fato que a delegação não eliminaria, para Robespierre, o princípio a seu ver fundamental, a saber, a democracia é o espaço de exercício da auto-legislação do próprio povo. Esta auto-legislação é possível porque o povo revolucionário, que se revolta contra sua própria submissão e exploração, seria animado pela virtude. “A virtude é natural ao povo”, dirá Robespierre. Notemos, no entanto, que esta virtude não é, como por exemplo em Aristóteles, o conjunto de disposições de conduta necessários para a perpetuação da polis. Por nascer de uma Revolução, estas virtudes dizem respeito a uma comunidade por vir, não a um comunidade já existente. São o motor de uma transformação social, não a garantia da estabilização de uma ordem já constituída. Daí porque Robespierre fale da política como a realização de uma ordem das coisas: “em que todas as paixões baixas e cruéis sejam encarceradas, todas as paixões benéficas e generosas sejam despertas pelas leis”[[8]](#footnote-8). Ordem esta que cumpriria o desejo da natureza, realizaria os destinos da humanidade, que manteria as promessas da filosofia e que absolveria a providência do longo reinado do crime e da tirania.

Neste contexto, a virtude é o elemento constituinte do povo e instaurador da república. É sua existência que cria o povo, e não o inverso. Pois estamos em um operação de produção. Trata-se da produção conjunta do povo e da pátria, pois a função do governo constitucional é preservar a república, já a do governo revolucionário é de fundá-la. De onde se segue a ideia de que as revoluções até então teriam sido apenas mudanças de dinastias ou passagens nas formas do governo. A revolução francesa teria sido a primeira fundada sobre “a teoria dos direitos da humanidade e sobre os princípios da justiça. As outras só exigiam ambição; a nossa impõe as virtudes”[[9]](#footnote-9). No que fica claro como a política revolucionário é, para Robespierre, o processo de produção de um sujeito revolucionário dotado de universalidade (que lhe levará até a abolição da escravatura em 1794 e o empuxo constante em direção à universalização da condição de cidadão) capaz de governar a si mesmo. Seu motor de constituição é a virtude. Daí porque:

Não somente a virtude é a alma da democracia, ela só pode existir nesse governo. Na monarquia, só conheço um indivíduo que possa amar a pátria e que, para isso, nem precisa da virtude: é o monarca. A razão é que, de todos os habitantes desse Estado, o monarca é o único que tem pátria. Não é ele o soberano, ao menos de fato? Não está no lugar do povo? E o que é a pátria senão o país onde se é cidadão e membro do poder soberano?[[10]](#footnote-10)

**Da virtude ao terror**

 Mas o elemento fundamental e complicador desta produção é a associação entre virtude e necessidade de imunidade. O povo criado pela virtude não se confunde com toda a população, nem com todos seus estamentos. Este povo é, acima de tudo, um chamado à transformação. Por isto, a virtude não deve apenas expressar a disposição natural do povo, ela é um princípio de repressão e de purificação. O corpo político produzido por uma revolução só pode sobreviver se for capaz de imunizar-se, por isto a lógica da guerra precisa ser transporta para dentro do governo:

É preciso sufocar os inimigos internos e externos da República ou morrer com ela; ora, nessa situação, a primeira máxima de vossa política deve ser que se conduza o povo pela razão e os inimigos do povo pelo terror. Se a força moral do governo popular na paz é a virtude, a força moral do governo popular em revolução é ao mesmo tempo virtude e terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror nada mais é que a justiça imediata, severa, inflexível; ele é, portanto, uma emanação da virtude. Mais que um princípio particular, é uma consequência do princípio geral da democracia aplicado às mais prementes necessidades da pátria[[11]](#footnote-11).

O que leva Robespierre a definir o governo revolucionário como “o despotismo da liberdade contra a tirania”. No que poderíamos nos perguntar se pode a liberdade servir do despotismo para se consolidar. Robespierre insiste que violência contra a Revolução, que o terror contra o povo, exige a expressão da força revolucionária, e ela se dá através de um terror do povo contra os que parecem querer matar o corpo político em formação da Revolução em suas aspirações igualitárias. Ele exige a constituição de tribunais revolucionários responsáveis pelos julgamentos e execuções de um número até hoje incerto.

Normalmente, divide-se o terror em duas fases. A primeira iria de 10 de agosto de 1792, com a tomada do Palácio de Tulleries onde se encontrava Luis XVI e com o massacre de sua guarda, até setembro do mesmo ano, quando ocorrem os chamados “massacres de setembro”. Nesta fase, o terror é produto das insurreições populares. É a Comuna insurrecional comanda pelos sans-culottes que parece assumir a soberania e colocar em cheque a Assembleia Nacional. A segunda fase, chamada de *Grande Terror ,* coincide com a Convenção da Montanha em junho de 1793 e vai até julho de 1794, com a decapitação de Robespierre. Ela é o momento no qual os assassinatos populares são substituídos pela execuções públicas. O número de mortos varia de acordo com a posição ideológica dos historiadores, mas sabemos da identidade de 16.594 pessoas.

Não foram poucos os que se perguntaram que tipo de liberdade é esta que se manifesta inicialmente sob a forma do terror. Que liberdade é esta que necessita do terror? A crítica conservadora clássica foi fornecida, por exemplo, por Edmund Burke, para quem: “o que foi feito na França foi uma tentativa selvagem de metodizar a anarquia, de perpetuar e fixar a desordem”[[12]](#footnote-12). Ou seja, a irracionalidade de procurar fundar uma ordem a partir do zero só poderia ser a selvageria disforme da anarquia. Para Hannah Arendt, esta reversão da liberdade em terror vem do uso político da piedade:

A piedade, tomada como fonte da virtude, mostrou que possuía uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade: *“Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumain”*: essas palavras, colhidas quase ao acaso numa petição de uma das seções da Comuna de Paris à Convenção Nacional, não são gratuitas nem exageradas; são a autêntica linguagem da piedade (...) Desde os tempos da Revolução Francesa, foi por causa deste caráter ilimitado dos sentimentos dos revolucionários que eles se tornaram tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que eles não tinham nenhum escrúpulo a sacrificar a seus ‘princípios’, ao curso da história ou à causa da revolução enquanto tal (...) Em termos políticos, pode-se dizer que o mal da virtude de Robespierre consistia em não aceitar nenhum limite[[13]](#footnote-13).

Esta crítica baseia-se na crença de que a desconsideração pelos interesses dos indivíduos só pode nos levar à catástrofe. O amor pelo que pode ser acaba sempre por matar o que é. Certamente, todos vocês conhecem variantes deste raciocínio. Mesmo que possamos sempre lembrar que “insensibilidade à realidade em geral” é um argumento do qual nenhum governo passa incólume. Só os jacobinos foram sensíveis à escravidão, já que foi apenas graças a eles que ela foi abolida. Só os jacobinos recensearam os indigentes e forneceram a todos eles uma renda vinda dos confiscos de bens dos “traidores da pátria”. Só eles organizaram cuidados médicos aos pobres em domicílio. Poderíamos continuar a falar muito a respeito do que devemos entender por insensibilidade à realidade das pessoas.

Mas haverá uma outra forma de crítica. Um forma que procura compreender, de certa forma, ao mesmo tempo, a verdade e a falsidade do terror jacobino. Ela colocará o terror no interior da história do Espírito em direção à realização institucional da liberdade e se encontra em Hegel. De fato: “a experiência do terror jacobino é criticada politicamente, em termos bastante severos, mas jamais é demonizada e reduzida a uma simples orgia de sangue (...) O líder jacobino não era a besta saguinária da qual falava certamente o publicismo da Restauração, mas, muitas vezes, também os publicistas liberais”[[14]](#footnote-14). Hegel sabe que o terror é o resultado desastroso da primeira manifestação de um conceito de liberdade que tem no seu bojo o momento da *liberdade negativa* enunciada em nome da autenticidade do sentimento. Ele é a “liberdade absoluta” transformada em *fúria da destruição* pois liberdade que não reconhece nenhuma possibilidade de sua institucionalização, que vê todo direito como perda da espontaneidade livre do entusiasmo revolucionário e que, por isto, se volta contra tudo que procura determiná-la, contra todo governo*.* Como Hegel dirá na *Fenomenologia do Espírito*, para esta liberdade absoluta: “O que se chama governo é apenas a facção vitoriosa, e no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda, ou inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado”[[15]](#footnote-15). Afinal, o terror jacobino nada tem a ver com a simples violência totalitária do Estado contra setores descontentes da sociedade civil. Na verdade, ela foi o movimento autofágico de destruição da sociedade e de auto-destruição do Estado, isto até o momento em que os próprios líderes jacobinos terminaram na guilhotina. O jacobinismo é a figura reflexiva do *terror que se volta contra si mesmo.* Neste sentido, ele se difere de outra figura do terror revolucionário: o stalinismo. Aqui, temos a constituição de um aparelho de violência estatal legitimado pela violência revolucionário e que se volta, de forma constante, contra a sociedade e setores do próprio Estado. No entanto, ele garante a perpetuação de um núcleo dirigente sustentado pela figura de um déspota, o que não é o caso no jacobinismo.

No entanto, e isto se esquece muitas vezes, Hegel não deixa de salientar que este momento negativo da liberdade é um momento necessário da história do Espírito. Para compreender isto, devemos definir melhor o que Hegel entende por “liberdade negativa”. No parágrafo 5 da sua *Filosofia do direito*, Hegel faz a seguinte afirmação:

A vontade contém ) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, na qual estão dissolvidas toda restrição, todo conteúdo imediatamente aí-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da *abstração absoluta* ou *universalidade*, o puro *pensamento* de si mesmo[[16]](#footnote-16).

A noção de “liberdade negativa”, enquanto primeiro momento da vontade, aparece pois como possibilidade de me liberar de toda determinidade, ser absolutamente para si, como vemos no famoso início da dialética do Senhor e do Escravo. Daí a noção de “abstração absoluta”, noção de posição de uma incondicionalidade que aparece como a primeira manifestação da universalidade. Incondicionalidade que, por sua vez, procura a todo momento reafirmar sua inadequação às determinações postas. Um pouco como se o jacobinismo fosse a realização política de um desejo pensado como pura negatividade. Por isto, a hipóstase desse momento negativo da liberdade é descrito por Hegel em termos bastantes duros:

 É a liberdade do vazio, que, erigida à figura efetiva ou à paixão, e permanecendo meramente teórica, torna-se, no domínio religioso, o fanatismo da contemplação pura dos hindus, mas, volvendo-se para a efetividade, torna-se, no domínio político, assim como no religioso, o fanatismo do destroçamento de toda ordem social subsistente, e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como, o aniquilamento de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente quando ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento de sua existência.

No entanto, e este ponto deve ser salientado, Hegel lembra que é exclusivo do querer humano esta capacidade de abstrair-se de tudo, de transcender toda determinação posta. Por isto, ele deve insistir que :

Esta liberdade negativa ou esta liberdade do entendimento é unilateral, mas esta unilateralidade sempre contém em si uma determinação essencial: portanto, não é de se rejeitá-la, mas a deficiência do entendimento está em que ele ergue uma determinação unilateral à condição de única e suprema.

Devemos recompor o contexto histórico que leva Hegel a ver nesta liberdade negativa uma determinação essencial. Lembremos, como Hegel compreende a modernidade como o momento histórico no qual o espírito "perdeu" a imediatez da sua vida substancial, ou seja, nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas sociais de valores. Ou seja, a modernidade aparece aqui como época na qual a liberdade levou à perda dos vínculos substanciais com formas partilhadas de vida. Daí a ideia de que ela produziria um tipo de sentimento onde a experiência subjetiva da indeterminação aparece como saldo dos processos de socialização.

Não deixa de ser provido de interesse lembrar que a compreensão de que a liberdade moderna exige um momento de liberdade negativa pode ser encontrada já em Descartes, ao menos se nos fiarmos em Sartre. Como ele mesmo dirá, a respeito da transcendência cartesiana:

“Reconhecemos neste poder de escapar, de se mover, de se retirar para trás, uma prefiguração da negatividade hegeliana. A dúvida alcança todas as proposições que afirmam algo fora de nosso pensamento, ou seja, posso colocar todos os existentes em parênteses, estou em pleno exercício de minha liberdade quando, eu mesmo vazio e nada, nadifico tudo o que existe”.

Sendo assim, tudo se passa como se fosse questão de pensar a política e a continuidade dos ideais da Revolução Francesa *após o impasse jacobino.* Como dirá Ritter: “A Revolução pôs o problema que a época deve resolver (...) este da realização política concreta da liberdade”[[17]](#footnote-17). E, para tanto, uma reconciliação possível entre liberdade e direito estatal deve ser posta como tarefa para o pensamento[[18]](#footnote-18).

Para não ter seu momento negativo hipostasiado, a liberdade deve ser capaz de determinar seus objetos no interior de uma vida social institucionalizada através de um Estado justo. Hegel tem a seu favor o fato do jacobinismo não ser apenas impulso negativo, mas também procura em definir as condições do pertencimento ao estado moderno a partir de exigências irrestritas de *universalidade.* Não é por outra razão que foi graças ao jacobinismo que ocorreu a inflexão igualitária da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão,* de 1793, assim como a ampliação dos direitos do homem para as colônias e o fim da escravidão. Só a partir de tais exigências de universalidade concreta as bases igualitárias do Estado moderno puderam ser fundadas. Podemos dizer que, de uma certa forma, a enunciação da universalidade concreta só é possível após a experiência da negatividade, pois ela pressupõe uma capacidade de abstração e transcendência, *uma indiferença às diferenças* fundamental para a fundação da noção moderna de cidadão.

Notemos um problema já indicado antes de nós. A “abstração” que encontra na Revolução Francesa seu solo pode se transformar em um destes “aspectos mórbidos de um estado de permanente descompromisso”, como dizia Paulo Arantes, que tem na formação desterritoralizada do intelectual moderno uma de suas figuras fundamentais[[19]](#footnote-19). Dar a tal força de abstração um território é, no fundo, o desafio do Estado hegeliano.

1. Idem, *Essai sur l’origine des langues,* [↑](#footnote-ref-1)
2. ROUSEEAU; Idem, p. 380 [↑](#footnote-ref-2)
3. ROUSSEAU; Idem, p. 384 [↑](#footnote-ref-3)
4. ROPESBIERRE, M.; Virtude e terror, p. 165 [↑](#footnote-ref-4)
5. ROUSSEAU; Du contrat social, op. cit., p. 392 [↑](#footnote-ref-5)
6. ROUSSEAU; Du contrat social, p. 429 [↑](#footnote-ref-6)
7. ROBESPIERRE, Idem, p. 181 [↑](#footnote-ref-7)
8. Idem, p. 179 [↑](#footnote-ref-8)
9. ROBESPIERRE, Virtude e terror, p. 200 [↑](#footnote-ref-9)
10. ROBESPIERRE, Virtude e terror, p. 181 [↑](#footnote-ref-10)
11. Idem, p. 185 [↑](#footnote-ref-11)
12. BURKE, Edmund; An appeal from the new to the old Whigs, p. 475 [↑](#footnote-ref-12)
13. ARENDT, Hannah; Sobre a revolução, p. 128 [↑](#footnote-ref-13)
14. LOSURDO, ibidem, p. 162 [↑](#footnote-ref-14)
15. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito,* vol II, Petrópolis: Vozes, 1991, p. 97. Como dirá Charles Taylor: “a maldição da vacuidade assombra também este projeto. Sua meta não é fundar a sociedade em nenhum interesse particular ou princípio positivo tradicional, mas fundá-la somente na liberdade. Isso, porém, sendo vazio, não proporciona uma base para uma nova estrutura articulada da sociedade. Apenas prescreve à destruição das articulações existentes e de quaisquer novas articulações que ameacem surgir” (TAYLOR, Charles; *Hegel e a sociedade moderna,* Belo Horizonte: Loyola, 2005, p. 103) [↑](#footnote-ref-15)
16. HEGEL, par. 5 [↑](#footnote-ref-16)
17. RITTER, *Hegel et la révolution française,* op. cit., p. 25 [↑](#footnote-ref-17)
18. Sabemos como, na *Fenomenologia,* o momento do impasse jacobino é ultrapassado pela liberdade da autonomia da consciência moral. Marcos Muller nos fornece uma descrição precisa deste processo: “Mas tudo se passa como se a experiência da efetivação política da liberdade absoluta e a sua autodestruição 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 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”. (MÜLLER, Marcos; *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror,* mimeo). [↑](#footnote-ref-18)
19. A este respeito, ver os dois primeiros ensaios de ARANTES, Paulo; *Ressentimento da dialética,* São Paulo: Paz e Terra, 1996. [↑](#footnote-ref-19)