

# O TEMPO DO LIBERALISMO POLÍTICO: A EMERGÊNCIA DA LINGUAGEM POLÍTICA LIBERAL, O HISTORICISMO E A MODERNIDADE

## THE TIME OF POLITICAL LIBERALISM. THE EMERGENCE OF LIBERAL POLITICAL LANGUAGE, HISTORICISM AND MODERNITY.

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro\*

**Resumo:** O presente artigo busca demonstrar como a linguagem política do liberalismo francês buscará explicar as transformações operadas pela *long durée*, que tem seu ponto mais expressivo na Revolução de 1789 através de uma mudança conceitual que pretende compreendê-la como uma transação temporal entre o mundo do Antigo Regime, ou o da razão de Estado, e o mundo da Revolução, ou o da opinião pública. A conciliação entre transação política e continuidade histórica explicará o fenômeno revolucionário muito mais do que a ideia de ruptura revolucionária: o liberalismo desenvolverá um vocabulário conceitual para expressar as transformações da Revolução em coadunação com as transformações operadas pela “Europa do comércio e das luzes”. Associada a isso, a esfera do político será descrita fundamentalmente como limitada e determinada pelo social: a legitimidade do político encontra-se no espaço por excelência no qual vigora a soberania do indivíduo/cidadão, a sociedade civil.

**Palavras-chave:** Revolução. Liberalismo. História. Democracia.

**Abstract:** This article seeks to demonstrate how the political language of French liberalism exposes the transformations operated by the *longue durée* that has its most expressive point in the Revolution of 1789, through a conceptual change that intends to understand it as a temporal transaction between the world of the Old Regime, or that of state reason, and the world of the Revolution, or that of public opinion. The conciliation between political transaction and historical continuity will explain the revolutionary phenomenon much more than the idea of revolutionary rupture: liberalism will develop a conceptual vocabulary to express the transformations of the Revolution connected with the transformations operated by the “Europe of commerce and enlightenment”. Associated with this, the political sphere will be described as fundamentally limited and determined by the social: the legitimacy of the politics lies in the space occupied by the individual-citizen, the civil society.

**Keywords:** Liberalism. Revolution. History. Democracy.

---

\* Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre e doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ). Atualmente é pós-doutorando junto ao departamento de Ciência Política do IESP-UERJ.

## 1 Introdução

A historiografia sobre a Revolução que vigorou na academia de língua francesa até o pós-guerra consagrou a interpretação da República de 1794 – a chamada República do Thermidor – como uma “reação burguesa” à democracia radical de 1792. As obras clássicas de Alphonse Aulard e Albert Mathiez – historiadores que viveram entre os séculos XIX e XX – buscaram uma reavaliação do legado positivo do jacobinismo à luz dos desafios historiográficos colocados pelo problema da revolução durante os séculos XIX e XX. Enquanto o primeiro buscava reencontrar no projeto de Danton a verdadeira origem da república democrática derrotada pela reação thermidoriana, o segundo buscou uma reavaliação do jacobinismo e da figura de Robespierre, de forma a inseri-los no processo de avanço das formas de organização e autoconsciência do proletariado. Mais diretamente ligado à historiografia marxista, a obra de Georges Lefebvre buscou reconstruir, a exemplo das pesquisas sobre o proletariado desenvolvidas na Inglaterra, a história da vida dos trabalhadores durante o período revolucionário. Epítome desta tradição, a obra de Albert Soboul representou, em primeiro lugar, um esforço para interpretar as diversas correntes e fases da Revolução à luz do conceito de luta de classes e, em segundo, uma tentativa de justificar a necessidade do Terror diante das ameaças externas e internas que colocavam a revolução em risco, recuperando, a partir de um trabalho historiográfico de grande monta, a própria autojustificativa jacobina para a ditadura de 1793. Assim, para esses historiadores fortemente influenciados pela narrativa marxista, a história da Revolução encontra-se com o desenvolvimento geral do conflito entre proletariado e burguesia que orienta o devir histórico da modernidade: ela é a primeira grande explosão revolucionária que expõe o conflito e que continua na Revolução de 1848, na Comuna de Paris, para realizar-se pela primeira vez na Revolução Russa de 1917<sup>1</sup>.

A partir dos anos 60, a obra de François Furet mudaria consideravelmente os rumos da historiografia sobre os eventos e o legado de 1789. Sua primeira história da Revolução Francesa, intitulada *La Révolution*, escrita em parceria com Denis Richet, despertaria uma furiosa reação da historiografia marxista. Acusado de produzir um “revisionismo burguês” da Revolução, Furet, desde o início, deixa evidente que seu trabalho volta-se contra a redução determinista da dialética marxista aplicada ao estudo da história. Ele afirma que o interesse explícito ou implícito da historiografia marxista – que ele prefere chamar de jacobina – em transformar 1789 na matriz da ruptura revolucionária, reiterada insistentemente até sua realização final na revolução universal do proletariado, mascara o “processo histórico real e as reais relações entre a sociedade civil e o Estado” (FURET, 1989, p. 103). Furet (1989, p. 107) ataca especialmente a obra de Albert Soboul, na qual, segundo ele, a pretensão totalizadora da Revolução implica uma confusão indistinta do conceito de “crise” : a história moderna, especialmente na obra de Soboul intitulada *La Civilisation et la Révolution Française*, é apresentada como um conjunto

---

<sup>1</sup> As principais obras dessa linhagem de historiadores são: “Histoire politique de la Révolution Française: Origines et développement de la démocratie et de la République”, de Alphonse Aulard (1901); “La Révolution Française”, de Albert Mathiez (1985) e “La Révolution Française”, de Albert Soboul (1985). Para uma exposição geral das correntes da historiografia sobre a Revolução, ver a obra “Historiographie de la Révolution”, de Michel Vovelle (1988).

de eventos que convergem para 1789 e, posteriormente, para a série de eventos que estariam “realizando” o processo revolucionário.

Furet buscará a solução para sua revisão historiográfica na inversão da fórmula jacobina: as forças que determinam a história não convergem para determinados eventos-chave. Ao contrário, esses eventos excepcionais são melhor compreendidos não como ruptura, mas como parte de um *continuum* mais amplo para o qual concorrem um conjunto de fatores cuja regularidade é exposta no esforço do historiador. Como dirá Furet em sua obra *L’Atelier de l’histoire* (1982, p. 78):

O fato histórico não é mais a irrupção de um evento importante que perfura o silêncio do tempo, mas um fenômeno escolhido e construído, cuja regularidade permite que ele seja retomado e estudado através de uma série cronológica de fatos semelhantes, comparáveis entre si. Esses dados não existem em si mesmos, mas como elementos de um sistema formado do que lhes precede e do que lhes segue.

Furet encontrará o modelo de uma reação à “mitologia do acontecimento fundador” em três historiadores do século XIX: Guizot, Tocqueville e Michelet. Para ele, de forma diferente e movidos por interesses intelectuais distintos, os três demonstraram como a autoconsciência dos protagonistas da Revolução como agentes de uma ruptura radical ocultava, na verdade, a compreensão de certas continuidades na história moderna da Europa. Os dois primeiros, especialmente, demonstrarão ao fim que a Revolução participa de um processo mais amplo de dissolução de uma sociedade estruturalmente hierárquica e como esse processo incide diretamente na criação de um Estado burocrático centralizado. A Revolução de 1789, nesse sentido, expõe e impulsiona de forma extraordinária o sentido dos acontecimentos, mas não dá origem a eles. O notável esforço de recuperação de um legado historiográfico oculto pelo determinismo jacobino/marxista dará origem ao que se convencionou chamar “historiografia revisionista” sobre a Revolução Francesa, desdobrada nos trabalhos de diversos historiadores – como Monna Ozouf, François Lebrun, Gerard Gengembre e Ran Halévi, para citarmos alguns – ligados a Furet, principalmente a partir dos anos 70.

Contudo, a obra revisionista de François Furet não tem origem apenas em uma divergência teórico-metodológica no campo da historiografia francesa, mas relaciona-se com uma intensa preocupação política. Ex-militante comunista, François Furet se converteria em um crítico contumaz da experiência soviética e, mais especialmente, da cultura política revolucionária e da atuação pública dos intelectuais de esquerda na França do pós-guerra. Buscando recuperar o legado intelectual de Raymond Aron, Furet fundaria o *Instituto Raymond Aron* que, em 1992, se fundiria com o *Centro de Estudos Transdisciplinares* dirigido por Claude Lefort – outro notável crítico da experiência comunista soviética – e daria origem ao *Centro de Pesquisas Políticas Raymond Aron*, ligado à *Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais* (EHESS)<sup>2</sup>. A união institucional dos dois projetos consolidaria o que já havia, na prática, se realizado no

<sup>2</sup> Para um levantamento mais aprofundado sobre as origens da recuperação da obra de Raymond Aron e da revivência da cultura do liberalismo político na França, ver a obra “A Democracia como Problema. Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político”, de Christian Lynch (2010).

trabalho de uma geração de intelectuais – dentre os quais podemos citar Pierre Manent, Pierre Rosanvallon, Bernard Manin, Lucien Jaume, Marcel Gauchet e Luc Ferry – que, na esteira de Aron, Furet e Lefort, buscariam uma reavaliação considerável da cultura política francesa e da história intelectual que a interpretava.

Essa renovação intelectual se sustentaria na rejeição comum a qualquer interpretação sustentada pela ideia de necessidade histórica ou de predominância de determinações econômicas que condicionassem a esfera das ideias. Assim, alguns desses intelectuais – mais notadamente Lefort, Rosanvallon e Gauchet – sustentarão suas investigações na ideia de uma “premência do político” : em resumo, podemos dizer que o conceito do *político* descreve uma esfera que origina as demais esferas da vida social; dito de outro modo, é na esfera do político que se originam as representações essenciais que organizam a modernidade (LEFORT, 1991). A história das ideias converte-se, assim, na história do desenvolvimento político da democracia – como na obra de Rosanvallon – ou na relação entre democracia e a emancipação dos condicionantes religiosos que determinavam a esfera do político – como nas investigações de Gauchet sobre o processo de “saída da religião” . O que emerge em comum do trabalho de todos esses intelectuais é uma reavaliação do legado do liberalismo político para a compreensão da democracia. É a cultura política do liberalismo que dará forma discursiva e institucional à democracia real no decorrer dos séculos XIX e XX. Dessa recuperação emerge o interesse renovado por uma série de escritores e filósofos políticos do século XIX em cuja obra é possível encontrar uma compreensão expandida do desenvolvimento da democracia e dos problemas que ela implica. Assim, à recuperação do interesse da teoria política pela obra de Tocqueville levada a cabo por Aron somam-se a revivescência de Guizot, Royer-Collard, Laboulaye, Benjamin Constant e um universo de importantes autores relegados até então ao plano das “formulações ideológicas” da dominação burguesa.

## 2 O debate sobre o liberalismo político

A linguagem moderna do liberalismo começa a emergir durante o Diretório (1794) e se estende pelo período do Império (1804-1813) – como principal oposição ao despotismo bonapartista – para consolidar-se na Restauração (1813-1848) – quando se tornará o principal instrumental do debate constitucional, buscando a transação possível entre Revolução e Antigo Regime. A crise do período do Terror – encerrado em 1794 com a dissolução do Comitê de Salvação Pública e a morte de Robespierre e vários de seus aliados – abre espaço para uma variedade de formulações teórico-constitucionais sobre a possibilidade de superação do modelo radical da república jacobina – centrada nas ideias de soberania do povo e de estado de exceção – por uma nova República que recuperasse o funcionamento institucional imaginado nos primeiros anos da Revolução: regime representativo, garantias constitucionais, liberdade política e igualdade civil. O *topos* comum à imaginação política do período é, portanto, a solução para o problema da limitação do poder. Como colocar limites legítimos a um poder legitimamente constituído? A república jacobina será sempre retomada como o exemplo de um poder que, pela própria natureza da soberania popular, nutria-se de uma fonte inexaurível de tirania.

Veremos reaparecer na obra de autores como Joseph Sieyès, Boissy d'Anglas e Madame de Staël a preocupação em encontrar não só os meios adequados para dividir o poder, mas também para arbitrar o conflito entre eles e, principalmente, para definir o *locus* no qual residiria a decisão definitiva da interpretação constitucional. O tema aparece com mais força na ideia de *júri constitucional* apresentada por Sieyès à comissão do projeto de constituição em 1794. Nela, vemos a preocupação em criar meios para impedir que o poder constituído abusasse das funções atribuídas a ele pelo poder constituinte, justamente no “momento institucional”, no qual este poder encontra-se adormecido<sup>3</sup>. A busca pela superação do período de “desinstitucionalização da política” (ROSANVALLON, 2000, p. 66), sustentado pelo estado de exceção jacobino, traduz-se no reconhecimento de que a república moderna reside em um sutil e complexo sistema de equilíbrio e de limitação dos poderes que devem existir essencialmente para preservar as garantias fundamentais nas quais o poder não pode tocar.

Assim, o liberalismo republicano do Thermidor atribuirá uma divergência essencial entre governo representativo e democracia – entendida no sentido da república democrática jacobina, ou seja, como governo fundado no princípio da soberania do povo. Enquanto o primeiro se sustenta na limitação e equilíbrio entre as forças políticas constituídas, resultando em um Estado que se encontra, ao mesmo tempo, fora e determinado pela esfera do social, o segundo é caracterizado por uma interpenetração venal do social – em sua dimensão “não proprietária”, ou seja, orientado pelo princípio da necessidade – e do político. Hannah Arendt nos lembra de que a entrada das massas populares no cenário dos eventos revolucionários – a *torrent révolutionnaire*, como chamou Camille Desmoulin – redimensiona as perspectivas da realização da Revolução: as massas aparecem como o impulso essencial para a transformação e o problema da necessidade material aparece como uma das demandas a serem realizadas pela nova ordem política que deve emergir do colapso revolucionário (ARENDRT, 2001, p. 55-7). O jacobinismo é a corrente revolucionária que se apropria com mais efetividade desse fenômeno: a constituição jacobina de 1793 garante pela primeira vez o princípio da soberania do povo; contudo, apenas promulgada, ela é suspensa diante da ameaça conspiratória que – no interior e no exterior da França – ameaçava a república revolucionária.

O liberalismo coloca-se, portanto, diante do desafio de superar essa caracterização problemática do político como *expansão totalizante do social*. A dificuldade em lidar com a “questão social” e com o problema da igualdade – que, não obstante, está inserido necessariamente na própria dinâmica da dissolução da sociedade hierarquicamente estruturada, que Tocqueville chamará de “estado social aristocrático” – será sempre traduzida na reiteração da necessidade de limitação do acesso e da participação no poder. Desde a defesa de uma “república proprietária”, da qual fala Staël durante o Thermidor até a formulação da ideia de “soberania da razão” por François Guizot, durante a Restauração, veremos o liberalismo buscar uma série de instrumentos que restrinjam o acesso universal ao poder, de forma a solucionar institucionalmente o desafio “rousseauiano” colocado pela república jacobina: como é possível uma república moderna, na qual a liberdade do indivíduo/cidadão não seja dissolvida pela vontade amorfa de um

<sup>3</sup> Para mais sobre as formulações institucionais de Sieyès e as transformações em seu pensamento durante todo o período da Revolução ver a obra “La Dottrina Costituzionale de Sieyès”, de Marco Goldoni (2009).

coletivo universal indefinido, sempre presa do despotismo de um líder que consiga produzir a aparência de captar e realizar a “vontade geral” ? Como diz Rosanvallon (2004, p. 11), a equação apresentada pela Revolução ao liberalismo pode ser sintetizada da seguinte forma: como superar a “absolutização da soberania do povo e as pretensões de um Estado instituidor da sociedade” ? Essa questão, evidentemente redimensionada pelos problemas colocados pela história do desenvolvimento político da democracia, permanecerá como o centro da cultura do liberalismo político durante os dois séculos que sucederão a Revolução de 1789: a consciência de que – a despeito do caráter processual e expansivo da democracia liberal – a esfera da política nunca dará conta de maneira definitiva da diversidade crescente de problemas gerados pela ordem social que subjaz às formulações teóricas do liberalismo político.

Assim, a linguagem política do liberalismo francês está centrada fundamentalmente na ideia de uma “liberdade dos modernos” . O que mais tarde será definido por Benjamin Constant em sua célebre conferência sobre as duas liberdades já aparece nos escritos de vários pensadores políticos durante o período, buscando a superação do conflito entre a possibilidade da república e a liberdade moderna<sup>4</sup>. De maneira sintética, podemos dizer que o elemento mais importante da concepção da liberdade moderna é a precedência da dimensão *social* sobre a *política*. O problema liberal por excelência, como dirá Rosanvallon, é o de “integrar a diversidade do social na unidade de um corpo político” (ROSANVALLON, 1985, p. 41), ou, dito de outro modo, como constituir um poder legítimo limitado por um conjunto de garantias cuja natureza encontra-se fora da esfera do Estado. Autores como Sheldon Wolin e Pierre Manent ressaltam que essa característica do pensamento liberal remonta a Locke e à sua interpretação da propriedade como fundamento a ser resguardado pelo contrato. Assim, como dirá Manent (1990, p. 71),

o estado de natureza lockeano é, ao mesmo tempo, mais “individualista” e mais “social” que o de Hobbes: os direitos, sob a forma de direito fundamental de propriedade, ligam-se ao indivíduo solitário, e esse indivíduo estabelece com os outros relações positivas.

Poderíamos derivar, a partir desse tipo de interpretação, que a teoria política lockeana legaria ao imaginário liberal seus traços fundamentais: a propriedade como garantia fundamental, a necessidade de limitar constitucionalmente o poder e o primado do indivíduo/cidadão.

Contudo, o problema da primazia do social sobre o político na linguagem do liberalismo do século XVIII e XIX nutre-se de justificativas muito mais amplas e que descrevem o próprio desenvolvimento histórico da modernidade. Não só o abandono do argumento contratualista, mas a própria ausência quase total de referências a Locke no debate político do liberalismo francês mostram que a fonte do argumento possui uma natureza diversa. O liberalismo abandona a linguagem do direito natural e do contrato para descrever a constituição de uma liberdade que é fruto do processo de transformação radical pelo qual passam as relações sociais, econômicas e, por conseguinte, políticas da Europa dos últimos três séculos. A despeito da distinção feita por tantos intérpretes e historiadores do pensamento liberal francês entre um “liberalismo de

<sup>4</sup> Este tema está desenvolvido em nosso artigo “A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França” (CASSIMIRO, 2017a).

oposição” e um “liberalismo de governo” (MANENT, 1990, p. 129) ou entre um “liberalismo do sujeito” e um “liberalismo sem a primazia do indivíduo” (JAUME, 1997, p. 19), que explicariam, por exemplo, as diferenças entre os liberalismos de Constant e Guizot quanto à relação do indivíduo com o Estado, ainda assim é a ideia de que a legitimidade do político encontra-se fora da dimensão do Estado, descrita em uma linguagem não contratualista e historicista, que demarca a identidade própria do liberalismo francês.

Contudo, a cultura política liberal não se restringirá ao problema da limitação do poder, mas expandirá – conforme as instituições liberais ganham maior solidez – a questão da manutenção de uma “vida política ativa”; a sociedade não é apenas uma dimensão que precisa estar a salvo do Estado, mas ela é, fundamentalmente, a dimensão na qual ele encontra sua legitimidade. Por muitos anos prevaleceu a célebre interpretação sobre a limitação essencial que a concepção de uma liberdade moderna impunha sobre a vida política. A interpretação clássica de Isaiah Berlin em seu ensaio *Two Concepts of Liberty* consagrou a ideia de uma cisão essencial que a modernidade impõe entre o indivíduo e a liberdade política. A preocupação que subjaz à interpretação de Berlin é a possibilidade de um transbordamento da política sobre a vida individual, cujo exemplo vivo ele encontra nos totalitarismos do século XX – em especial o do comunismo soviético, do qual Berlin fora vítima. Assim, a obra de Benjamin Constant, por exemplo, poderia ser tomada como a percepção fundamental sobre a distinção entre uma vida individual que se realiza fora da existência política. A reação imediata a essa distinção entre as duas liberdades é a acusação de que o liberalismo ofereceria, portanto, uma justificativa ideológica para a liberdade de mercado: o predomínio do indivíduo sobre a vida política não serviria senão para esvaziar a última em favor do espaço no qual o interesse se realiza. Esse é o argumento implícito na célebre interpretação de C. B. Macpherson sobre o liberalismo em sua obra *The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke*, publicada cinco anos após o referido trabalho de Berlin.

O esforço de reavaliação e o rigor contextual que predomina nos já referidos autores cujas obras ganham grande importância especialmente a partir dos anos 70 permite-nos escapar das amarras impostas pelos problemas inerentes ao “presentismo” que orienta tanto Berlin quanto vários de seus críticos. A compreensão do pensamento liberal à luz dos desafios colocados pelo contexto filosófico e político do período nos permite redimensionar a cultura do liberalismo político. Em verdade, a cultura do liberalismo político francês sustenta-se na consciência da necessidade de uma transação possível entre as forças que reagem à dissolução da ordem social e política do Antigo Regime e o radicalismo da cultura republicana rousseaumiano-jacobina. Segundo o diagnóstico liberal, ambas estão fundadas em uma incompreensão sobre a natureza das transformações operadas na Europa moderna e suas implicações para a concepção de uma ordem política transformada pela Revolução. O jacobinismo, especialmente, representa para o liberalismo uma corrupção do ideal republicano antigo que não se adequaria mais às condições estruturalmente complexas da vida social e política da modernidade. A liberdade moderna implicaria, assim, uma nova ordem política cuja necessidade é evidenciada por um redimensionamento nas expectativas depositadas sobre o tempo histórico.

É importante aqui determo-nos, mesmo que brevemente, na questão colocada pelo debate

teórico contemporâneo sobre as relações entre liberalismo e republicanismo. Parece-nos que a vinculação entre cultura política liberal e individualismo/mercado resultou em um conjunto de interpretações que opunham sistematicamente o liberalismo à tradição republicana, consagrada como a linguagem política que expressa por excelência a necessidade do vínculo permanente entre liberdade e participação ativa. A obra de Quentin Skinner (2012, p. X), especialmente *Liberty before liberalism*, insiste em uma diferença considerável entre republicanismo e liberalismo, buscando demonstrar como a “compreensão neorromana da liberdade civil” foi derrotada pela “hegemonia liberal” a partir do século XVIII. De alguma forma, Skinner retoma a polarização que encontramos na obra de Isaiah Berlin, invertendo, contudo, o polo da crítica. A própria ideia de uma “linguagem republicana” disponível – desenvolvida de forma mais completa na obra de Pocock *The maquiavelian moment*, mas que subjaz à interpretação skinneriana – e que reaparece em contextos diversos para dar conta da necessidade da mobilização política em direção à liberdade reitera essa divergência essencial.

Propondo uma alternativa à interpretação skinneriana, autores como Nadia Urbinati, Andreas Kalyvas e Ira Katznelson<sup>5</sup> tem insistido na ideia de que o liberalismo pode ser entendido no interior da transformação da linguagem republicana. Os dois últimos, por exemplo, buscam explorar como um conjunto de autores do século XVIII e XIX tradicionalmente identificados com a ascensão do liberalismo – dentre os quais encontramos Adam Smith, Adam Ferguson, Germaine de Staël e Benjamin Constant – produz uma transformação gradual na linguagem republicana a partir do diagnóstico do crescimento do interesse privado sobre a dimensão da atividade política.

Sem comprometer os princípios republicanos ou abandonar uma linguagem republicana, essa tradição não poderia lidar com sucesso com uma série de problemas prementes sem uma revisão. Para remediar essa circunstância, pensadores contemporâneos transformaram recursos republicanos existentes e, quando necessário, expandiram seus limites para além dos limites conceituais e institucionais do republicanismo, introduzindo novos princípios e argumentos retirados de outras correntes intelectuais e filosóficas, especialmente inspiradas por John Locke e pela filosofia do direito natural. Essas emendas e sinergias produziram o liberalismo constitucional, não como uma alternativa ao republicanismo clássico, mas, de forma significativa, como uma doutrina incubada nele. O liberalismo político brotou da casca de uma crisálida republicana. (KALYVAS; KATZNELSON, 2008, p. 5).

Contudo, se concordamos que o liberalismo oferece uma transformação conceitual à linguagem republicana, o trabalho de Kalyvas e Katznelson não satisfaz à necessária explicação sobre os fundamentos dessa transformação. Dito de outro modo, podemos caracterizar – como bem fazem os autores – a transformação no interior da linguagem republicana demonstrando como os autores buscam lidar com problemas como a liberdade política e a virtude pública à luz

<sup>5</sup> Referimo-nos aqui às seguintes obras: “Republicanism after the French Révolution: the case of Sismonde de Sismondi”, de Nadia Urbinati (2012); “Liberal beginnings: making a republic for the moderns”, de Andreas Kalyvas e Ira Katznelson (2008).



das transformações sociais operadas na modernidade. Porém, não nos parece suficiente tratar o liberalismo político como uma simples transformação no interior da “linguagem republicana”. A autoconsciência liberal que emerge da Revolução se distingue pela crença em uma transformação radical na própria perspectiva de compreensão estrutural da linguagem política como instrumento de ação sobre o mundo e sobre o tempo. Dito de outro modo, a cultura política do liberalismo nasce sob o signo de uma transformação na própria natureza expandida das expectativas depositadas sobre a ação política e sobre a história.

### 3 A modernidade e a mudança no *topos* histórico

A linguagem moderna do liberalismo político traz consigo uma inovação não só no conteúdo, mas na estrutura da linguagem política que expressa o problema da ordem. Não apenas foram criadas palavras novas para expressar ideias e acontecimentos novos, nem somente operou-se uma transformação de palavras antigas para adequar-se a novas experiências, mas antes uma transformação complexa no sentido do universo conceitual da política acompanha o desenvolvimento do argumento liberal. As transformações conceituais do pensamento político obedecem à lógica das transformações na própria perspectiva histórica que, por sua vez, acompanha a expansão da esfera do político. Problemas colocados à teoria política liberal por conceitos como o de “sociedade civil” e “opinião pública” dificilmente podem ser vistos como uma transformação interna à linguagem republicana. O próprio problema das formas de governo – centro do pensamento republicano e de toda a teoria política desde os antigos – deixa de ser tratado como central e passa a ser dissolvido no debate mais geral do constitucionalismo moderno: como veremos, para liberais como Benjamin Constant e Germaine de Staël, a forma de governo encontra-se em segundo plano, contanto que a constituição garanta princípios fundamentais como a liberdade política, a igualdade civil e, evidentemente, a propriedade.

O interesse do historiador alemão Reinhart Koselleck em compreender as transformações ocorridas entre os séculos XVIII e XIX levou-o a desenvolver um novo instrumental teórico para explorar adequadamente esse problema. A história dos conceitos é fruto de um problema teórico sobre a modernidade, e aqui procuraremos nos deter em algumas etapas da investigação de Koselleck que não só elucidam, mas antes dão sentido ao nosso problema. Seu trabalho reflete sobre como a experiência do tempo histórico é articulada numa linguagem conceitual; como uma interpretação do passado é relacionada com um determinado presente e como ambos produzem uma perspectiva de futuro. Koselleck dedicou um longo período de sua vida à edição de um dicionário dos conceitos históricos (*Geschichtliche Grundbegriffe*), para o qual contribuiu com vários verbetes, dentre os quais o de “crise” (“*krise*”, no original, em alemão), conceito que funciona como um ponto de apoio de sua obra e que reflete justamente a compreensão de um processo de mudança na estrutura epistemológica do pensamento ocidental entre os séculos XVIII e XIX.

Segundo ele, o conceito de crise para os gregos refere-se a um momento em que as circunstâncias demandam uma “decisão” urgente. Em Tucídides, por exemplo, o conceito refere-se a uma decisão exigida pelo processo de conturbação política resultado das Guerras

Persas. Já em Aristóteles o conceito descreve uma disposição constitucional para tomar decisões. O conceito também aparece no vocabulário médico, para referir-se à necessidade da decisão sobre o tratamento que deve ser tomado contra uma perturbação patológica (KOSELLECK, 2006, p. 358-359). Apesar dos diversos usos que o conceito possui, o que temos que reter é seu uso geral, ou seja, a crise refere-se desde a antiguidade à necessidade de julgamento de uma situação de desordem que exige a escolha de uma ação para superá-la. No século XVIII surgem as primeiras interpretações do período presente como um momento de crise, contexto que oferece a oportunidade para as grandes decisões políticas. Porém, o reconhecimento por homens como Frederico da Prússia e Clausewitz de que viviam em um período cujas circunstâncias demandavam grandes movimentos da política não afasta ainda a experiência do século XVIII do uso clássico que os gregos faziam do termo. O conceito só toma sua forma realmente moderna quando é associado à problemática da filosofia da História.

A filosofia da História introduz no ocidente uma nova dimensão para pensar a ordem humana: a História torna-se a sucessão temporal de eventos encadeados por causas e consequências numa relação necessária, que se desdobra como um destino e concentra em si todos os fenômenos produzidos pelo homem. A História torna-se, como diz Raymond Aron, “a unidade na qual os homens concentram a diversidade do fenômeno humano e na qual identificam a própria humanidade” (ARON, 1986, p. IX) Nesse contexto, a crise torna-se um momento de convergência e de transição, em que está em jogo a realização das expectativas depositadas sobre a História. Koselleck (2006, p. 372) chama atenção para quatro conteúdos semânticos fundamentais do conceito de “crise”, resumidamente: 1. o momento culminante que demanda a ação; 2. num sentido teológico e escatológico, um ponto final que mudará a história para sempre; 3. uma situação crítica que se repete em diversos momentos; 4. uma situação transitória de mudança entre dois períodos distintos. Apesar do sentido específico no qual o conceito pode ser empregado, todos eles revelam a tentativa comum de expressar numa ideia fundamental a compreensão de um momento que existe para ser superado, que surge como um ponto de curva no qual a ação dos homens exerce efeito direto sobre o fenômeno que concentra em si a totalidade da experiência humana, a História. A crise é, fundamentalmente, o momento em que o futuro torna-se aberto às expectativas do presente; é o momento histórico que reconfigura a relação entre espaço de experiência e o horizonte de expectativas.

O conceito incorpora (em diferentes graus) todas as várias funções que o termo descrevia: um julgamento histórico, um diagnóstico médico e uma ânsia teológica. É precisamente a possibilidade entusiasmante de combinar tantas funções que definem o termo como um conceito: ele toma velhas experiências e transforma-as metaforicamente, de forma a criar novas expectativas. Assim, desde 1770, ‘crise’ se torna um signo estrutural da modernidade (KOSELLECK, 2006, p. 374).

Assim, o conceito de “crise” está identificado com a própria modernidade. A perspectiva de futuro criada a partir do momento da crise pode apresentar-se de maneira tão diversa quanto diversos forem os diagnósticos.

Segundo Koselleck (2006), as utopias políticas do iluminismo operavam através da secularização do conceito de “perfectio” – que, em termos teológicos, referia-se ao ideal de aperfeiçoamento moral do cristão através da imitação de Cristo –, que passa a designar a ideia de um aperfeiçoamento moral do homem e da sociedade. Rousseau cunha o neologismo “perfectibilité” para designar esse processo. Kant, na senda de Rousseau, afirma que, mesmo sendo o homem passível de corrupção, o aperfeiçoamento da humanidade é um processo inexorável<sup>6</sup>. Em ambos os casos, a ideia de um aperfeiçoamento passa por um processo de universalização e temporalização. A História, o universal singular, é o agente que desenvolve o aperfeiçoamento da humanidade. A consciência do novo tempo histórico como depositário das expectativas de aperfeiçoamento da humanidade identifica-se com o conceito de “progresso”. A ideia de progresso representou o conceito fundamental com o qual o vocabulário dos séculos XVIII e XIX expressaria a nova concepção do tempo e da história que dominaria a consciência do período. O conceito de “progresso” identifica-se com o conceito de “História”; torna-se um conceito totalizador que unifica em si as diversas atividades criativas do homem – economia, moral, ciências, artes, filosofia – sob a perspectiva de um avanço otimista em direção ao aperfeiçoamento. A ideia de progresso torna-se um instrumento do discurso moderno; é a ideologia de um tempo que percebe o futuro como algo que pode ser planejado e antecipado.

O conceito de “progresso” apresenta-se como uma resposta à experiência de crise no mundo moderno e oferece um novo significado ideológico à História. Contudo, o conceito de “progresso” não é a única ideia generalizadora capaz de dar sentido à História no mundo moderno. No artigo “*‘Progress’ and ‘Decay’: an appendix to de History of two concepts*”, Koselleck (2002, p. 231) caracteriza a relação entre os conceitos de “progresso” e “declínio”<sup>7</sup> como “uma relação assimétrica de tensão”. O Iluminismo não ignora o risco de um retrocesso no sentido emancipador da história. O problema está presente, por exemplo, no Kant da “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?”. Porém, o conceito é interpretado pelo iluminismo como um momento negativo dentro do processo emancipador da História e não como o sentido inexorável da História em si mesma. Em Voltaire, a ideia geral de um esclarecimento do homem convive com a interpretação da história em que momentos de grande glória são sucedidos por retrocessos catastróficos. Também em Rousseau o progresso das artes e da ciência é acompanhado pelo declínio da integridade moral e da igualdade natural dos homens (VYVERBERG, 1958). O importante aqui é, sem nos determos nas especificidades da diversidade do pensamento iluminista, chamar atenção para o fato de que, mesmo quando se fala em “declínio” e em seus correspondentes semânticos, o uso de tais ideias está submetido à problemática da nova perspectiva de futuro aberta com a mudança no *topos* histórico.

<sup>6</sup> Sobre a relação entre filosofia da história e teoria política em ambos os autores, ver a obra *Les Trois Sources des Philosophies de l’Histoire* (1764-1798), de Bertrand Binoche (2008).

<sup>7</sup> O campo conceitual de “declínio” pode expressar-se em palavras diversas como “decadência”, “corrupção”, “queda”, “regresso” etc. O importante é atentar para o significado do conteúdo do conceito. Koselleck ressalta que o tempo histórico não pode ser descrito num conceito, por isso muitas vezes a tentativa de expressá-lo aparece na forma de metáfora. “At first, genuinely historical concepts, ones which have to do with historical time, do not exist. It is always a question of metaphors. In the following, we will thus have to pay attention to the metaphorical content of our concepts in order to be able to evaluate the power of their historical expressiveness”. (KOSELLECK, 2002, p. 220).

A ideia de História como destino, como sentido inexorável do devir, remete-nos imediatamente às primeiras especulações de Koselleck sobre a relação entre a filosofia da história e o problema da secularização<sup>8</sup>. Em sua tese de doutorado, *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, ele trata das raízes da crise política do século XVIII e do papel que a filosofia da História exerce na orientação desse fenômeno. A ascensão do mundo burguês opera uma transformação fundamental na esfera do político: a separação entre a moral e o Estado – ou seja, entre a produção de objetivos individuais e a realização de uma determinada unidade entre sociedade e ordem política – supera a unidade soberana criada como saída para o problema da guerra civil. Dito de outro modo, o iluminismo produz uma unidade moral entre política e perspectiva de futuro, visando à superação do Estado absoluto através da potência da crítica, instrumento prescritivo da razão. Como dirá Koselleck (2006, p. 138), a filosofia da história expressa um juízo moral que, por sua vez, fornece a “interpretação autêntica” da história: ela dirige a crise política ao fim pré-determinado pela decodificação do tempo perpetrada pela faculdade da crítica. Nas palavras de Koselleck (2006, p. 16), “no curso do desdobramento do *cogito ergo sum* cartesiano – a autogarantia dada ao homem que se desliga da religião –, a escatologia transforma-se em utopia. Planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza”. A crise política da modernidade aparece nos primeiros trabalhos do historiador alemão como resultado da secularização da escatologia em utopia e da filosofia da história como novo fundamento filosófico para a explicação e planejamento do futuro.

A transformação descrita por Koselleck em *Crítica e Crise* é completada pela concepção desenvolvida mais tarde pela ideia de *Sattelzeit* – conceito que descreve o período aproximado que vai de 1750 e 1850, no qual, segundo Koselleck, ocorrem de forma mais acentuada as transformações no vocabulário dos conceitos políticos. Segundo Koselleck, a modernização no vocabulário político obedece a quatro hipóteses fundamentais: a temporalização, a ideologização, a democratização e a politização dos conceitos. Essas hipóteses ajudariam a pensar as transformações que a modernidade e a filosofia da história operam na estrutura conceitual do político: elas expressam uma tendência à expansão temporal e física, ou seja, à complexificação da sociedade em um espaço exterior ao Estado no qual os atores políticos disputam discursos e linguagem a partir de conceitos que têm, essencialmente, uma função pública e mobilizadora. Assim, toda a teoria da história e da mudança conceitual de Koselleck – da qual se depreende, em verdade, uma teoria da modernidade e da secularização – encontra-se em contato patente com o problema da história das ideias como história do político, como encontramos em Lefort, Rosanvallon e Gauchet. Em todos os casos – sem desconsiderarmos as diferenças específicas das respectivas obras – os autores estão trabalhando com uma concepção de representações que – a despeito de possuírem origem em outros campos da experiência humana – se organiza no campo do político de forma a dar inteligibilidade à ordem em um mundo no qual a ação política experimenta uma acentuada expansão e capacidade de mobilização individual inigualáveis. A

---

<sup>8</sup> O tema da filosofia da história moderna e, em especial, da ideia de progresso como uma secularização da profecia milenarista medieval possui um longo debate intelectual, no qual não pretendemos entrar aqui. Para algumas referências, ver: Blumenberg (1985); Koselleck e Oncina (2003); Lowith (2000); Voegelin (1990); Rosenstock-Huussy (1993).

discussão sobre a mudança conceitual e sobre o conceito do político nos revela, ao fim, uma mesma preocupação em descrever como as transformações que acompanham a modernidade implicam um espaço do político que pertence não mais à virtude do príncipe ou à razão de Estado, mas ao espaço público ou à “opinião pública” e que a linguagem que organiza essa dimensão é essencialmente política, mesmo quando versa sobre o predomínio do social, do religioso ou do econômico.

#### 4 Filosofia da História, mudança conceitual e a linguagem do liberalismo político

A longa descrição feita por Koselleck das cisões e transformações na modernidade precisam ser reiteradas, pois elas organizam e dão forma à estrutura da mudança conceitual operada pelo liberalismo. A linguagem política do liberalismo francês buscará explicar as transformações operadas pela *long durée*, que tem seu ponto mais expressivo na Revolução de 1789, através de uma mudança conceitual que pretende oferecer uma linguagem política capaz de descrever os princípios da Revolução essencialmente como uma transação temporal entre o mundo do Antigo Regime ou o da razão de Estado – e o mundo da Revolução ou o da opinião pública. A conciliação entre transação política e continuidade histórica explicará o fenômeno revolucionário muito mais do que a ideia de ruptura revolucionária: o liberalismo desenvolverá um vocabulário conceitual para expressar as transformações da Revolução em consonância com as transformações operadas pela “Europa do comércio e das luzes”. Associada a isso, a esfera da *política* será descrita fundamentalmente como limitada e determinada pelo *social*: a legitimidade do político encontra-se no espaço por excelência no qual vigora a soberania do indivíduo/cidadão, a sociedade civil. Nesse sentido, o que emergirá do argumento liberal é o diagnóstico de uma sociedade no qual o governo deve tornar-se um corpo transitório e aberto à transformação, preenchido não só pelo fundamento essencial do regime representativo – a eleição –, mas por uma abstração social e política na qual reside a medida da determinação do social sobre a política, *a opinião pública*.

Algumas fontes fundamentais podem ser designadas como constituintes da *forma mentis* liberal no que tange à concepção de tempo e a transformação no horizonte de expectativas da modernidade. Fugiríamos ao objetivo imediato deste artigo caso nos detivéssemos em uma descrição mais longa sobre as influências e recepções teóricas do liberalismo político francês. Contudo, uma descrição dessas fontes, mesmo que seja rápida e incompleta, se faz necessária. A primeira delas remete à cunhagem do neologismo *perfectibilidade* (*perfectibilité*). Rousseau descreve a perfectibilidade no *Discours sur l'origine de l'inégalité* como a potência humana que distingue o homem do animal, “a faculdade que desenvolve todas as outras” e que reúne indivíduo e espécie; é a potência que retira o homem de sua condição original, o estado de natureza, definitivamente perdido (TAGUIEFF, 2004, p. 168). O conceito de *perfectibilidade* carrega, como boa parte da obra de Rousseau, uma ambiguidade inerente. Ora, se a história do homem é também a história da corrupção do estado de natureza, como coadunar a potência natural da perfectibilidade com o *fato observado* da decadência na história? Jean Starobinski

(1989, p. 177) nos oferece uma interpretação possível: a perfectibilidade é a “única chance de reencontrar, sob uma nova forma (política, moral), a plenitude primeira (natural, animal) que a intrusão do mal decompôs” . Sem entrarmos aqui na complexa e inescapável rede de interpretações da obra de Rousseau, o que nos importa reter é que o conceito de perfectibilidade será operado durante o final do século XVIII e início do XIX como um instrumento fundamental da descrição da potência humana em direção ao progresso. Kant, ao se interrogar no *Conflito das faculdades* sobre a existência de uma disposição na espécie humana que indique o progresso em direção ao melhor – entendido não como desígnio providencial, mas como realização de uma faculdade humana na história –, reconhece uma “tendência moral” na natureza humana que a dispõe a tal. Essa disposição pode ser observada na Revolução de 1789: “na medida em que ela constitui a realização na história de fins morais, o progresso e a ilustração são frutos da liberdade, e a consideração da Revolução francesa autoriza-nos a supor que ela será irreversível” (KANT apud TAGUIEFF, 2004, p. 183). A mesma disposição encontramos em Condorcet, ao descrever o progresso humano como aperfeiçoamento contínuo e sem fim do gênero humano, “marchando com passo firme e certo em direção à rota da verdade, da virtude e da felicidade” (CONDORCET apud TAGUIEFF, 2004, p. 174). Mas a grande formulação liberal sobre o conceito de perfectibilidade encontramos na teoria da história de Benjamin Constant, para quem a perfectibilidade como potência natural ao homem se traduz institucionalmente nas garantias liberais fundamentais<sup>9</sup>.

A crença essencial no aperfeiçoamento humano, no progresso moral associado ao progresso material da Europa do século XVIII, é encontrada especialmente no iluminismo escocês, no qual a ideia de uma “Europa do comércio e das luzes” é associada à expectativa de um “adestramento dos costumes”, ou, em outras palavras, a uma expansão da civilização. A expressão mais célebre dessa interpretação encontra-se na obra de Adam Smith. Em sua célebre obra *An Inquiry in the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Smith (1836, p. 65) desenvolve um modelo de formas sociais possíveis, designando aquelas mais ou menos adequadas às transformações econômicas de seu tempo. Para Smith, uma sociedade pode existir em três estados: o progressivo, o estacionário e o decadente (*advancing, stationary and declining state*). O estado progressivo representa o “curso natural das coisas” (*natural course*) nas nações civilizadas, nas quais o homem goza de “liberdade perfeita” (*perfect liberty*) para buscar aquilo que lhe parece vantajoso (SMITH, 1836, p. 101). O estado de declínio, por outro lado, existe em sociedades nas quais as condições sociais, econômicas e políticas – a superpopulação, a ausência de liberdade, a desordem civil causada por guerras internas ou externas – impedem que os homens dediquem-se à atividade econômica ativa: a transformação do tempo e do espaço em riqueza material (SMITH, 1836, p. 138). O que faz a superioridade objetiva do estado progressivo é o reconhecimento de que ele é o único dos três que permite a maximização de condições da felicidade humana, permitindo que a potência da ação humana se desenvolva em sua forma mais “otimizada” . Taguieff (2004, p.

<sup>9</sup> A relação entre filosofia da história e teoria política na obra de Constant está desenvolvida em nosso artigo: CASSIMIRO, Paulo Henrique P. (2016). “O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular” . Rev. Bras. Ciênc. Polít., n.20, pp.249-286.

181) chama a atenção para o fato de que os estados progressivo e decadente são acompanhados em diversos momentos por metáforas orgânicas: enquanto o primeiro é apresentado com o estado de “vigor e de saúde perfeitas”, o segundo é apresentado como “o cansaço e a inércia” dos corpos doentes.

Smith apresenta a relação entre o progresso social e a existência de um “espírito comercial” responsável por domesticar os costumes, arrefecer a guerra e transformar as relações entre as nações. “O comércio e as manufaturas introduziram gradualmente a ordem e o bom governo, e com eles a liberdade e a segurança dos indivíduos, entre os habitantes do campo, que haviam antes vivido numa condição quase contínua de guerra com seus vizinhos e de dependência servil com relação a seus superiores” (SMITH apud MERQUIOR, 2014, p. 84). O que resulta dessa união entre a ideia de progresso e o desenvolvimento do comércio da indústria é o conceito de *civilização*, tão caro ao iluminismo escocês: ele passa a descrever uma “condição moral” encontrada em determinados povos que atendem a determinados critérios ao mesmo tempo em que descreve o percurso desses povos no tempo histórico. “A ‘sociedade civil’ não tem o sentido que possui com Locke, onde se definia por oposição ao estado de natureza, nem o sentido que terá com Hegel, definindo-se por oposição ao Estado. O adjetivo ‘civil’ não é compreendido senão com referência ao processo de ‘civilização’” (ROSENVALLON, 1985, p. 108).

É sabido pela bibliografia histórica do liberalismo francês que tanto o idealismo alemão quanto o iluminismo escocês chegaram com grande força à França do final do século XVIII. Benjamin Constant e Sismonde de Sismondi, por exemplo, publicaram na célebre Edinburg Review, fundada em 1775 por alguns dos mais importantes nomes da filosofia escocesa. Da mesma forma, Madame de Staël, profunda conhecedora da língua e da literatura germânica e amiga pessoal de filósofos importantes como os irmãos Schlegel, foi a introdutora na França de vários dos nomes da filosofia alemã do período. Em 1813, em sua obra *De L’Allemagne* (Sobre a Alemanha), Staël dedicar-se-ia a uma avaliação geral da língua, da filosofia, da literatura, da política, da religião e de outras expressões da cultura alemã<sup>10</sup>. Sem esgotarmos aqui os vínculos teóricos entre o debate do liberalismo francês e suas conexões com o iluminismo escocês e o idealismo alemão, procuramos apenas ressaltar brevemente as conexões entre o universo conceitual que descreve a perspectiva historicista de um processo universal em expansão – expressa em conceitos como “perfectibilidade”, “civilização” e “progresso” – e a construção do argumento liberal. Dito de outro modo, a fundamentação de uma sociedade na qual impera a necessidade premente da liberdade política e da igualdade civil, da constituição de uma forma de governo representativo e da resistência ao “impossível retorno do passado” passará, na linguagem do liberalismo político francês, por uma fundamentação eminentemente historicista: a liberdade está ligada essencialmente à “natureza” do desenvolvimento histórico da modernidade e não mais ao direito natural e à abstração contratualista.

<sup>10</sup>Para mais sobre a importância tanto da filosofia escocesa quanto do idealismo alemão no chamado “Grupo de Coppet”, ver a obra *Histoire du libéralisme en Europe*, de Philippe Nemo e Jean Petitot (2006).

## 5 Considerações finais

Marcel Gauchet, em sua obra sobre a história política da religião, nos descreve como a dissolução da esfera do religioso como espaço normativo das demais esferas da vida humana implicou a ideia de emancipação do político com relação à religião. A dependência de toda forma de organização coletiva de um universo simbólico religioso que organizava e dava sentido às experiências humanas referia-se a uma ordem social que, segundo Gauchet (1985, p. 55), encontrava sua legitimação em algo externo a si e, ao mesmo tempo, sustentava-se em regras imutáveis. A religião envolve, assim, um tipo de organização social colocada diante de uma dependência absoluta do passado. É no momento fundador no qual Deus ou os deuses impõem os limites do comportamento humano que a sociedade começa a ganhar forma como um espaço de interação regulado pela experiência de contato com o *logos* divino. A fundação das repúblicas antigas obedecia à mesma lógica mítica da fundação das religiões: a pureza das regras de um legislador primitivo garantiriam o bom funcionamento das instituições e sua menor vulnerabilidade ao elemento da decadência que, não obstante, pairava sempre na consciência política dos antigos. O momento mítico de fundação está sempre indissociavelmente unido a algum tipo de chancela religiosa. Hannah Arendt nos lembra que a ideia de criação de uma nova autoridade era sempre concebida nos moldes do princípio de autoridade derivado de Deus. Assim, em diversos momentos da história vemos a imagem de um legislador primitivo encarnar a legitimidade divina ao produzir “leis extraordinárias” através das quais se funda uma nova comunidade (ARENDRT, 2001, p. 44-5).

Retomando o argumento de Gauchet, o filósofo francês mostra como a modernidade representa uma dupla revolução. De um lado, “a revolução teórica da objetividade do mundo” e, do outro, “a revolução prática da autonomia da esfera humana-social” (GAUCHET, 1985, p. 111). A primeira revolução pode ser entendida como o “mundo como um livro”, para nos referirmos à metáfora de Hans Blumenberg. Ela nos remete à crença de que a natureza se constitui de códigos conhecíveis e descritíveis pelo homem. A experiência do homem com o mundo exterior não passa a ser mais regulada apenas pela crença em explicações teológicas sobre o funcionamento deste mundo, mas fundamentalmente pela capacidade humana em sondar e perscrutar as regras de funcionamento objetivo da realidade. Já a segunda revolução, por sua vez, se materializa na “independência ontológica do corpo político das regras estabelecidas pela autoridade sagrada” (GAUCHET, 1985, p. 112). A dissolução da “soberania de arbitragem” que a igreja exercia sobre as diversas “monarquias cristãs” da Europa e a ascensão dos Estados nacionais – cuja unidade é dada pela identificação entre monarca e povo – representam o começo do esvaziamento da religião como fundamento da identidade de pertencimento a uma determinada comunidade portadora de “direitos”. Nesse sentido, o rei não é apenas o *primus inter pares*, o homem que, devido a privilégios de dinastia, governa uma estrutura social hierárquica que possui logo abaixo de si homens com privilégios e poderes muito próximos aos seus e que, por conseguinte, limitam sua ação. O soberano que surge dos Estados nacionais é ele mesmo o instaurador da ordem social: a dependência de corpos e comunidades intermediárias é dissolvida e a relação do poder passa a ser, essencialmente, a relação entre o soberano e os indivíduos que participam da



comunidade política. Qualquer força ou instituição intermediária só é legítima na medida em que é reconhecida ou delegada pelo poder soberano. “Ele não conhece senão ‘francs-sujets’, segundo a expressão de Bodin, livres, diante dele, de seus pertencimentos e dependências anteriores” (GAUCHET, 2007, p. 68).

A despeito de seu revestimento sacro, as monarquias absolutas representam o evento histórico por excelência do processo de “saída da religião”. Aquilo que regula a sociedade não são mais os princípios simbólico-religiosos, mas o direito que emana da soberania. O Estado – que surge aqui ao mesmo tempo como um ente que identifica monarca, povo e delimitação geográfica – também organiza a estrutura burocrática de funcionamento da administração, dos impostos e da lei. A imagem da *anterioridade* e da *superioridade* do corpo político – o soberano – para a organização da vida social, segundo Gauchet, suprimem as imagens da *exterioridade* e da *imobilidade* que caracterizavam as sociedades organizadas pela religião. A teoria do contrato hobbesiana expressa de maneira exemplar essa transformação na filosofia política moderna: a comunidade política, que encontra seu princípio de constituição em si mesma, instaura um poder que não reconhece a existência senão do soberano e dos indivíduos que se transmutam em parte dele.

Evidentemente, o percurso daquilo que Gauchet (1985, p. 119) chama de “crise da mediação política e eclesiástica” é muito mais longo e complexo do que temos condições de descrever aqui. Contudo, o importante é ressaltar que, na medida em que a esfera do político se emancipa da religião do ponto de vista da legitimidade do poder e da autoridade que institui a norma social, a religião ainda permanece como o elemento regulador da vida social em sua dimensão individual. “A igreja mediadora permanece a intermediária sacramentada entre as obrigações dos fiéis e de Deus” (GAUCHET, 1985, p. 127). Contudo, as “obrigações de pertencimento e de submissão” que delimitam a identidade do indivíduo como membro de uma determinada ordem social e política já não pertencem mais a elementos da esfera religiosa. Nacionalidade, impostos e serviço militar já não são mais delimitadores condicionados pela religião, mas sim pela relação dentro e fora das fronteiras das novas unidades políticas, as nações. Assim, o percurso da modernidade pode ser descrito, por um lado, como a paulatina expansão da esfera do político e, por outro, a contínua interiorização da esfera do religioso.

A segunda grande transformação operada na modernidade acompanha o aprofundamento do indivíduo como agente e protagonista da lógica de constituição do corpo político. Com a revolução na América e na França vemos nascer um novo tipo de legitimidade política, na qual o indivíduo não se dissolve no Estado. A crença de que existe uma outra esfera na qual residem os verdadeiros fundamentos da ordem política – a liberdade, a igualdade e a justiça – dissolve a lógica contratualista: a legitimidade do político não se dá mais no “salto” entre o estado natural e o social produzido pelo contrato; antes, a legitimidade passa a ser uma questão aberta e sempre atualizada na necessidade constante de remeter o político à sua fonte: a sociedade. Assim, o regime representativo, a opinião pública e o primado do social sobre o político surgem e se combinam para formar a nova estrutura da ordem política da modernidade, que emerge com o fim da soberania monárquica. O problema é sintetizado de forma exemplar por Marcel Gauchet (2007, p. 125):

A verdade que termina por emergir pouco a pouco, em meio a diversas sugestões contraditórias, é que a política segundo o Estado e o direito segundo o indivíduo constituem duas ordens de realidade distintas, mas em conexão, que é preciso ajustar, respeitando a exterioridade de um com relação à outra. O problema é fazê-las corresponderem-se, de proceder uma da outra.

A identificação do corpo coletivo com um ser portador de soberania é invertida. Agora é o corpo instituído como autoridade política que precisa se remeter ao novo soberano continuamente para atualizar e reforçar sua legitimidade. Esse soberano, contudo, é composto por um sem-número de indivíduos/cidadãos, reunidos em uma difusa e indeterminável unidade identificada como “a sociedade”. Assim, essa legitimidade “aberta” carece de instrumentos e meios para encontrar aquilo que Rosanvallon chamará de “horizonte de unanimidade”: é preciso passar do princípio de justificação para uma técnica de decisão, ou seja, é preciso reformular as “condições de expressão da generalidade do social” (ROSANVALLON, 2009, p. 26).

Procuramos explorar no presente trabalho como o liberalismo francês procura dar conta dessas questões. Partindo da crítica de um transbordamento totalizante do político sobre o social – especialmente em sua versão jacobina – o liberalismo buscará na ideia de *garantia* as formas de limitação constitucional dos poderes constituídos com a dissolução do Antigo Regime. Opor estado de exceção a regime representativo mais do que opor o jacobinismo ao liberalismo thermidoriano ajuda-nos a compreender as transformações que a Revolução passa a partir de 1793. Pensadores como Benjamin Constant, Germaine de Staël e Sieyès compreenderam a república thermidoriana não como a “burocratização da revolução”, mas como a tentativa de dar viabilidade institucional à potência difusa da soberania. Assim, o *garantismo* liberal não deve ser lido apenas como a tentativa de instituir princípios contra os quais a autoridade política não poderia se insurgir, mas também como a tentativa permanente e insistente em criar mecanismos de limitação da participação da soberania na constituição do corpo político.

A representação não exaure, contudo, as necessidades de constituição de um corpo político legítimo. A ideia de uma dimensão constantemente aberta para influenciar as decisões do poder, que pertence essencialmente à sociedade e na qual a interferência da autoridade política não pode ser aceita, se expressa no argumento liberal em torno da ideia de *opinião pública*. A crença liberal de que o Estado não possui o “monopólio da legitimidade” implica, ao mesmo tempo, a crença em sua permeabilidade pelo social. Como nos explica Binoche, em um governo que admite a liberdade de expressão e de imprensa, “o Estado deve se apresentar aos espíritos, ou ao menos a alguns deles, como aberto à sua ‘sedução’” (BINOCHÉ, 2012, p. 25). O espaço público, no qual as opiniões se confrontam e disputam corações e mentes, passa a ser o espaço por excelência do discurso que se acredita capaz de produzir transformações substantivas na estrutura social e política das sociedades modernas. Opinião pública e expansão do horizonte de expectativas são, assim, indissociáveis. Não à toa Koselleck aponta como uma das características da transformação temporal dos conceitos políticos o problema da “ideologização” dos conceitos: o discurso que pretende, voluntariamente, submeter a ação humana a um determinado sentido tem, necessariamente, uma orientação para o futuro.

Todas essas transformações nos conduzem de volta ao problema da história: a sociedade liberal não pode ser pensada sem que o elemento da “verdade” sobre a boa ordem seja atirado para o futuro. Na medida em que as condicionantes limitadoras da participação e da inclusão não apelam a elementos essenciais – o pertencimento ao privilégio aristocrático ou à casta religiosa, por exemplo –, o liberalismo porta em seu seio o germe da sua transformação. A sociedade, emancipada da esfera do religioso e do Estado monárquico, acredita na sua autoinstituição, e essa crença conduz à ideia de que a emancipação pode ser contínua, para além dos limites do estado atual da ordem social. É o conflito entre poder constituinte e poder constituído que retorna, permanecendo, doravante, aberto graças à liberdade do espaço público. A sociedade, como dimensão da opinião, pode formular reivindicações que estão para além da capacidade institucional do atual estado das instituições representativas, podendo, diante dessa inconclusão das possibilidades institucionais, mobilizar-se em torno de um discurso de transformação radical da ordem. A legitimidade da transformação encontra-se, assim, na promessa do futuro ou, como diz Gauchet (1985, p. 349), “no esforço para assegurar o futuro, nomear sua direção com certeza e subordinar sua produção ao trabalho de uma vontade plenamente consciente”. Dessa forma, o liberalismo passa, então, a ter que lidar com essa dupla dimensão conflituosa da sua própria gênese. Ele é uma reflexão sobre a garantia e os direitos, mas, ao mesmo tempo, sobre a limitação institucional dessas mesmas garantias e direitos. Dito de outro modo, ele é colocado entre a emancipação e a prudência.

Assim, poderia ser dito que existe uma contradição essencial mascarada por trás da premência da sociedade sobre o Estado. Certos observadores do liberalismo apontaram que as instituições fundamentais do regime representativo – liberdade de imprensa, igualdade jurídica, direito à participação etc. – representam uma aparência formal, em contradição com as desigualdades reais de uma sociedade. Enquanto na segunda esfera, aquelas das representações que organizam a sociedade, imperam os valores universais do direito, na primeira encontramos as contradições reais do processo histórico. Lefort (1991, p. 252-253) aponta que, para uma determinada forma de pensar a história, o *político* pode ser definido por exclusão daquilo que “*não é político*” – o econômico, o social, o religioso etc. Assim, a incomunicabilidade entre a potência transformadora do real e as representações jurídico-políticas que organizam a sociedade seria o fato constituinte da dominação nas democracias liberais. O marxismo, a expressão mais avassaladora dessa crítica, concentrou-se em desvelar essa relação contraditória. A análise marxiana da relação entre estado e religião pode ser lida no contexto da crítica do deslocamento produzido entre o social e o político. Marx reconhece que a “revolução burguesa” conduziu à separação aparente entre Estado com reino do direito universal e a sociedade civil como dimensão, na qual se operam as relações sociais essenciais. Contudo, essa emancipação – cuja relevância Marx não deixa de reconhecer – não nos permite perceber o fato de que a exigência universal do cidadão oculta as relações reais do homem submetido à exploração. Como dirá Marx (2010, p. 41-42) na Questão Judaica:

O homem se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado. Ela não é mais o espírito do Estado no

qual o homem [...]; ela passou a ser o espírito da sociedade burguesa [...]  
Ela se tornou a expressão da *separação* entre o *homem e sua comunidade*.

E completa, mais adiante, afirmando que

Os “droits de l’homme”, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos “droits du citoyen”, dos direitos do cidadão. Quem é esse “homme” que é diferenciado do “citoyen” ? Ninguém mais ninguém menos que o membro da *sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de “direitos humanos” ? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política [...]. O direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo (MARX, 2010, p. 48-49).

A sociedade burguesa é a sociedade da “dissolução” dos elos humanos produzidos pelo par religião/comunidade. A princípio, o diagnóstico não difere daquele feito pelo conservadorismo, mas Marx vai além: a liberdade, como princípio político abstrato, oculta a impossibilidade da comunidade política em uma sociedade burguesa. Em outras palavras, a liberdade como direito universal – e o mesmo vale para a igualdade e a justiça – transforma a sociedade em um universo de indivíduos atomisticamente isolados, cuja relação, ao passar necessariamente pela mediação de um princípio jurídico-político abstrato, instaura uma barreira entre homem e comunidade que, assim, permite a livre circulação dos interesses de classe.

Um das críticas levantadas por Claude Lefort e retomadas por Luc Ferry à leitura de Marx parte de uma reavaliação da negatividade inerente ao princípio formal do direito que encontramos no pensador alemão. A distinção marxista entre “direitos formais” e “direitos reais” carece da compreensão de que uma certa “indeterminação” é indispensável à função do direito.

Tendo sido declarados os Direitos do Homem, surge, dirão, a ficção do homem sem determinação. Toda a crítica de inspiração marxista, mas também conservadora, penetra nessa frágil cidadela para demoli-la. Joseph de Maistre proclamou: eu já encontrei italianos, russos, espanhóis, ingleses, franceses, mas não conheci o Homem; e Marx julgou que não existiam homens senão concreta, histórica e socialmente determinados por sua condição de classe (LEFORT apud FERRY; RENAULT, 2007, p. 546).

A insistência liberal na separação entre o indivíduo e o Estado não serve apenas para dissolver o elo entre homem e comunidade, mas serve para impedir que o primeiro não seja absorvido pelo segundo. A tradição liberal se distinguirá, essencialmente, pela refutação de qualquer possibilidade de conciliação definitiva entre Estado e sociedade – alternativa que, como bem sabemos, o marxismo adotará a partir da experiência soviética. Nesse sentido, sem a divisão real entre Estado e sociedade civil, é impossível que exista a condição mesma do direito. É justamente graças ao seu caráter universal e abstrato que esses direitos podem servir de

referências a lutas sociais e políticas diversas e à crença coletiva na autoinstituição da sociedade. A devastadora máquina da crítica marxista não pode se sustentar senão naquilo que ela possui de “aposta”, de normatividade atirada à história. Podemos nos perguntar qual a materialidade histórica do conceito de “emancipação”? Dito de outro modo, que exemplos históricos do conceito de emancipação podem ser encontrados, senão o da “emancipação” do Estado da religião e da emancipação “burguesa” do indivíduo/cidadão das sociedades hierarquicamente estruturadas? Assim, a teoria revolucionária marxista é inerente a uma concepção determinista de filosofia da história: ela ultrapassa o limite da teoria do “progresso” liberal, entendida como um crescimento constante – mas não irreversível – dos limites de uma sociedade que, não obstante, permanece identificada pelos mesmos princípios e se expressa por um discurso que compreende a história como “autoconstituição que exige, simultaneamente e contraditoriamente, ser emancipada e ser conduzida” (GAUCHET, 2007, p. 47).

A democracia, entendida como transformação expansiva no seio da lógica do liberalismo, é incompatível com uma compreensão do político como síntese histórica. Contudo, a democracia moderna é impensável fora de um universo conceitual que expressa sua vinculação a uma teoria do progresso. Ao reconstruir alguns elementos do debate sobre o conceito de democracia durante a Restauração, especialmente a partir dos anos 20 do século XIX, é possível observar que a democracia era então entendida como um risco, um excesso de reivindicação que poderia colocar abaixo o equilíbrio institucional do regime constitucional e representativo<sup>11</sup>. A ideia de soberania do povo era marcada pelo signo da desinstitucionalização violenta do político: sua marca essencial permaneceria a da experiência jacobina e do estado de exceção. A grande mudança no conceito de democracia só seria operada com a “revolução toquevilliana”, através da qual a democracia deixaria de ser avaliada apenas como uma forma de governo e passaria, então, a ser descrita como um processo social. Mais do que isso, a experiência americana nos mostra como democracia e república não são simplesmente corrupções de concepções políticas dos antigos, mas são a própria tendência inerente à experiência política dos modernos. O que Tocqueville chama de “o dogma da soberania do povo” na América versa muito menos sobre a constituição de uma autoridade legítima e muito mais sobre a relação descentralizada de exercício da cidadania. O caráter contínuo e aberto da democracia é a própria condição de sua sobrevivência enquanto forma republicana de governo. Assim, a América nos mostra que, ao contrário do que poderia se pensar na França, não existe uma distinção fundamental entre democracia como forma de governo e democracia como “état social”, mas elas funcionam ambas de forma coordenada e dependente.

A distinção entre a democracia como um estado social e a democracia como instituição política não é a aplicação à democracia de uma distinção “sociológica” geral. A importância maior depositada sobre o estado social não provém de uma superioridade causal atribuída em geral à instância social com relação à instância política. De forma alguma, enfim, o social e o político são dois “aspectos” da democracia, distinguidos arbitrariamente

<sup>11</sup>Para uma compreensão aprofundada da relação entre o uso da palavra democracia no contexto da Restauração e a obra de Tocqueville, ver a obra “Alexis de Tocqueville e o liberalismo Francês: continuidades e rupturas sobre o conceito de democracia”, de Paulo Henrique P. Cassimiro (2017b).

na opacidade massiva do fato, ou dois “níveis conceituais” elaborados deliberadamente para a comodidade da exposição, pelo observador da democracia. *É a coisa mesma que a é democracia que existe nesta dualidade real.* (MANENT, 1993, p. 48).

É no interior desse conflito entre o social e o político que se distinguirá a experiência política que começa a tomar forma com a Revolução Francesa. Como nos ensinará Tocqueville, “é a democracia formal o remédio para os males produzidos pela democracia real” (MANENT, 1993, p. 49), ou, como dirá Raymond Aron, é no atrito entre as liberdades formais e as liberdades reais que reside a vitalidade e a capacidade de renovação das democracias (ARON, 1985, p. 52-53). Dito de outro modo, é no campo das representações políticas que os desafios impostos pela história humana podem ser resolvidos. A “condição transcendental do social”, para usar a expressão de Marcel Gauchet, é a sua intransponível irredutibilidade a qualquer tipo de racionalização definitiva da história.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- ARON, Raymond. *Ensaio sobre as liberdades*. Lisboa: Editorial Aster, 1985.
- ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1986.
- AULARD, Alphonse . *Histoire politique de la Révolution Française: origines et développement de la démocratie et de la Rébulique (1789-1804)*. Paris: Armand Colin, 1901.
- BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'Histoire (1764-1798)*. Paris: Hermann, 2008.
- BINOCHE, Bertrand. *Religion privée, opinion publique*. Paris: J. Vrin, 2012.
- BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1985.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique P. A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França. *Revista Estudos Políticos*, v. 1, n. 7, 2017a.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique P. Alexis de Tocqueville e o liberalismo francês: continuidades e rupturas sobre o conceito de democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 33, n. 96, 2017b.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique P. O liberalismo político e a república dos modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 20, p. 249-286, 2016.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Philosophie politique: le droit. La nouvelle querelle des Anciens et des Modernes. Le système des philosophies de l'histoire*. Paris: PUF, 2007.
- Conexão Política, Teresina v. 7, n. 2, 11 – 34, jul./dez. 2018

- FURET, François. *L'atelier de l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1982.
- FURET, François. *La gironda et les girondins*. Paris: Payot, 1991.
- FURET, François. *La révolution: 1770-1880*. Paris: Hachette, 1988.
- FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- FURET, François; OZOUF, Mona (org.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- GAUCHET, Marcel. Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme. *In*: CONSTANT, Benjamin. *Écrits Politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Gallimard, 1998.
- GAUCHET, Marcel. *L'Avènement de la Démocratie I*. La révolution moderne. Paris: Gallimard, 2007.
- GAUCHET, Marcel. *La Condition Historique*. Paris: Stock, 2003.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- GOLDONI, Marco. *La dottrina costituzionale di Sieyès*. Florença: Firenze University Press, 2009.
- KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. *Liberal beginnings: making a republic for the moderns*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patricia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Bejamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart; ONCINA, Fausto (org.). *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1990.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LOWITH, Karl. *Meaning in History*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- LYNCH, Christian. A Democracia como Problema. Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político. *In*: ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- MANENT, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Fayard: 1990.

- MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Fayard, 1993.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MATHIEZ, Albert. *La Révolution Française* (3vols). Paris: Bibliothèque Mediations, 1985.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.
- NEMO, Philippe; PETITOT, Jean. *Histoire du libéralisme em Europe*. Paris: PUF, 2006.
- ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple em France*. Paris: Gallimard, 2000.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *Out of revolution*. Oxford: Berg Publishers, 1993.
- SKINNER, Quentin. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- SMITH, Adam. *An inquiry on the nature and causes of the wealth of nations*. Londres: William Clowes and Sons, 1836.
- SOBOUL, Albert. *La Révolution Française (798-1799)*. Paris: Gallimard, 1985.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *Le sens du progress: une approche historique et philosophique*. Paris: Éditions Flammarion, 2004.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2004.
- URBINATI, Nadia. Republicanism after the French Révolution: The Case of Sismonde de Sismondi. *Journal of the history of ideas*, v. 73, n. 1, jan. 2012, p. 95-109.
- VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: Ed. UNB, 1990.
- VOVELLE, Michel. Historiographie de la Révolution. In: VOVELLE, Michel. *Annales historiques de la Révolution française*, v. 1, n. 273, p. 307-315, 1988.
- VYVERBERG, Henry. *Historical pessimism in the french Enlightenment*. Massachussets: Harvard University Press, 1958.