

Raymond Aron e os direitos humanos: uma contribuição possível ao debate entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent

Raymond Aron on human rights: a potential contribution to the debate between Claude Lefort, Marcel Gauchet, and Pierre Manent

Felipe Freller
felipe@freller.net
Universidade de São Paulo / FAPESP¹

Resumo: Alguns textos de Raymond Aron serão mobilizados como uma contribuição possível ao debate sobre os direitos humanos travado entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent (três autores que nutriram um diálogo intelectual com Aron). Por um lado, Aron será apresentado como uma fonte de inspiração para a crítica de Gauchet e Manent à “política dos direitos humanos”. O núcleo dessa crítica consiste no esforço para pensar conjuntamente os pontos de vista do poder e do direito, em contraste com a dissociação entre poder e direito vista por Lefort na revolução democrática moderna. Por outro lado, argumentarei que Aron aproxima-se de Lefort, e afasta-se de Gauchet e Manent, com sua recusa de assimilar os direitos humanos a uma filosofia individualista. Tanto Aron como Lefort destacam a dimensão crítica dos direitos humanos: eles expressam uma crítica da sociedade moderna em nome dos ideais dessa mesma sociedade.

Palavras-chave: Direitos humanos; Democracia; Poder; Direito; Individualismo; Filosofia política francesa contemporânea

Abstract: I will present some of Raymond Aron's texts as a contribution to the debate on human rights between Claude Lefort, Marcel Gauchet, and Pierre Manent (three authors who have an intellectual dialogue with Aron). On one hand, Aron will be presented as a source of inspiration for Gauchet's and Manent's critique of the “politics of human rights”. The core of this critique consists in the effort to think together the points of view of power and law, in contrast with the dissociation between power and law seen by Lefort in the modern democratic revolution. On the other hand, I will argue that Aron comes close to Lefort, and distances himself from Gauchet and Manent, by his refusal to assimilate human rights to an individualistic philosophy. Both Aron and Lefort emphasize the critical dimension of human rights: they express a critique of modern society in the name of the ideals of that same society.

Keywords: Human Rights; Democracy; Power; Law; Individualism; Contemporary French Political Philosophy

¹ Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que financiou a pesquisa de pós-doutorado de que este artigo é resultante, por meio do processo nº 2021/03135-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), e do processo nº 2021/13308-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Uma versão preliminar e resumida deste artigo foi apresentada em francês nos “Lundis du Panthéon” do Centre Thucydide da Université Paris-Panthéon-Assas, no dia 16 de outubro de 2023, tendo recebido comentários importantes de Agnès Louis (a debatedora da sessão) e de Philippe Raynaud, Benjamin Brice, Jean-Vincent Holeindre e Maxence Brischoux, pelos quais agradeço enormemente. Também agradeço imensamente a Philippe Urfalino, o supervisor de meu estágio de pesquisa no Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron da École des Hautes Études en Sciences Sociales (CESPRA-EHESS) com Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) da FAPESP, de novembro de 2022 a outubro de 2023, pelos comentários e sugestões de leituras incorporadas a este artigo. Agradeço, finalmente, aos dois pareceristas anônimos, cujos comentários qualificados permitiram aprofundar e precisar alguns pontos do argumento.

Introdução

O ensaio “Droits de l’homme et politique”, publicado por Claude Lefort, em 1980, na revista *Libre* (e republicado, em 1981, em *L’invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*), tornou-se imediatamente um clássico da reflexão contemporânea sobre os direitos humanos (FAUSTO, 2018, p. 194). Tratava-se de um momento crítico para a reflexão sobre esse assunto, na medida em que a década de 1970 havia sido o palco de uma proeminência mundial inédita da linguagem dos direitos humanos (MOYN, 2014, p. 2): os Acordos de Helsinque de 1975 haviam obrigado até mesmo a União Soviética e seus satélites no Leste europeu a se comprometer formalmente com os direitos humanos, impulsionando um movimento de dissidentes que adquirira rápida visibilidade entre os intelectuais do Ocidente; a campanha contra a tortura da Anistia Internacional havia atingido enorme repercussão, levando a organização não governamental a receber o Prêmio Nobel da Paz em 1977; com a posse de Jimmy Carter como Presidente dos Estados Unidos, naquele mesmo ano, os direitos humanos haviam entrado na retórica oficial da política externa norte-americana; a esquerda latino-americana também começava a conferir uma nova centralidade ao tema em sua luta contra as ditaduras militares; entre outros fenômenos históricos. Como argumenta Moyn (2010), em um contexto em que outras utopias definhavam, os direitos humanos emergiam como uma nova utopia segundo a qual cada indivíduo do planeta deveria receber proteção internacional.

No contexto particular francês, o ensaio de Lefort procurava responder a uma pergunta que havia sido formulada para um encontro organizado pela revista *Esprit*, e com a qual o autor inicia seu artigo: “Os direitos humanos são uma política?” (LEFORT, 1994, p. 45).² Em linhas gerais, podemos afirmar que o esforço principal de Lefort consiste em afirmar a natureza política dos direitos humanos, em oposição à abordagem moralizante e despolitizante do tema pelos *nouveaux philosophes*,³ o alvo provável do autor quando ele se insurge contra os que “não fazem mais do que invocar a humanidade do homem para defendê-la contra as agressões do Estado – de um Estado maléfico, qualquer que seja sua natureza” (LEFORT, 1994, p. 47). Lefort tem por ponto de partida a luta dos dissidentes do Leste europeu referida no parágrafo acima, a qual sacudiu os entendimentos sobre os direitos humanos até então prevalentes na esquerda francesa. Em função dessa luta tão bem recepcionada pelos intelectuais do Ocidente, “esses direitos não parecem mais formais, destinados a encobrir um sistema de dominação; vemos investir-se neles uma luta real contra a opressão” (LEFORT, 1994, p. 47). Todavia, o objetivo do autor não era

²Todas as traduções das citações originalmente em francês foram realizadas por mim. Optei por traduzir a expressão “droits de l’homme”, empregada pelos autores de que trata este artigo, por “direitos humanos”, uma vez que é raro, em português, o emprego da expressão “direitos do homem” no contexto da filosofia e da política contemporâneas (a expressão “direitos do homem” aparecendo em português, via de regra, apenas em um contexto mais historiográfico de tradução das Declarações revolucionárias do fim do século XVIII). Embora não haja espaço para aprofundar aqui esta reflexão, cabe notar que os próprios usos linguísticos consagram certas interpretações da história intelectual dos direitos humanos. O fato de os franceses usarem a expressão “droits de l’homme” (embora, cada vez mais, apareça a expressão “droits humains”, para resolver a ambiguidade do conceito de “homem” como ser humano ou apenas ser humano masculino) sinaliza um entendimento segundo o qual a discussão sobre esse assunto remete às Declarações do século XVIII, carregando disputas sobre o significado histórico da Revolução Francesa. A expressão “direitos humanos”, tal como usada preferencialmente em português e, por exemplo, em inglês, pressupõe muitas vezes um distanciamento entre o conceito de direitos humanos do século XX, oriundo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e dos movimentos transnacionais dos anos 1970, e os “direitos do homem” das Declarações do século XVIII. Para um aprofundamento dessa discussão, ver LACROIX; PRANCHÈRE, 2016, p. 17-20. Os autores defendem, contra parte da “nova historiografia” sobre os direitos humanos, que não há um abismo conceitual entre os “direitos do homem” do século XVIII e os “direitos humanos” do século XX.

³Os principais intelectuais que, na segunda metade dos anos 1970, ficaram conhecidos como “novos filósofos” foram André Glucksmann e Bernard-Henri Lévy. François Dosse caracteriza a “nova filosofia” como uma das vias influentes do antitotalitarismo francês dos anos 1970, a qual derivou da crítica do totalitarismo a ideia de uma confrontação eterna entre o indivíduo e o Estado. Glucksmann e Lévy tornaram-se figuras midiáticas importantes após a publicação da versão francesa de *Arquipélago Gulag*, de Alexander Soljenitsin, em 1974. A segunda via do antitotalitarismo francês dos anos 1970 identificada por Dosse é a da “segunda esquerda” (*deuxième gauche*), à qual o autor associa Lefort (DOSSE, 2018, Chap. 9). Sobre a abordagem dos direitos humanos pelos “novos filósofos” e a divergência de Lefort em relação a essa abordagem, ver também: MOYN, 2012, p. 293-294.



apenas mobilizar os direitos humanos para condenar o totalitarismo soviético, mas também fazer da luta por eles a base de uma nova relação com a política no Ocidente,⁴ encarando os direitos humanos como “princípios geradores da democracia” (LEFORT, 1994, p. 69). Assim, para Lefort, os direitos humanos não são a utopia de proteção internacional de cada indivíduo do planeta referida criticamente por Moyn. Eles constituiriam antes um dos fundamentos da revolução democrática moderna, caracterizada pelo “fenômeno de desincorporação do poder e de desincorporação do direito acompanhando a desaparecimento do ‘corpo do rei’, no qual encarnava-se a comunidade e mediatizava-se a justiça” (LEFORT, 1994, p. 64). Pela dinâmica moderna dos direitos humanos, engendrar-se-iam novas relações entre o poder e o direito, e essas novas relações abririam, por sua vez, a possibilidade de novas reivindicações como as que estavam emergindo na França desde 1968 (ligadas à família, à sexualidade, às condições dos presos, à gestão das empresas, à proteção da natureza etc.), questionando os fundamentos da sociedade estabelecida.

O ensaio de Lefort rapidamente suscitou vivas reações, inclusive nos meios intelectuais que o autor frequentava. Um texto importante a esse respeito é “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, publicado por Marcel Gauchet na então recém-criada revista *Le Débat*, no mesmo ano de 1980 (republicado em *La démocratie contre elle-même*, de 2002). Gauchet havia sido, até então, uma espécie de discípulo informal de Lefort: fora seu aluno na Universidade de Caen no final dos anos 1960, e, na década de 1970, ambos haviam participado do comitê de redação da revista *Textures*, depois da revista *Libre*, símbolos da esquerda antitotalitária. Em 1971, os dois intelectuais haviam publicado juntos em *Textures* o importante ensaio “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social” (LEFORT; GAUCHET, 1971) – um texto que Gauchet havia redigido com base em um curso ministrado por Lefort em 1966-67, e que posteriormente suscitou um desentendimento entre eles, pois Gauchet acusou Lefort de ter se apropriado de ideias inseridas pelo aluno sem o devido crédito (GAUCHET, 2005, p. 29). O artigo de Gauchet de 1980 não menciona Lefort, mas, em entrevista posterior, o autor afirma que eram suas divergências políticas que podiam ser lidas implicitamente nos dois textos sobre os direitos humanos de 1980 (GAUCHET, 2005, p. 205).⁵

Para Gauchet, tratava-se de responder negativamente à questão apresentada pela revista *Esprit*, à qual Lefort havia respondido positivamente (embora de maneira reformulada): como diz o título do artigo, “os direitos humanos não são uma política”. Como Lefort, Gauchet havia recebido com entusiasmo o movimento dos dissidentes do Leste europeu (o antitotalitarismo de esquerda era o que os unia). Porém, ele começava a ver com preocupação a transformação dos direitos humanos em agenda política não somente para os dissidentes, mas também para o Ocidente democrático. Sob a bandeira da ampliação constante dos direitos individuais, jazeria “uma impotência para conceber um futuro *diferente* para esta sociedade” (GAUCHET, 2002a, p. 10; itálico do autor). A súbita emergência dos direitos humanos como horizonte central da esquerda intelectual seria o índice de uma nova onda de individualismo, pela qual a bandeira da autonomia individual se desvincularia do domínio do conjunto da sociedade sobre si mesmo que torna essa autonomia possível.

Em 1981, é a vez de Pierre Manent criticar “Droits de l’homme et politique” de Lefort, mas, ao contrário de Gauchet, de maneira explícita. A crítica é formulada no artigo “Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort”, publicado na revista *Commentaire*. Manent não havia sido discípulo de Lefort, mas mantinha um debate intelectual com ele desde que publicara uma resenha de *Le travail de l’œuvre Machiavel*, em 1973 (MANENT, 2010, p. 98). De resto, Lefort, Gauchet e Manent frequentavam o grupo de estudos informal conduzido por François Furet na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em

⁴No curso do ensaio, a pergunta formulada para o encontro da revista *Esprit* é reformulada, e Lefort chega à seguinte questão: “a luta pelos direitos humanos torna possível uma nova relação com a política?” (LEFORT, 1994, p. 68).

⁵Sobre o papel de Gauchet na disputa pelo legado intelectual de Lefort, em comparação com outro ex-discípulo do filósofo, Miguel Abensour, ver: INGRAM, 2006.

Paris, a partir de 1977, quando Furet havia se tornado presidente daquela instituição.⁶ Ao contrário de Lefort e de Gauchet, Manent nunca teve uma identidade política de esquerda (ao menos desde o início de sua trajetória como intelectual). Suas referências principais sempre foram a filosofia católica, Leo Strauss e Raymond Aron. Entretanto, curiosamente, Manent começa sua crítica de “Droits de l’homme et politique” sugerindo “que é preciso também defender Marx contra Lefort” (MANENT, 1981, p. 579). Com efeito, o autor concede a Lefort que os direitos humanos podem criar vínculos entre os indivíduos no espaço público, porém afirma que o autor de “Droits de l’homme et politique” negligenciou a tendência mais profunda da “revolução democrática” moderna, a qual, como teriam percebido Marx e Tocqueville, consistiria na separação dos indivíduos, no “egoísmo” (para o primeiro) ou no “individualismo” (para o segundo). Longe de uma sociedade civil forte e autônoma, o movimento por cada vez mais direitos engendraria uma sociedade fraca e atomizada, cada vez mais dependente do Estado para a realização desses direitos.

Esse debate entre Lefort, Gauchet e Manent teve um impacto importante sobre a filosofia política francesa das últimas quatro décadas. Lefort e Manent prosseguiram essa controvérsia em outros textos.⁷ Nas décadas seguintes, Gauchet e Manent, que se tornaram personalidades importantes na intelectualidade francesa, radicalizaram sua crítica da “política dos direitos humanos”. A partir de “Quand les droits de l’homme deviennent une politique”, publicado em *Le Débat* em 2000, Gauchet não considera mais os direitos humanos como um simples horizonte problemático da esquerda intelectual, mas, mais profundamente, como o âmago de uma deriva radical das democracias contemporâneas. Estas teriam passado a ter nos direitos individuais sua norma reguladora quase exclusiva, de modo que os princípios democráticos se erigiriam contra a organização prática da democracia como autogoverno coletivo, fazendo a democracia se voltar contra si mesma e entrar em crise (GAUCHET, 2002b). Manent, analogamente, considera que os direitos humanos, ou os direitos individuais (as duas expressões são utilizadas pelo autor, muitas vezes, de maneira intercambiável), tornaram-se o princípio exclusivo de nossa vida social, tornando impossível “a produção do bem comum pela comunidade dos cidadãos” (MANENT, 2015, p. 27-28).

Após essa introdução ao debate entre Lefort, Gauchet e Manent sobre os direitos humanos (em geral pouco conhecido do público brasileiro, apesar da importante influência da obra de Lefort em nosso país), apresento o aporte específico a esse debate que pretendo trazer por meio deste artigo. Esse aporte consiste na apresentação de alguns textos do filósofo e sociólogo Raymond Aron como uma contribuição possível a essa contenda. Como se sabe, os três autores travaram um diálogo intelectual, mais ou menos explícito, com a obra de Aron.⁸ A importância do autor de *L’Opium des intellectuels* para o círculo intelectual a que eles pertenciam era tão grande, que o centro fundado por eles na EHESS em 1984, a partir do seminário informal liderado por Furet, teve por nome *Institut Raymond Aron*. Não obstante, embora Aron tenha trabalhado o tema dos direitos humanos pelo menos desde os anos 1960, voltando ao assunto na mesma época em que Lefort, Gauchet e Manent iniciavam o debate que apresentei acima, ele praticamente não é mencionado por nenhum dos três autores quando se trata dos direitos humanos. Na perspectiva a ser defendida neste artigo, os textos de Aron sobre os direitos humanos podem trazer duas contribuições principais ao debate entre Lefort, Gauchet e Manent.

⁶ Entre outros relatos sobre esse grupo de estudos, que serviria de base para a formação do primeiro *Institut Raymond Aron* (hoje *Centre d’Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron – CESPRA*), ver: ROSANVALLON, 2018, p. 137-143.

⁷ Lefort respondeu às objeções de Manent em “Les droits de l’homme et l’État-Providence” (LEFORT, 1986). Eles retornam a essa polêmica na entrevista “Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent” (LEFORT, 2007a). Manent retomou seus argumentos contra a “política dos direitos humanos” de Lefort em seu *Cours familier de philosophie politique* (MANENT, 2004, p. 176-181) e, mais recentemente, no artigo “L’action politique devant l’indétermination démocratique” (MANENT, 2019).

⁸ Aron foi o orientador de Lefort em sua tese sobre Maquiavel e um dos teóricos com os quais o autor de *La complication* dialoga a respeito da interpretação do totalitarismo (LEFORT, 1999, p. 89-109). Manent foi assistente de Aron no *Collège de France*. Gauchet afirma que os principais livros de Aron foram importantes para sua formação intelectual (GAUCHET, 2005, p. 31-32), e sua interpretação do totalitarismo dialoga com o conceito aroniano de “religião secular” (GAUCHET, 2013).



A primeira contribuição consiste no esclarecimento de uma das fontes intelectuais da crítica de Gauchet e Manent à “política dos direitos humanos”. O livro de Justine Lacroix e Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l’homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, de 2016, constitui um dos principais esforços recentes de genealogia das críticas contemporâneas aos direitos humanos, situando-as perante os ataques intelectuais aos “direitos do homem” desferidos desde a Revolução Francesa. Os autores estabelecem uma classificação de três tendências principais da crítica contemporânea aos direitos humanos: uma crítica “antimoderna” (a qual parte de uma condenação intransigente da modernidade enquanto tal), uma crítica “comunitarista” (a qual aquiesce aos valores modernos, mas deplora os excessos individualistas das últimas décadas, os quais inviabilizariam a produção coletiva do bem comum), e uma crítica “radical” (a qual denuncia o papel ideológico e disciplinar dos direitos humanos na sociedade capitalista) (LACROIX; PRANCHÈRE, 2016, p. 29). Mais recentemente, em *Les droits de l’homme rendent-ils idiot ?*, de 2019, Lacroix e Pranchère nos falam de uma crítica que associa os direitos humanos ao neoliberalismo, uma crítica que os liga a uma “cultura do narcisismo”, e uma crítica que os vincula ao “fim do político” (LACROIX; PRANCHÈRE, 2019, p. 9-10). Na primeira parte deste artigo, procurarei apresentar alguns aspectos do pensamento de Aron como constituindo uma crítica dos direitos humanos de natureza bastante diferente das elencadas por Lacroix e Pranchère. Poderíamos apresentá-la como uma crítica liberal, pelo fato de Aron ser comumente associado ao liberalismo. Contudo, o ponto central é a postura realista de Aron, a qual contesta a dissociação entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista do poder. Como veremos, essa postura se choca com as relações entre poder e direito pensadas por Lefort, com base em sua visão da revolução democrática moderna. Argumentarei que esse aspecto do pensamento de Aron que contrasta com o de Lefort serviu como uma das fontes de inspiração para a crítica de Gauchet e de Manent à “política dos direitos humanos”.

A segunda contribuição de Aron que pretendo sublinhar consiste no fato de que suas posições sobre os direitos humanos não são simples antecipações da crítica de Gauchet e de Manent a Lefort. Pelo contrário, a visão de Aron sobre os direitos humanos apresenta similaridades com a de Lefort, e essas similaridades entre Aron e Lefort são úteis para indicar os limites das perspectivas de Gauchet e de Manent, principalmente no que diz respeito à redução dos direitos humanos aos direitos do indivíduo. Na segunda parte do artigo, argumentarei que a postura realista de Aron não o conduz a associar estreitamente os direitos humanos ao individualismo, como o fazem Gauchet e Manent. Em linha próxima à de Lefort, Aron enfatiza a dimensão crítica dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista. Nas Considerações finais, retomarei as maneiras diferentes como Aron e Lefort articulam as instâncias do poder e do direito, para concluir que, apesar dessas diferenças importantes, ambos são atentos aos dilemas e ambiguidades da “política dos direitos humanos”.

I. O realismo aroniano como inspiração para a crítica de Gauchet à “política dos direitos humanos”

Como vimos, Lefort insiste, em 1980, que o movimento dos dissidentes do Leste europeu revelou para a esquerda francesa que os direitos humanos não são apenas formais e destinados a encobrir um sistema de dominação, mas podem ser o motor de uma luta real contra a opressão. Esse mote pode ser considerado como uma boa introdução à abordagem de Aron sobre os direitos humanos, desde pelo menos os anos 1960. Em seu *Essai sur les libertés*, de 1965, o autor concorda com Marx que as “liberdades formais” podem ser vãs sem as condições materiais para sua realização, mas mobiliza a Revolução Húngara de 1956 para demonstrar que, quando essas liberdades formais são suprimidas em nome da “liberdade real”, a luta pelos direitos subjetivos e de participação política torna-se uma das principais bandeiras a mobilizar as massas e os intelectuais (ARON, 2014, p. 55-58). Durante o auge do confronto ideológico da Guerra Fria, nos anos 1950 e 1960, Aron consolida a imagem pública de um liberal que se importa com os direitos formais, em oposição à corrente dominante da intelectualidade francesa, então identificada ao marxismo, a qual considerava que a condenação dos regimes comunistas em nome das “liberdades burguesas” servia a escusos fins contrarrevolucionários.

●
●

A paisagem intelectual francesa começa a se alterar na década de 1970. Na esteira da publicação da versão francesa de *Arquipélago Gulag*, de Alexander Soljenítsin, em 1974, a crítica do totalitarismo soviético torna-se a posição hegemônica entre os intelectuais franceses, inclusive de esquerda – embora a publicação do livro do dissidente soviético deva ser considerada apenas como o símbolo de um processo muito mais complexo envolvendo as relações entre o mundo intelectual e o mundo político francês, um processo cujas origens vão além de 1974 (CHRISTOFFERSON, 2004). No final dos anos 1970, Aron parecia ter obtido uma vitória tardia contra seu ex-amigo e rival intelectual, Jean-Paul Sartre. Nas palavras de Tony Judt: “Na pira funerária do radicalismo sartriano, uma nova geração de intelectuais franceses começou a erigir um monumento à razão aroniana” (JUDT, 2014, p. 193).

No entanto, Aron não viu com plena satisfação o triunfo mundial da linguagem dos direitos humanos aludido na introdução deste artigo. O incômodo do autor com o novo clima intelectual reinante na virada dos anos 1970 para os anos 1980 é visível em uma seção do livro de entrevistas de 1981, *Le Spectateur engagé*, intitulada “Les droits de l’homme ne font pas une politique” – uma alusão ao título do artigo de Gauchet publicado no ano anterior. Interrogado sobre o lugar central que os direitos humanos haviam passado a ocupar na cena intelectual após o impacto de *Arquipélago Gulag*, Aron comemora o fato de que os intelectuais de esquerda começaram enfim a “renegar o sofisma segundo o qual, para criar uma sociedade perfeita, tem-se o direito de cometer, no imediato, todos os crimes possíveis” (ARON, 2004a, p. 401). Porém, ele remete “o movimento dos direitos humanos”, mais especificamente, a “uma evolução dos homens de 68” (ARON, 2004a, p. 402). “O culto dos direitos humanos em uma parte do mundo intelectual” seria o resultado da “ausência de uma ideologia podendo substituir o comunismo” (ARON, 2004a, p. 403). Na ausência de uma ideologia de substituição, a referência aos direitos humanos tornaria possível criticar, ao mesmo tempo, o governo, a revolução e o terrorismo, para o qual parte dos militantes de 1968 havia descambado, especialmente na Itália: “é uma maneira de não se engajar em combates duvidosos, e todos os combates políticos são duvidosos. Nunca é a luta entre o bem e o mal, é o preferível contra o detestável. (...) Ora, a defesa dos direitos humanos (...) é um combate puro, não duvidoso” (ARON, 2004a, p. 405).

Aron insiste particularmente na impossibilidade de fundar uma política externa sobre a base dos direitos humanos, sobretudo quando se trata de uma potência mundial como os Estados Unidos da América:

Quando se trata de política externa, não, não se pode fazer uma política externa a partir da ideia do respeito aos direitos humanos. Se os Estados Unidos tivessem como princípio absoluto só reconhecer como aliados os regimes que respeitam os direitos humanos, pergunto-me quanto Estados, fora da Europa Ocidental, poderiam ser aliados dos Estados Unidos (ARON, 2004a, p. 404).

Não é por acaso que o autor direciona a questão dos direitos humanos para o âmbito da política externa e da diplomacia. Aron foi um importante pensador das relações internacionais, e sua teorização sobre esse domínio é fundamental para a compreensão de sua filosofia política de maneira global. Para compreender o lugar que os direitos humanos podem ter na política externa, tal como concebida por Aron, é preciso voltar-se para sua discussão sobre “as antinomias da ação diplomático-estratégica”, na quarta parte de seu livro monumental *Paix et guerre entre les nations*, de 1962. Nessa parte de seu tratado de teoria das relações internacionais, voltada à dimensão da “praxeologia”, Aron procura construir uma alternativa para a antinomia clássica entre realismo e idealismo. Uma abordagem puramente moral e normativa da ação diplomático-estratégica é descartada, pois ela seria contraproducente em um cenário internacional caracterizado como um estado de natureza hobbesiano, isto é, no qual não há uma autoridade acima dos Estados capaz de impor a paz, o que implica o risco permanente da guerra e o reconhecimento de um papel conferido à força na resolução dos conflitos. O autor caracteriza a diplomacia idealista como tendendo ao fanatismo: “ela divide os Estados em bons e maus, em pacíficos (*peace-loving*) e belicosos; ela imagina uma paz definitiva pela punição dos primeiros e pelo triunfo dos segundos” (ARON, 2004b,



p. 572; expressão em inglês no original). De acordo com Aron, a boa conduta diplomático-estratégica não pode ter por finalidade o triunfo absoluto de um ideal (por exemplo, os direitos humanos); ela deve se guiar pela *prudência*:

Ser prudente é agir em função da conjuntura singular e dos dados concretos, não por espírito de sistema ou por obediência passiva a uma norma ou pseudonorma; é preferir a limitação da violência à punição do pretense culpado ou a uma justiça dita absoluta; é dar-se objetivos concretos, acessíveis, conformes à lei secular das relações internacionais, não objetivos ilimitados e talvez desprovidos de significação, como “um mundo em que a democracia estaria em segurança”, ou “um mundo do qual a política de potência teria desaparecido” (ARON, 2004b, p. 572).

Todavia, essa crítica de Aron ao que ele chama de “ilusões idealistas” a respeito da ação diplomático-estratégica não o leva a abraçar o realismo vulgar da escola realista norte-americana de relações internacionais, representada por George Kennan e Hans Morgenthau. Aron acusa essa escola de reduzir toda a política (tanto a interna como a externa) às relações de poder e de interesse, negligenciando a dimensão dos regimes políticos, das ideias e dos valores, a qual tem um impacto importante na ordem internacional:

O verdadeiro realismo, hoje, consiste em reconhecer a ação das ideologias sobre a conduta diplomático-estratégica. (...) ninguém compreende a diplomacia-estratégia de um Estado se não conhecer seu regime, se não tiver estudado a filosofia dos que o governam. Estabelecer como princípio que os chefes do partido bolchevique concebem os interesses nacionais de seu Estado como quaisquer outros governantes da Rússia é condenar-se à ininteligência da prática e das ambições da União Soviética (ARON, 2004b, p. 587).

Assim, para Aron, a ação diplomático-estratégica não pode ter por objetivo o triunfo absoluto de uma ideia, mas tampouco pode ela ser desprovida de ideias, ou desprezar o papel dos ideais e dos valores que constituem um regime político: “a maioria dos Estados hesita em desprezar abertamente uma ideia que reivindica” (ARON, 2004b, p. 569). É sobre a base desse realismo matizado⁹ que devemos entender a posição de Aron sobre o papel dos direitos humanos na política externa.

O autor desenvolve esse tema no que é provavelmente seu último artigo escrito em vida, “La politique des droits de l’homme”, escrito em 1983 (o ano de sua morte), publicado em inglês em 1985, e republicado pela revista *Commentaire* em 1993 (ARON, 1993). Nele, Aron analisa criticamente as contradições da “política dos direitos humanos” de Jimmy Carter, especialmente no que diz respeito à pressão pela liberalização do regime iraniano, a qual acaba tendo consequências catastróficas ao culminar na Revolução Iraniana de 1979. Repetindo o que já afirmara em *Paix et guerre entre les nations* e *Le Spectateur engagé*, o autor critica a ideia de uma política externa que tenha por objetivo último o triunfo dos direitos humanos, e sugere que a obsessão com essa ideia tornaria a relação dos Estados Unidos difícil com as zonas culturais em que o apelo aos direitos humanos não encontra a mesma repercussão que na Europa. Ao mesmo tempo, ele prega que a política externa norte-americana não pode abandonar totalmente a referência aos direitos humanos e apoiar indiscriminadamente autocracias que os violam de maneira aberta, pois isso equivaleria a trair os ideais em nome dos quais os Estados Unidos se opõem à União Soviética, descredenciando o campo ocidental da Guerra Fria. Em suma, Aron procura encontrar uma alternativa entre o realismo puro e o moralismo absoluto, defendendo que os direitos humanos tenham um lugar na política externa, mas sem se apresentar como uma norma absoluta e exclusiva.

O fundamental, aqui, é o esforço de Aron para pensar o lugar dos direitos humanos *do ponto de vista do poder*, colocando-se no lugar dos formuladores da política externa de uma potência mundial como os Estados Unidos. Sua preocupação é pensá-los politicamente, não moralmente. Pensar politicamente, para

⁹Sobre o debate a respeito do melhor qualificativo para caracterizar o realismo aroniano (“realismo constitucionalista”, “realismo histórico-crítico”, “maquiavelismo moderno”, “realismo neoclássico” etc.), ver, entre outras referências: DOYLE, 1997; CAMPI, 2002; BATTISTELLA, 2012.

o autor, implica colocar-se a questão: “O que eu faria no lugar dos ministros?” (ARON, 2004a, p. 257).¹⁰ A dimensão do direito (e, portanto, dos direitos humanos) evidentemente tem seu lugar na política, principalmente em uma política liberal. Porém, o esforço intelectual de Aron consiste em não pensar as reivindicações de direitos isoladamente da questão do que os governantes deveriam fazer; em suma, *não separar os pontos de vista do direito e do poder*. O amadurecimento intelectual de Aron está ligado justamente a seu afastamento e a sua crítica do pensamento político do filósofo Alain (em cuja revista, *Libres Propos*, o jovem Aron havia colaborado, de 1928 a 1933), o qual ele caracteriza, em 1952, como um pensamento da “resistência eterna dos governados contra os poderes” (ARON, 1997, p. 21). Para o Aron maduro, não se trata de resistir, desobedecer ou desprezar o poder, mas de pensar seu bom exercício.

Essa maneira aroniana de criticar os excessos da “política dos direitos humanos”, na medida em que essa política se afasta completamente do ponto de vista do poder, parece-me constituir uma linhagem importante da crítica contemporânea aos direitos humanos, uma linhagem que não se enquadra na classificação de Lacroix e Pranchère apresentada na introdução deste artigo. Defenderei a seguir que essa modalidade aroniana de crítica à “política dos direitos humanos”, não considerada por Lacroix e Pranchère, constitui uma fonte de inspiração intelectual importante para as formulações de Gauchet e Manent sobre essa questão.

Apesar da proximidade pessoal entre Aron e Manent, é Gauchet que me parece ter bebido mais diretamente da inspiração aroniana a esse respeito. No livro de entrevistas *La condition historique*, de 2003, ele explica que seu famoso artigo de 1980, “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, representava uma ruptura com a extrema esquerda com a qual ele havia se identificado até então. Essa extrema esquerda encontrava-se, em sua visão, em um processo de conversão ao “revoltismo”, ou seja, à atitude política que consiste em não desejar mais a revolução, mas antes o aprofundamento da democracia por meio de reivindicações radicais e de protestos das margens da sociedade, apoiando-se frequentemente na bandeira da ampliação dos direitos humanos. Sua crítica dessa atitude evoca implicitamente a crítica de Aron àqueles que não se preocupam com a questão do que fazer no lugar dos governantes:

A espontaneidade dos protestos consiste em reclamar direitos ou expressar reivindicações com as quais a oligarquia no poder é deixada para se virar, lavando as mãos das consequências. A estética da intransigência e o culto da ruptura escondem uma atitude profundamente demissionária. (...) A aspiração ao governo em comum supõe, inversamente, assumir até o fim as consequências de suas condutas. A democracia, justamente compreendida, passa pela confrontação de concepções de conjunto da vida coletiva. Não querer o poder é simpático; isso não impede que seja entre aqueles que se dão os meios de exercê-lo que essa confrontação ocorre (GAUCHET, 2005, p. 204-205).

Em suma, o que Gauchet critica acima de tudo, em “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, é a atitude de uma esquerda que se refugia na moral para não pensar o poder e, de maneira mais geral, a política. Assim como Aron havia criticado a concepção de Alain de uma “resistência eterna dos governados contra os poderes”, Gauchet critica e ironiza a esquerda que, após abandonar o marxismo-leninismo e sua obsessão pela tomada revolucionária do poder, restringe sua imaginação política à resistência ao poder:

¹⁰Vale a pena citar o trecho inteiro de *Le Spectateur engagé* em que Aron evoca essa pergunta, pois ele é icônico de seu pensamento:

“Em meu retorno da Alemanha, em 1932 – eu era muito jovem –, tive uma conversa com o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, Paganon. Ele me disse: ‘Conte-me suas histórias’. Fiz um discurso de graduado pela École Normale Supérieure, evidentemente brilhante – na época, meus discursos eram brilhantes. Depois de quinze minutos, ele disse: ‘Tudo isso é muito interessante, mas, se você estivesse em meu lugar, o que faria?’. Ora, eu fui muito menos brilhante na resposta a essa questão.

A mesma história me aconteceu, mas invertida, com Albert Ollivier. Ele havia escrito em *Combat* um artigo, também brilhante, contra o governo. Eu lhe disse: ‘Em seu lugar, o que você faria?’. Ele me respondeu: ‘Não é meu trabalho. O ministro deve encontrar a solução, eu critico’. Então eu lhe respondi: ‘Eu não tenho exatamente a mesma concepção de meu papel de jornalista’. E devo dizer que, graças ao Sr. Paganon, durante toda a minha vida, como jornalista, eu sempre me coloquei a questão: ‘O que eu faria no lugar dos ministros?’” (ARON, 2004a, p. 257).

Há uma maldição intrínseca ao poder; não se pode, sobretudo, tentar tomar um poder que transformará automaticamente o empreendimento de emancipação em empreendimento de opressão; nada da política que suja, só da moral que lava e que salva; tudo que podemos fazer é resistir. Oprimam-nos politicamente, nós faremos moralmente o resto. Resistente procura opressor (GAUCHET, 2002a, p. 10).

O próprio apontamento de Gauchet em relação à “obliteração da dimensão do futuro em nossas sociedades, a impotência em se figurar um futuro” (GAUCHET, 2002a, p. 12), que ele remete ao “colapso da escatologia revolucionária” (GAUCHET, 2002a, p. 12) e a sua substituição pelo “revoltismo”, pode ser relacionado à crítica de Aron ao pensamento de Alain, o qual, em seu culto da revolta contra os poderes, seria voltado “para o passado ou para o eterno, não para o futuro” (ARON, 1997, p. 31).

É verdade que essa crítica de Gauchet não é voltada diretamente a Lefort, e que ela teria alguma dificuldade em se aplicar plenamente ao autor de “Droits de l’homme et politique”. Como vimos na introdução deste artigo, Lefort não foge da política para se refugiar na moral. Pelo contrário, seu esforço é para sublinhar a dimensão *política* dos direitos humanos, em oposição à abordagem moralizante e despolitizante dos *nouveaux philosophes* (um alvo comum a Lefort e a Gauchet). Não obstante, Lefort trabalha com uma compreensão da política e do político que, embora parcialmente tributária da obra de Aron, estabelece em termos diferentes a relação entre poder e direito, afastando-se da preocupação aroniana de unir os pontos de vista do direito e do poder, com base na questão do que fazer no lugar dos governantes.

É o próprio Lefort quem assinala que sua compreensão da relação entre o político e a política é parcialmente tributária da obra de Aron. Lefort (2007b, p. 995) menciona com aprovação a passagem do Capítulo 1 (“De la politique”) de *Démocratie et totalitarisme* de Aron (livro publicado em 1965, com base em curso proferido na Sorbonne no ano universitário 1957-58), em que o sociólogo francês evoca dois sentidos diferentes e complementares da palavra “política”: “designa-se pela mesma palavra ‘política’, por um lado, um setor particular do conjunto social e, por outro lado, o próprio conjunto social, observado de certo ponto de vista” (ARON, 2023, p. 26). Moyn argumenta que essa distinção proposta por Aron inaugura no pensamento francês uma concepção fundacional do político, para além da política como subsistema social. Lefort seria influenciado por essa sugestão de Aron, mas a teria levado muito mais longe ao fundamentá-la em uma teoria da dimensão simbólica do político, oriunda de sua formação na fenomenologia (MOYN, 2016, p. 300-301).¹¹

Assim, embora influenciado pelo “primado da política” teorizado por Aron (2023, p. 28-37), Lefort radicaliza essa ideia e a funda sobre outras bases, chegando a conclusões diferentes sobre a relação entre democracia e totalitarismo.¹² No Capítulo 1 de *Démocratie et totalitarisme*, Aron especifica dois sentidos de sua compreensão do “primado da política”. O primeiro sentido se refere ao fato de que é o regime político que estabelece as diferenças relevantes entre os dois tipos de sociedade industrial existentes em sua época, o ocidental e o soviético. O segundo sentido da expressão “primado da política” “é um sentido humano” (ARON, 2023, p. 35): “o político concerne mais diretamente o sentido mesmo da existência”, na medida em que “a organização da autoridade engaja a maneira de viver de modo mais direto do que qualquer outro aspecto da sociedade” (ARON, 2023, p. 35). A política é o setor da vida social que “nos revela o caráter humano ou não humano de toda a coletividade” (ARON, 2023, p. 36). Desse modo, embora as sociedades ocidentais e as sociedades soviéticas sejam apenas duas variantes da sociedade industrial, assemelhadas em muitos aspectos no que diz respeito ao modo de produção das riquezas e à organização do trabalho, é a política que permite, para Aron, estabelecer distinções entre essas sociedades e escolher qual é mais conforme a ideais humanos.

¹¹ Tangenciei essa questão em FRELLER, 2023, p. 8-9.

¹² É interessante observar que Aron fala em “primado *da* política” (ARON, 2023, p. 28; *italico meu*), ao passo que Lefort atribui a seu ex-orientador a ideia de “primado *do* político” (LEFORT, 2007b, p. 995; *italico meu*). Isso indica que, embora Aron não empregasse explicitamente o contraste entre o político e a política que se popularizaria nas décadas seguintes, Lefort lê na chave desse contraste a distinção aroniana entre a política como setor particular do conjunto social e a política como o conjunto social observado de certo ponto de vista.

Ora, Lefort critica Aron por não ter levado longe o suficiente o primado do político e por ter relativizado a distinção entre democracia e totalitarismo, ao apresentar os dois regimes como duas variantes da sociedade industrial. O essencial da crítica de Lefort a Aron tem por alvo o ceticismo deste último em relação à ideia do “sentido de um fenômeno globalmente apreendido”:

Em resumo, direi que a obstinação em combater toda filosofia dogmática da História, em recusar a ideia de um sentido último e, de modo geral, seus princípios epistemológicos o incitam [Aron] a recusar a ideia mesma do sentido de um fenômeno globalmente apreendido, a ideia do sentido de um “conjunto”; ou seja, incitam-no a sustentar que somente os elementos que compõem um conjunto são inteligíveis. Assim, deveríamos admitir que nem o comunismo, nem o nazismo, ainda menos o fascismo – que ele chega a excluir do quadro dos regimes totalitários – apresenta características específicas e absolutamente novas. É-nos finalmente sugerido que a oposição entre democracia e totalitarismo é apenas relativa (LEFORT, 2007b, p. 996).

Contra a ideia de Aron de duas variantes da sociedade industrial passíveis de serem diferenciadas pelo regime político (essa própria distinção sendo, em parte, relativa), Lefort sustenta que a democracia e o totalitarismo são duas formações sociais completamente diferentes e opostas. Para chegar a essa conclusão, o autor se baseia em um conceito do político que se ancora na noção de “ideias geradoras da constituição do social” (LEFORT, 1990, p. 8). É com base nessa noção que devemos entender sua abordagem, já referida na introdução deste artigo, dos direitos humanos como “princípios geradores da democracia” (LEFORT, 1994, p. 69). Os direitos humanos estariam atrelados a uma nova sociabilidade democrática baseada em princípios totalmente inéditos de constituição do vínculo social: “para além das regras da competição e, de modo mais geral, da obra constitucional, a democracia requer uma mutação que tem alcance filosófico” (LEFORT, 1990, p. 17). Para Lefort, a desconfiança de Aron em relação às filosofias dogmáticas da História limita sua apreensão dessa grande mutação histórica, que o autor de *L'invention démocratique* chama, na esteira de Tocqueville, de “revolução democrática”.

O âmago dessa “revolução democrática” moderna é, para Lefort, a disjunção entre o poder e o direito. Mais precisamente, segundo o autor, “a dissociação da instância do poder e da instância do direito” já se encontrava “no princípio do Estado monárquico” (LEFORT, 1994, p. 64), na medida em que

o príncipe, no Estado monárquico cristão, precisava respeitar direitos, que eram direitos adquiridos, múltiplos e particulares – por exemplo, os do clero, da nobreza, das cidades e dos Estados, das corporações –, e tratava-se de direitos que se enraizavam em um passado cuja memória ele não tinha a faculdade de abolir, que emanavam de uma espécie de pacto (LEFORT, 1994, p. 64).

Mas “o desintringimento do poder e do direito” (LEFORT, 1994, p. 64), juntamente com a do saber, radicalizar-se-ia verdadeiramente com a revolução democrática moderna e o advento dos direitos humanos. Isso porque “a noção de direitos humanos acena doravante para um lócus indominável (*foyer immaîtrisable*); o direito vem a figurar, em relação ao poder, uma exterioridade indestrutível” (LEFORT, 1994, p. 64). Desse “lócus indominável” que é o direito separado do poder, seria possível, mesmo sem realizar uma revolução ao estilo marxista-leninista, colocar em questão o conjunto da sociedade estabelecida, de maneira contínua e progressiva. Afinal, os direitos humanos estão sempre “em excesso sobre toda formulação produzida: o que significa ainda que sua formulação contém a exigência de sua reformulação, ou que os direitos adquiridos são necessariamente chamados a sustentar direitos novos” (LEFORT, 1994, p. 67).

Resulta dessa compreensão da “revolução democrática” moderna a possibilidade de uma “política dos direitos humanos” (LEFORT, 1994, p. 70) que, contrariamente ao espírito aroniano que, segundo a interpretação aqui defendida, inspira a crítica de Gauchet, não procura conciliar os pontos de vista do direito e do poder. Essa “política dos direitos humanos” se ancora em reivindicações por mais direitos que se apresentam externamente ao poder, e que “não esperam uma solução global dos conflitos pela conquista ou destruição do poder estabelecido” (LEFORT, 1994, p. 71). Não se trata exatamente do “revoltismo”, tal como caracterizado por Gauchet, uma vez que Lefort, em oposição aos *nouveaux philosophes*, não erige

a resistência ao poder em fetiche moral, mas procura fazer dos direitos humanos o vetor de uma nova política, capaz de transformar a sociedade em diversos setores. Por outro lado, não se trata tampouco do realismo aroniano, pois a preocupação com o ponto de vista do poder e com a questão do que fazer no lugar dos governantes é abandonada, juntamente com toda perspectiva de pensar globalmente (e não setorialmente) um novo projeto de sociedade. Assim, a “política dos direitos humanos” de Lefort é passível de uma crítica inspirada na reflexão de Aron (concorde-se com essa crítica ou não: o ponto aqui é apenas que ela faz sentido, não que ela está necessariamente correta). Essa crítica de inspiração aroniana deveria ser acrescentada à classificação de críticas contemporâneas aos direitos humanos realizada por Lacroix e Pranchère, e ela informa a parte mais sólida de “Les droits de l’homme ne sont pas une politique” de Gauchet.

II. Confluências entre Aron e Lefort: a dimensão crítica dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista

Por outro lado, como já sugeri na introdução deste artigo, a posição de Aron sobre os direitos humanos não é a mesma de Gauchet e de Manent, servindo mesmo para indicar os limites das perspectivas apresentadas por esses dois intelectuais contemporâneos. Para compreender a distância de Aron em relação aos dois autores contemporâneos, é preciso voltar-se agora para o problema filosófico mais geral que o orienta em sua interrogação dos direitos humanos – um problema bastante diferente do de Gauchet ou de Manent.

O ponto de partida desta seção será um texto sobre os direitos humanos escrito por Aron em 1968, por ocasião do aniversário de vinte anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU. Trata-se do artigo “Pensée sociologique et droits de l’homme”, republicado na coletânea *Études politiques*, em 1972. Como é frequente, o autor começa seu texto com uma série de questões, a principal sendo a seguinte: “os direitos humanos ainda pertencem à filosofia de nosso tempo?” (ARON, 1972a, p. 216-217). Trata-se, para Aron, de questionar se a filosofia universalista e individualista que embasou as Declarações dos direitos do homem do final do século XVIII ainda tem algum sentido em pleno século XX, à luz notadamente do pensamento sociológico, o qual modificou completamente a consciência contemporânea por meio do relativismo histórico e cultural e da apreensão das condições sociais da vida individual. Trata-se igualmente de questionar se a inclusão, no século XX, dos direitos econômicos e sociais à lista dos direitos humanos desnatura o sentido desses direitos, por meio da mistura entre objetivos desejáveis e imperativos categóricos, como haviam acusado diversos autores liberais. No fundo, o aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos apresenta a Aron uma oportunidade para retomar e aprofundar a dialética entre “liberdades formais” e “liberdades reais”, a qual ele havia trabalhado no já mencionado *Essai sur les libertés*.

Quanto à primeira questão, o autor responde sem ambiguidade que a filosofia individualista do direito natural, subjacente às Declarações revolucionárias que nos servem de referência para pensar os direitos humanos, foi completamente superada pelo pensamento sociológico. Quando a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada, em 1948, ninguém mais acreditava, como em 1789, que “o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem” (ARON, 1972a, p. 222). Mesmo assim, e é isso que mais nos interessa nesse texto de Aron, esse “anacronismo”, por assim dizer, não diminuiria em nada a dignidade dos direitos humanos no século XX. Afinal, argumenta o autor, o fundamental dos direitos humanos não é a filosofia universalista e individualista pela qual eles se expressaram, por razões históricas, no final do século XVIII. Escrevendo como um sociólogo, Aron afirma que os direitos humanos tiram seu significado de um conteúdo histórico. No contexto da Revolução Francesa, eles expressavam a rebelião da burguesia contra as classes privilegiadas do Antigo Regime. É nesse conteúdo histórico que deveríamos buscar a dignidade dos direitos humanos, não em sua pretensa universalidade. Como resume o autor:

a revelação das origens históricas devolve aos direitos humanos sua dignidade, despojando-o de sua ilusória universalidade. Toda declaração de direitos aparece, finalmente, como a expressão idealizada da ordem política ou social que certa classe ou certa civilização se esforça para realizar (ARON, 1972a, p. 232).

Aron mobiliza essa compreensão histórica e sociológica dos direitos humanos para encaminhar a segunda questão a que me referi, relativa à eventual deturpação da natureza dos direitos humanos causada pela inclusão de direitos econômicos e sociais na lista inicialmente mais enxuta composta pelos direitos civis e políticos. O autor revela-se bastante crítico dessa tese, então encampada por diversos liberais de perfil mais “clássico”. O alvo principal da crítica de Aron é o filósofo inglês Maurice Cranston, que havia defendido, em um livro de 1962 chamado *Human rights today*, a tese segundo a qual os direitos “tradicionais” (civis e políticos) têm uma natureza diferente da dos econômicos e sociais. Os primeiros seriam imperativos categóricos, devendo ser aplicados a todos os indivíduos incondicionalmente. Os segundos seriam “nobres ideais”, objetivos válidos de serem perseguidos por uma sociedade, mas cuja aplicação não seria incondicional, e sim dependente de condições práticas de realização.

Ora, segundo Aron, não se pode estabelecer essa hierarquia entre direitos incondicionais e “nobres ideais” sem retornar a uma filosofia individualista e universalista superada pelo pensamento sociológico. Se os direitos humanos não exprimem um direito intrínseco ao indivíduo universal e abstrato, mas antes as aspirações de uma classe ou de uma sociedade, é preciso reconhecer que as sociedades democráticas e desenvolvidas do século XX incorporaram o ideal dos direitos econômicos e sociais, com base no raciocínio segundo o qual as “liberdades formais” precisam da sustentação de “liberdades reais”. Portanto, Aron não deplora, como outros liberais, a extensão da noção tradicional de direitos humanos aos domínios econômico e social. Ele se limita a advertir que essa extensão foi paga por um enfraquecimento da noção mesma de direito: ao passo que o direito de propriedade, por exemplo, aparecia no século XVIII como inviolável e sagrado, a mesma sacralidade não poderia ser atribuída a uma lista cada vez mais extensa de direitos desejáveis, incluindo férias remuneradas, seguro-desemprego etc. A compreensão sociológica deve, ao mesmo tempo, aceitar o alargamento da noção tradicional de direitos humanos e constatar que esse processo envolve o enfraquecimento da noção de direitos sagrados e incondicionais:

Devemos celebrar a extensão aos domínios político e social da noção tradicional de direitos humanos? Devemos deplorar que esses direitos tenham perdido ou pareçam ter perdido seu caráter incondicional e como que sagrado? Provavelmente, devemos aceitar as duas conclusões ao mesmo tempo: nossa época tem o mérito de ter alargado o número de assuntos e a amplitude dos objetos dos direitos proclamados universais, mas esse alargamento se paga por um enfraquecimento (ARON, 1972a, p. 231).

É um raciocínio semelhante que embasa a crítica de Aron à concepção de liberdade de Friedrich Hayek (ARON, 1972b; ARON, 2014, p. 116-130). O economista austro-britânico havia definido a liberdade como a garantia de uma esfera privada em que o indivíduo é senhor de si mesmo, obedecendo apenas a leis gerais e estando protegido da pressão para se tornar um instrumento para a realização de fins estabelecidos por outros indivíduos. Ora, Aron critica justamente a ausência de um embasamento sociológico para semelhante ideal político. Nas sociedades industriais, todas as empresas coletivas fazem dos indivíduos instrumentos para a realização de fins estabelecidos por seus chefes. O sociólogo francês critica sobretudo o caráter unilateral do ideal de Hayek: a proteção da esfera privada e o *rule of law* podem ser aspectos importantes da liberdade moderna, mas eles não podem ser pensados como o todo da liberdade, como o objetivo exclusivo a ser perseguido pela sociedade, como se esse ideal fosse dotado de uma espécie de prioridade metafísica. Na visão de Aron, a sociedade moderna tem por ambição conferir diversas liberdades ao indivíduo, e, no contexto em que ele escreve, a economia mista, a democracia liberal e o *Welfare State* parecem-lhe constituir o melhor compromisso entre essas diversas liberdades (ARON, 2014, p. 118). A Declaração Universal de 1948 não seria mais do que a enunciação desses ideais a que a sociedade liberal-democrática desenvolvida do século XX legitimamente aspira.



Mais recentemente, na filosofia política normativa anglo-saxã desenvolvida sob o impulso da obra de John Rawls, algumas tentativas foram feitas para delimitar quais seriam os direitos humanos básicos. Um filósofo como Henry Shue critica uma visão como a de Cranston, a qual havia expulsado os direitos econômicos da lista dos direitos humanos fundamentais. Segundo Shue (1980), *alguns* direitos econômicos, notadamente o direito à subsistência, deveriam figurar ao lado do direito à segurança e a algumas liberdades como direitos humanos básicos, ou seja, como direitos indispensáveis para o usufruto de outros direitos. Rawls concorda que existe um número limitado de direitos humanos básicos (à vida – incluindo a subsistência e a segurança –, à liberdade, à propriedade e à igualdade formal), os quais deveriam ser exigidos mesmo de sociedades não-ocidentais e não liberais, como um dos princípios do “Direito dos Povos” (RAWLS, 1999, p. 65). Embora Shue e Rawls critiquem a visão de Cranston, que excluía dos direitos humanos fundamentais a totalidade dos direitos econômicos, eles compartilham a visão segundo a qual existe um número restrito de direitos humanos básicos, o qual é menor do que o número de direitos enunciados na Declaração Universal de 1948. Como afirma Álvaro de Vita, reiterando esse entendimento, e fazendo alusão ao artigo 24 da Declaração Universal, “o direito a férias anuais remuneradas, por exemplo, não pode ser colocado no mesmo plano moral que os direitos à vida, à liberdade e à subsistência” (VITA, 2008, p. 205, n. 14). Ora, a crítica de Aron poderia se aplicar igualmente a esse argumento mais contemporâneo. Os motivos de Shue, Rawls e Vita para considerar alguns direitos como mais básicos do que outros podem ser válidos. No entanto, o raciocínio desses autores poderia levar à conclusão de que a Declaração Universal de 1948 simplesmente fez uma confusão conceitual ao misturar direitos básicos e não-básicos, embora desejáveis. O que a análise de Aron permite perscrutar é quais ideais históricos e sociais uma Declaração como a de 1948 expressa; quais instituições ela critica; quais objetivos ela coloca; e quais compromissos políticos ela impele a realizar.¹³

Nessa discussão, centrada na performance histórica das Declarações de direitos, Aron aproxima-se do que será a posição de Lefort sobre os direitos humanos, afastando-se da que será a de Gauchet e de Manent. O importante, aqui, é a ruptura do vínculo, fundamental para Gauchet e Manent, entre direitos humanos e individualismo. Como vimos, Aron interpreta uma declaração de direitos como “a expressão idealizada da ordem política ou social que certa classe ou certa civilização se esforça para realizar”. Isso significa que o essencial dos direitos humanos não reside na filosofia individualista pela qual eles se exprimiram no final do século XVIII, por razões históricas contingentes. O essencial dos direitos humanos reside antes em sua dimensão *crítica*. Como afirma Aron, a respeito da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948: “a Declaração de 1948, por sua própria ambiguidade, cumpre a função histórica de toda declaração: ela critica a sociedade moderna em nome dos ideais que ela mesma se deu” (ARON, 1972a, p. 233).

Sob esse aspecto, a interpretação de Lefort sobre os direitos humanos se inscreve na linhagem da de Aron. Como Aron, Lefort argumenta que a filosofia individualista do século XVIII não exprime o aspecto principal das Declarações revolucionárias dos direitos do homem. O individualismo constituiria a dimensão *ideológica* dos direitos humanos, mas essa dimensão ideológica ocultaria um fenômeno mais importante: a dissociação das esferas do poder, do direito e do saber operada pela revolução democrática moderna, juntamente com a desincorporação dessas esferas e da sociedade.¹⁴ Vimos, na seção anterior, que, para Lefort, a dinâmica de reivindicações de novos direitos aberta pela dissociação entre as esferas do poder e do direito permite um questionamento constante dos fundamentos da sociedade e das instituições estabelecidas. “A partir do momento em que os direitos humanos são colocados como referência última,

¹³No campo da filosofia política normativa anglo-saxã, as concepções minimalistas dos direitos humanos são criticadas também por Charles Beitz, quem procura abarcar os direitos humanos a partir de sua prática global contemporânea, não a partir de uma teoria filosófica prévia como a do direito natural, como fazia Cranston (BEITZ, 2009).

¹⁴Como explica Fausto (2018, p. 199, n. 5), Lefort vê nas Declarações revolucionárias do final do século XVIII “uma ideologia ‘às avessas’: as *Declarações* se apresentariam, no plano imediato, como um discurso individualista, mas elas introduziriam, de fato, essencialmente, não o fechamento de cada homem em si mesmo, mas, o seu contrário, a ‘comunicação’ entre os homens”.



o direito estabelecido é consagrado ao questionamento. (...) Ora, lá onde o direito está em questão, a sociedade, entendamos a ordem estabelecida, está em questão” (LEFORT, 1994, p. 67). Em suma, Aron e Lefort concordam que a dimensão crítica dos direitos humanos é mais importante do que sua dimensão individualista. O que os direitos humanos fazem é questionar a sociedade existente (um questionamento possibilitado pela estrutura da própria sociedade moderna), não necessariamente propor uma ordem social em que os indivíduos são cada vez mais isolados e voltados para si mesmos.

Gauchet e Manent, por outro lado, afastam-se, neste ponto importante, da argumentação aroniana. Em contraposição a Lefort, eles consideram que o individualismo não é apenas uma manifestação ideológica historicamente contingente dos direitos humanos, mas que ele é intrínseco à “política dos direitos humanos”. Para sustentar essa visão, eles conferem um peso ao individualismo das filosofias contratualistas dos séculos XVII e XVIII na determinação da dinâmica política dos direitos humanos que não é atribuído nem por Aron, nem por Lefort.

Na genealogia histórico-conceitual da modernidade democrática realizada por Gauchet, guiada pelo conceito de “saída da religião”, as teorias do direito natural e do contrato social dos séculos XVII e XVIII têm um papel fundamental. Elas teriam sido precedidas pela “revolução estatal” (GAUCHET, 2007, p. 101) operada ao longo do século XVI e consolidada pela Paz de Vestfália de 1648 – uma revolução que teria erigido o Estado como o soberano legítimo de uma comunidade humana que se autonomiza em relação ao domínio religioso, embora a dominação do Estado (de direito divino) pegasse emprestada a marca da dominação religiosa. As teorias do direito natural moderno (o objeto do Capítulo VI, “La fondation en droit et l’invention de l’individu”, do primeiro tomo de *L’avènement de la démocratie, La révolution moderne*, de 2007) constituem, para Gauchet, a segunda etapa da revolução moderna. Essa segunda etapa atingiria o princípio de legitimidade da nova autoridade política soberana, a qual passaria a se estabelecer

sobre a base do direito subjetivo de seus membros. É assim que aparece no mundo, pela alavanca do direito, um ser destinado a assumir nele um lugar cada vez mais considerável: o indivíduo. Pois o que está em jogo, nessa invenção do contrato social, é muito mais do que um princípio abstrato de legitimidade. Está em jogo um princípio concreto de composição do coletivo, uma dinâmica geral das relações entre os seres (GAUCHET, 2007, p. 100).

Assim, na filosofia da História de Gauchet, o individualismo não é uma simples linguagem ideológica pela qual os direitos humanos teriam se expressado inicialmente. O indivíduo de direito fundado pelas teorias contratualistas dos séculos XVII e XVIII, o qual constituiria o solo intelectual dos direitos humanos, serviria de base a um novo “princípio concreto de composição do coletivo”, uma nova “dinâmica geral das relações entre os seres”. Segundo o autor, esse individualismo dos direitos humanos é um dos elementos constitutivos da democracia moderna. Contudo, esta teria se formado, historicamente, como um regime misto, em que o princípio de legitimidade individualista constituído pelos direitos humanos teria se equilibrado com o elemento político que o precedeu (a soberania coletiva na forma do Estado-Nação moderno) e com o elemento social-histórico que se impõe às consciências a partir do século XIX (isto é, a ideia de que existe uma sociedade com consistência própria, a qual é movida por uma dinâmica histórica que se projeta para a produção de um futuro diferente do passado e do presente).

Gauchet interpreta a crise da democracia iniciada em meados dos anos 1970 como um desequilíbrio desse regime misto provocado pela predominância exclusiva do elemento jurídico-individualista em detrimento dos demais, suscitando um verdadeiro retorno às filosofias do direito natural: “nós estamos, assim, em um momento de ressurgimento do direito natural, em que o imperativo fundacional reencontra uma primazia que ele não tinha mais desde o século XVIII” (GAUCHET, 2007, p. 31). As consequências principais seriam a despolitização da democracia e o apagamento de uma imagem de futuro a guiar a dinâmica social. Em suas



formulações mais recentes (sobretudo no quarto tomo de *L'avènement de la démocratie, Le nouveau monde*, de 2017), Gauchet argumenta que foi a “ideologia dos direitos humanos” (GAUCHET, 2017, p. 551) que permitiu a neoliberalização da sociedade, na medida em que essa ideologia difundiu a ideia segundo a qual a sociedade se resumiria a indivíduos com direitos. A ideologia neoliberal teria se imposto como um complemento a essa ideologia dos direitos humanos, uma vez que apenas o mecanismo do mercado poderia fazer funcionar uma sociedade composta por indivíduos abstratos de direito: ele forneceria, em suma, “um modelo generalizável das relações entre seres desvinculados” (GAUCHET, 2017, p. 550). Por meio desse diagnóstico, Gauchet se distingue de outras críticas do neoliberalismo que têm dominado o debate intelectual da esquerda contemporânea (cf. WEDIN, 2023, p. 13), uma vez que não se trata, para ele, de contestar a ideologia do *Homo economicus* com base na reivindicação de mais direitos, mesmo sociais ou econômicos. A democracia só voltará a se equilibrar se a dimensão jurídico-individualista, da qual o *Homo economicus* é um simples complemento, voltar a ser contrabalançada pelo quadro político do Estado-Nação e pela orientação histórica capaz de figurar um movimento em direção a um futuro diferente do passado e do presente. Sem esse equilíbrio entre política, direito e História, a democracia permanecerá, para Gauchet, em uma crise caracterizada pela proeminência de princípios de legitimidade que se voltam contra a realização prática da democracia como autogoverno coletivo.

Embora Manent não compartilhe da filosofia da História de Gauchet, orientada pelo conceito de “saída da religião”, as teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são igualmente importantes para sua compreensão da modernidade, não apenas como fundamentos ideológicos ou princípios de legitimidade, mas como paradigmas da dinâmica social moderna. Manent interpreta a democracia moderna, a partir da noção tocquevilliana da democracia como estado social que se opõe à aristocracia, como um eterno retorno ao estado de natureza das teorias contratualistas dos séculos XVII e XVIII, em que todos os indivíduos são considerados livres e iguais, e as únicas relações sociais válidas seriam as estabelecidas voluntária e consensualmente:

A democracia tende a colocar os homens em uma espécie de estado de natureza; e ela requisita que eles reconstituam a sociedade a partir dessa base. O processo real da democracia, tal como descreve Tocqueville, é quase exatamente uma réplica do procedimento intelectual comum aos principais teóricos do contrato social: criticar as instituições aristocráticas existentes em nome dos direitos elementares do indivíduo, tais como eles são deduzidos do – e prevalecem no – estado de natureza; elaborar a ideia de um estado de natureza completo, em que todas as relações entre os homens seriam uma ilustração desses direitos; mostrar como os homens podem sair do estado de natureza e criar uma sociedade que não viola seus princípios, como os violam as sociedades aristocráticas criticadas em nome desse estado de natureza (MANENT, 2006, p. 46-47).

Em diálogo mais direto com Lefort, Manent acusa o autor de “Droits de l’homme et politique” de negligenciar esse aspecto individualista e separador dos direitos humanos, tais como derivados do constructo intelectual do “estado de natureza”. Em seu *Cours familier de philosophie politique*, o autor afirma que “se Marx é cego aos efeitos vinculantes dos direitos humanos na sociedade nova, talvez Lefort seja insensível demais aos efeitos separadores desses direitos, e particularmente dos que ele chama com aprovação de ‘novos direitos’” (MANENT, 2004, p. 179). Manent cita o exemplo dos novos direitos da mulher, os quais lhe permitem encontrar um lugar na sociedade independentemente do laço conjugal, portanto, como indivíduo separado e independente dos demais. O filósofo não chega a afirmar que os “novos direitos” seriam contrários a todo vínculo social, mas sim que eles obrigam todo laço humano a se tornar voluntário, livremente consentido por indivíduos previamente independentes e separados. Tocqueville é novamente mobilizado no argumento, desta vez com o propósito (curioso) de “nos ajudar a reconciliar Marx e Lefort” (MANENT, 2004, p. 180). O argumento de Manent reside na distinção, trabalhada em *Tocqueville et la nature de la démocratie*, entre a “natureza da democracia”, a qual separa os indivíduos, e a “arte da democracia”, a qual permite que eles estabeleçam novos vínculos sociais com base em sua vontade:

Poderíamos dizer, seguindo a inspiração de Tocqueville, que o homem democrático só aceita se vincular se estiver seguro de que o fará de forma absolutamente livre. Portanto, ele deve primeiro se desvincular completamente,

antes de – e a fim de – poder se vincular legitimamente. Mesmo quando seu propósito é vincular-se, seu primeiro movimento consiste em desvincular-se. Tal é a ambivalência que trabalha nossa alma sob o reino dos direitos humanos (MANENT, 2004, p. 181).

Assim, para Gauchet e Manent, os direitos humanos são indissociáveis da filosofia individualista do contrato social, tal como formulada nos séculos XVII e XVIII. Eles podem ter se acomodado a outros princípios para viabilizar o regime democrático moderno a partir de meados do século XIX, mas a lógica implacavelmente individualista dos direitos humanos teria voltado a se impor de maneira exclusiva a partir das últimas décadas do século XX, desequilibrando novamente a democracia e dificultando sua realização prática.¹⁵ Para Aron e Lefort, ao contrário, a filosofia individualista do contrato social é historicamente contingente na história dos direitos humanos, e a importância desses direitos reside em outros aspectos da experiência moderna. Embora Aron e Lefort também mobilizassem frequentemente Tocqueville em suas interpretações da modernidade democrática, o medo dos excessos do individualismo não é o aspecto do pensamento tocquevilliano que eles mais enfatizam, chegando mesmo, em alguns momentos, a contestar que esse seja um risco relevante para a experiência democrática.¹⁶ Aron, por exemplo, observa que a indiferença dos indivíduos entre si é *uma* das atitudes possíveis na sociedade moderna, em períodos tranquilos, porém que as fases de paixão coletiva foram igualmente importantes e, muitas vezes, mais perigosas do que as fases de recolhimento individualista temidas por Tocqueville (ARON, 2014, p. 134).

Embora Gauchet e Manent provavelmente estejam corretos ao sublinhar a importância do individualismo na dinâmica moderna, assim como o retorno com força dessa tendência nas últimas décadas, Aron e Lefort parecem-me trazer uma contribuição importante com a ideia de que o individualismo não constitui a dimensão mais importante dos direitos humanos enquanto tais. Para essa contribuição, é fundamental o foco desses autores naquilo que eu chamei de performance histórica das Declarações de direitos, em contraste com um foco mais normativo (presente em Cranston, e posteriormente em autores como Shue, Rawls e Vita) em quais seriam os direitos humanos realmente básicos. Aron e Lefort estão menos preocupados com a fundamentação filosófica dos direitos humanos do que com as causas e os efeitos históricos das Declarações (efeitos que, por vezes, contrariam a própria linguagem ideológica das Declarações, marcada pelo individualismo). Dos quatro autores analisados neste artigo, eles são justamente os que se detêm mais pausadamente nos textos das Declarações de direitos, buscando apreender seu significado histórico e social. Ao se analisar cuidadosamente essas Declarações (tanto as revolucionárias do final do século XVIII quanto a Declaração Universal de 1948), em meio à diversidade de direitos proclamados, o que se destaca é a crítica a certos aspectos das sociedades existentes, juntamente com a aspiração a corrigir as mazelas apontadas. A pouca atenção aos textos específicos das Declarações e a seu significado histórico é, por outro lado, a principal crítica que pode ser feita a uma abordagem como a de Manent. Como criticam Lacroix e Pranchère (2019, p. 86),

ele [Manent] nunca analisa o sentido e a história política dos direitos humanos em si mesmos. Deixando de lado o texto das grandes Declarações, como se estas não tivessem feito mais do que repetir os princípios do individualismo possessivo de Hobbes ou de Locke, sua crítica evita entrar no conteúdo desses “direitos humanos” cuja história real começa com as revoluções do fim do século XVIII, prolonga-se nas insurreições populares do século XIX, e continua nas instituições do direito social do século XX.

¹⁵ Manent não adota o mesmo conceito de Gauchet a respeito da democracia moderna como regime misto, mas segue o mesmo raciocínio segundo o qual a democracia moderna foi viável quando os direitos humanos se equilibraram com outros princípios menos individualistas. Por exemplo, em *Situation de la France*, ele sugere que a laicidade da Terceira República Francesa fazia parte de uma trindade, em que o Estado laico se combinava com uma sociedade de costumes cristãos e uma nação “sagrada”, representada por uma autoridade estatal forte. A laicidade teria se tornado muito mais problemática, e insuficiente para garantir o vínculo social, a partir do momento em que ela se transforma na expressão “de uma vida comum religiosamente neutra e de um Estado simplesmente protetor dos direitos individuais” (MANENT, 2015, p. 33).

¹⁶ Tocqueville é um autor fundamental para os quatro intelectuais discutidos neste artigo (Aron, Lefort, Gauchet e Manent), os quais o interpretam seguindo balizas bastante diferentes. Sobre a importância da recepção e das batalhas interpretativas sobre Tocqueville na filosofia política francesa contemporânea, ver: AUDIER, 2004.

A incorporação dos direitos econômicos e sociais à lista “tradicional” de direitos humanos é um aspecto significativo dessa história, na medida em que essa ampliação abala a filosofia individualista e universalista do século XVIII que inspirou as primeiras Declarações de direitos. Como argumenta François Ewald, com base em uma perspectiva foucaultiana, o direito social que funda o Estado de Bem-Estar Social do século XX assenta-se em uma episteme completamente diferente da do direito natural moderno dos séculos XVII e XVIII. Contra o individualismo deste último, o direito social do século XX se baseia na mesma episteme que deu origem às ciências humanas, particularmente à sociologia, tendo por referência principal a “sociedade”, mais do que o “indivíduo” (EWALD, 1986, p. 580).

É preciso ressaltar que, em suas análises sobre a performance histórica da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, especialmente no que diz respeito à fusão entre direitos civis, políticos, econômicos e sociais, tanto Aron como Lefort indicam consequências ambíguas, e por vezes negativas, dessa fusão. Vimos que Aron critica teóricos liberais como Cranston e Hayek por não perceberem que, de um ponto de vista sociológico, é legítimo considerar os direitos econômicos e sociais como objetivos da sociedade liberal-democrática industrial moderna em pé de igualdade com o objetivo dos direitos civis e políticos. Ao mesmo tempo, vimos também que essa posição antiminimalista não impede o sociólogo francês de observar que o alargamento do escopo dos direitos humanos teve por preço o enfraquecimento da noção desses direitos como sagrados e incondicionais. Lefort é igualmente sensível a essa ambiguidade resultante da maneira como a Declaração Universal de 1948 funde os direitos civis, políticos, econômicos e sociais. Vimos, na primeira seção deste artigo, o entusiasmo do filósofo francês com a “política dos direitos humanos”, a qual consiste em reivindicar sempre direitos novos a partir dos já existentes, uma vez que os direitos humanos estão sempre “em excesso sobre toda formulação produzida” (LEFORT, 1994, p. 67). Não obstante, no artigo “Droit international, droits de l’homme et politique”, de 2005, Lefort critica os aspectos da Declaração Universal de 1948 que minimizam o contraste entre regimes democráticos e totalitários, chegando a sugerir que a conexão entre direitos humanos e democracia era mais evidente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. O autor aponta que, na Declaração Universal de 1948, “os direitos humanos são apresentados como um ‘ideal a alcançar’, de modo que a incitação a fazê-los respeitar não é de natureza a incomodar governos de tipo totalitário ou autocrático” (LEFORT, 2007c, p. 1031-1032). Quanto à fusão entre direitos civis, políticos, econômicos e sociais, Lefort a interpreta como um compromisso precário entre as democracias ocidentais e os regimes totalitários que reivindicavam a ideia comunista:

A conjugação dos direitos econômicos e sociais – ao menos tais como formulados – com os direitos políticos e civis tem por efeito apagar a distinção entre direitos fundamentais e direitos condicionados. Ela atesta um compromisso que não consegue dissimular a oposição entre representantes de dois tipos de regime (LEFORT, 2007c, p. 1032).

Aron já havia apontado esse compromisso precário com sua afirmação segundo a qual “a Declaração de 1948 critica a sociedade liberal em nome do ideal socialista e a sociedade socialista em nome do ideal liberal” (ARON, 1972a, p. 234). Em outras palavras, a Declaração Universal dos Direitos Humanos critica simultaneamente a ausência de “liberdades formais” nos países socialistas e a ausência de “liberdades reais” nos países capitalistas. No âmago desse compromisso precário e instável entre liberdades formais e liberdades reais, encontra-se a capacidade da linguagem dos direitos humanos de estabelecer combinações variadas, e por vezes contraditórias, de individualismo e de coletivismo. Em vez do projeto unilateralmente individualista criticado por Gauchet e Manent, os direitos humanos apresentam uma maleabilidade em sua articulação entre o indivíduo e a coletividade, sempre guiados pelo objetivo (apontado por Aron) de criticar a sociedade existente em nome dos ideais dessa mesma sociedade. De todo modo, como percebem Aron e Lefort em suas leituras da Declaração Universal de 1948, os resultados da maneira como essa crítica é articulada podem ser ambíguos.

Considerações finais

Assim, embora o esforço de Aron para unir os pontos de vista do poder e do direito possa ter servido de inspiração intelectual para a crítica de Manent, e principalmente de Gauchet, à “política dos direitos humanos” de Lefort, como sugeri na primeira seção deste artigo, a maneira como Aron teoriza os direitos humanos nos ajuda a vislumbrar alguns dos limites da posição de Gauchet e de Manent. Ao enfatizar o aspecto crítico dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista, em linha argumentativa que guarda semelhanças com a que adotará Lefort, a posição de Aron nos auxilia a perceber os limites da redução dos direitos humanos aos direitos do indivíduo isolado – redução que, como demonstram Lacroix e Pranchère (2016), percorre as críticas aos “direitos do homem” desde a Revolução Francesa, ganhando um novo impulso nos escritos recentes de Gauchet e de Manent. Os direitos humanos podem tanto criticar o sufocamento do indivíduo nas sociedades em que ele tem poucas liberdades, quanto criticar a ausência de solidariedade social em uma sociedade capitalista-liberal que deixa os indivíduos à própria sorte. Na formulação dessa última crítica, o direito social desenvolvido no século XX se baseia em uma episteme que parte da sociedade e não mais do indivíduo, como demonstra Ewald (1986).

Se as abordagens de Aron e de Lefort se aproximam nessa ênfase na dimensão crítica dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista, elas se distanciam na maneira de articular as instâncias do poder e do direito. Como procurei explorar no final da primeira seção deste artigo, esse distanciamento está ligado a uma divergência mais profunda sobre o alcance filosófico da “revolução democrática” moderna. Como sugere Lefort em “Raymond Aron et le phénomène totalitaire”, de 2000, a desconfiança de Aron em relação às filosofias dogmáticas da História o leva a minimizar a ideia (cara a Lefort, sob a inspiração de Tocqueville) de uma grande transformação moderna que erige uma totalidade social totalmente nova chamada democracia, o que o conduz, em última instância, a relativizar a própria distinção entre democracia e totalitarismo. Propondo-se a explorar a revolução democrática moderna em toda a sua profundidade e sutileza, Lefort encontra nessa grande mutação histórica a disjunção entre poder, direito e saber e a emergência do “homem” indeterminado como o novo ancoradouro do direito. Com base nessa “exterioridade indestrutível” (LEFORT, 1994, p. 64) que o direito passa a ter em relação ao poder após a revolução democrática moderna, o autor interpreta e elogia a “política dos direitos humanos” então em curso como constituída por uma série de reivindicações de direitos que se apartam de um projeto global de poder e de uma concepção de conjunto da sociedade.

Provavelmente por desconfiar das grandes filosofias da História e reduzir a democracia a um regime constitucional-pluralista caracterizado por uma “imperfeição de fato” (distinta da “imperfeição essencial” do totalitarismo), Aron não parece derivar grandes consequências da disjunção entre o poder e o direito, buscando conciliar os dois pontos de vista a partir da questão do que fazer no lugar dos governantes. É esse esforço para conciliar os pontos de vista do direito e do poder que se choca com a política lefortiana dos direitos humanos baseada em reivindicações desvinculadas de qualquer projeto global de poder e de qualquer concepção de conjunto da sociedade. É, assim, sobre bases aronianas que se articula a crítica de Gauchet ao “revoltismo” da “política dos direitos humanos”, com seu risco de, ao autonomizar o direito em relação ao poder e às visões de conjunto da sociedade, produzir impotência política e a obliteração de uma imagem diferente de futuro.

Apesar dessa divergência entre Aron e Lefort, procurei mostrar que ambos são sensíveis aos resultados ambíguos da fusão entre direitos civis, políticos, econômicos e sociais operada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Embora Aron situe sua reflexão política do ponto de vista dos agentes do poder (por exemplo, dos formuladores da política externa de uma potência mundial como os Estados Unidos), ao passo que Lefort tem por referência movimentos de reivindicação de direitos externos ao poder, ambos são atentos aos dilemas, dificuldades e desafios que não deixam de acompanhar a “política dos direitos humanos”.



Referências bibliográficas

- ARON, Raymond. 1972a [1968]. Pensée sociologique et droits de l'homme. In: *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond. 1972b [1961]. La définition libérale de la liberté : À propos du livre de F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*. In: *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond. 1993 [1983]. La politique des droits de l'homme. *Commentaire*, n. 64, p. 705-717.
- ARON, Raymond. 1997 [1952]. *Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution*. Paris: Éditions de Fallois.
- ARON, Raymond. 2004a [1981]. *Le Spectateur engagé: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*. Paris: Éditions de Fallois.
- ARON, Raymond. 2004b [1962]. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy.
- ARON, Raymond. 2014 [1965]. *Essai sur les libertés*. Préface de Philippe Raynaud. Paris: Fayard/Pluriel.
- ARON, Raymond. 2023 [1965]. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard.
- AUDIER, Serge. 2004. *Tocqueville retrouvé: genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN et Éditions de l'EHESS.
- BATTISTELLA, Dario. 2012. Raymond Aron, réaliste néoclassique. *Études internationales*, v. 43, n. 3, p. 371-388.
- BEITZ, Charles. 2009. *The idea of human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- CAMPI, Alessandro. 2002. Raymond Aron et la tradition du réalisme politique. In: BACHELIER, Christian; DUTARTRE, Élisabeth (Orgs.). *Raymond Aron et la liberté politique: actes du colloque international de Budapest tenu les 6 et 7 octobre 2000*. Paris: Éditions de Fallois.
- CHRISTOFFERSON, Michael Scott. 2004. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970s*. Nova York/Oxford: Berghahn Books.
- DOSSE, François. 2018. *La saga des intellectuels français 1944-1989, II: l'avenir en miettes 1968-1989*. Paris: Gallimard.
- DOYLE, Michael. 1997. *Ways of War and Peace: realism, liberalism, and socialism*. Nova York: Norton.
- EWALD, François. 1986 [1984]. *L'État providence*. Paris: Bernard Grasset.
- FAUSTO, Ruy. 2018. Claude Lefort e a crítica de "A propósito da questão judaica" de Marx: dialética e ideologia. *Discurso*, v. 48, n. 1, p. 193-219.
- FRELLER, Felipe. 2023. O liberalismo à luz do antitotalitarismo: Revisitando a crítica schmittiana da despolitização liberal nas leituras de Rosanvallon e Gauchet sobre o liberalismo clássico. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 40, p. 1-30.

GAUCHET, Marcel. 2002a [1980]. Les droits de l'homme ne sont pas une politique. In: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2002b [2000]. Quand les droits de l'homme deviennent une politique. In: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2005 [2003]. *La condition historique*: entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2007. *L'avènement de la démocratie, I*: la révolution moderne. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2013. *L'avènement de la démocratie, III*: à l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2017. *L'avènement de la démocratie, IV*: le nouveau monde. Paris: Gallimard.

INGRAM, James D. 2006. The politics of Claude Lefort's political: between liberalism and radical democracy. *Thesis Eleven*, n. 87, p. 33-50.

JUDT, Tony. 2014 [1998]. *O peso da responsabilidade*: Blum, Camus, Aron e o século XX francês. Tradução de Otacílio Nunes. Rio de Janeiro: Objetiva.

LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. 2016. *Le procès des droits de l'homme*: généalogie du scepticisme démocratique. Paris: Seuil. E-book.

LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. 2019. *Les droits de l'homme rendent-ils idiot ?* Paris: Seuil et La République des Idées.

LEFORT, Claude. 1986 [1984]. Les droits de l'homme et l'État-Providence. In: *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*. Paris: Seuil.

LEFORT, Claude. 1990. Renaissance de la démocratie ? *Pouvoirs – Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n. 52, p. 5-22.

LEFORT, Claude. 1994 [1980]. Droits de l'homme et politique. In: *L'invention démocratique*: les limites de la domination totalitaire. Paris: Fayard.

LEFORT, Claude. 1999. *La complication*: retour sur le communisme. Paris: Fayard.

LEFORT, Claude. 2007a [1996]. Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent. In: *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.

LEFORT, Claude. 2007b [2000]. Raymond Aron et le phénomène totalitaire. In: *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.

LEFORT, Claude. 2007c [2005]. Droit international, droits de l'homme et politique. In: *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.

LEFORT, Claude; GAUCHET, Marcel. 1971. Sur la démocratie: le politique et l'institution du social. *Textures*, n. 2-3, p. 7-78.



- MANENT, Pierre. 1981. Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort. *Commentaire*, n. 16, p. 574-583.
- MANENT, Pierre. 2004 [2001]. *Cours familial de philosophie politique*. Paris: Gallimard.
- MANENT, Pierre. 2006 [1982]. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Gallimard.
- MANENT, Pierre. 2010. *Le regard politique: entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*. Paris: Flammarion.
- MANENT, Pierre. 2015. *Situation de la France*. Paris: Desclée de Brouwer.
- MANENT, Pierre. 2019. L'action politique devant l'indétermination démocratique. *Esprit*, p. 123-135.
- MOYN, Samuel. 2010. *The last utopia: human rights in history*. Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- MOYN, Samuel. 2012. The politics of individual rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort. In: GEENENS, Raf; ROSENBLATT, Helena (Orgs.). *French liberalism from Montesquieu to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOYN, Samuel. 2014. The return of the prodigal: the 1970s as a turning point in human rights history. In: ECKEL, Jan; MOYN, Samuel (Orgs.). *The breakthrough: human rights in the 1970s*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MOYN, Samuel. 2016. Concepts of the political in twentieth-century European thought. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver (Orgs.). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. Nova York: Oxford University Press, 2016.
- RAWLS, John. 1999. *The law of peoples: with "The idea of public reason revisited"*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- ROSANVALLON, Pierre. 2018. *Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018*. Paris: Seuil.
- SHUE, Henry. 1980. *Basic rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*. Princeton: Princeton University Press.
- VITA, Álvaro de. 2008. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- WEDIN, Tomas. 2023. Samuel Moyn and Marcel Gauchet on the relationship between human rights, neoliberalism, and inequality. *Nordic Journal of Human Rights*, v. 41, n. 4, p. 471-489.

Recebido em 27 de dezembro de 2023. Aprovado em 20 de março de 2024.