

# LEFORT E A RESSIGNIFICAÇÃO DO VÍNCULO ENTRE DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA<sup>1</sup>

## *LEFORT AND THE RESIGNIFICATION OF THE LINK BETWEEN HUMAN RIGHTS AND DEMOCRACY*

Martha Gabrielly Coletto Costa

<https://orcid.org/0000-0003-4415-1989>

[mcolettocosta@gmail.com](mailto:mcolettocosta@gmail.com)

Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) - Campus  
de União da Vitória, União da Vitória, Paraná, Brasil

**RESUMO** *O artigo busca apresentar o lugar e a singularidade da interpretação de Claude Lefort (1924-2010) sobre o vínculo entre direitos humanos e democracia, interpretação gestada no contexto da experiência totalitária e das resistências que ela suscitou ao longo do século XX. Para isso, propomos caracterizar, em linhas gerais, o campo histórico e conceitual em que se move o pensador francês para superar a imagem ideológica dos direitos humanos, tal como denunciada por Marx em Sobre a questão judaica. Do diálogo crítico com Marx, sobressai uma nova chave de leitura da modernidade política, proposta por Lefort não apenas para evidenciar o potencial emancipatório dos direitos humanos, mas também para apontar caminhos de reinvenção das democracias contemporâneas. Por fim, lançaremos a hipótese de que a interpretação lefortiana se baseia na resignificação do socialismo, não de*

1 Artigo submetido em: 04/06/2024. Aprovado em: 29/07/2024.

*um ponto de vista puramente teórico, mas sob o impulso dos movimentos de resistência ao dito “socialismo real”, com destaque à Revolução Húngara (1956).*

**Palavras-chave:** *Democracia. Direitos humanos. Marx. Capitalismo. Socialismo.*

**ABSTRACT** *The article seeks to present the place and the singularity of Claude Lefort's (1924-2010) interpretation of the link between human rights and democracy, an interpretation created in the context of the totalitarian experience and the resistance it aroused in the 20th century. For that, we propose to characterize in general lines the historical and conceptual field in which the French thinker moves to overcome the ideological image of human rights, as denounced by Marx in On the Jewish Question. From the critical dialogue with Marx, a new key to reading political modernity emerges, proposed by Lefort not only to highlight the emancipatory potential of human rights, but also to point out ways of reinventing contemporary democracies. Finally, we will launch the hypothesis that the Lefortian interpretation is based on the resignification of socialism, not from a purely theoretical point of view, but under the impulse of resistance movements to the so-called «real socialism», with emphasis on the Hungarian Revolution (1956).*

**Keywords:** *Democracy. Human Rights. Marx. Capitalism. Socialism.*

## **Introdução**

É impossível apreciar o significado da interpretação que Lefort dedicou aos direitos humanos sem antes situar sua perspectiva no campo histórico em que emergiu. A partir da segunda metade do século XX, a discussão em torno dos direitos humanos aflora no cenário político europeu, sob o impulso da experiência do tempo, marcada pela proliferação dos relatos e das lutas conduzidas pelos dissidentes dos regimes totalitários, sobretudo da URSS, do Leste Europeu e da China. É no interior dessa experiência concreta de resistência à opressão, com os sinais do colapso dos regimes totalitários tão visíveis quanto os do renascimento de reivindicações democráticas, que é gestada a necessidade de uma reavaliação sobre o significado e o alcance

dos direitos fundamentais, originalmente declarados no curso dos grandes movimentos revolucionários do século XVIII<sup>2</sup>.

Importa observar que essa reavaliação é comandada pela ideia implícita de que as experiências históricas se comunicam, se (re)convocam e se iluminam umas pelas outras. A ação dos dissidentes, colocada sob o signo da defesa dos direitos humanos, ao reelaborar e reintroduzir na cena histórica do século XX uma referência à linguagem das *Declarações* do XVIII, põe novamente em jogo o caráter fundador daqueles direitos e instiga a repensar a relação entre direito e política. Esse movimento torna possível orientar o juízo sobre a natureza das diferentes formas de sociedade e, sobretudo, iluminar a compreensão da dinâmica das lutas democráticas que se desenvolvem na esteira da instituição dos direitos fundamentais. Tais observações permitem vislumbrar que a atenção concedida por Lefort aos direitos humanos surge, não de uma decisão puramente teórica, mas do acolhimento de uma exigência histórica.

Embora significativo, o alcance público da ação dos dissidentes contrastava com um campo de debate marcado por divisões e categorias de interpretação antigas e persistentes, que impediam deslocar os termos das críticas às quais os direitos humanos haviam sido submetidos já nos séculos XVIII e XIX. O resultado não poderia ser outro que a obstrução do desenvolvimento de uma abordagem nova, percebida como uma urgência diante dos acontecimentos do século XX, em especial as Guerras Mundiais e a ascensão dos regimes totalitários. No entanto, faltava nesse cenário uma perspectiva teórica capaz de arrancar os direitos humanos da zona de descrédito em que haviam sido lançados por uma tradição de autores tão diferentes entre si (Joseph de Maistre, Burke, Marx, Arendt), que colaboraram, cada qual à sua maneira, para denunciar ora a abstração em que esses direitos repousam, ora a função ideológica a que se prestam, ora a impossibilidade da ideia de homem sem determinação, ora a ineficácia prática que eles revelam em situações concretas de opressão.

No contexto em que Lefort se situava, mais precisamente entre o final dos anos 1970 e começo dos 1980, as linhas de força que configuravam o debate, embora distintas, confluíam para uma mesma direção: a redução dos direitos humanos a *direitos individuais* e a impossibilidade de pensar a relação de essência que esses direitos mantêm com o espaço político democrático (Cf. Colliot-Thélène, 2009 e Lacroix, 2012). Do lado do pensamento liberal, os direitos humanos eram concebidos como uma garantia interna ao indivíduo, última instância de proteção à qual se apelar para firmar um limite contra

2 Em especial, temos em nosso horizonte a *Declaração* formulada no processo revolucionário francês e redigida em agosto de 1789.

as investidas do poder arbitrário do Estado; reduzidos à interioridade do indivíduo, os direitos eram postos no mesmo registro que a moral ou a religião, sinalizando uma distância insuperável entre direito (pertencente ao indivíduo) e política (campo do Estado)<sup>3</sup>. Do lado do campo das esquerdas, as posições oscilavam entre dois polos. Por um lado, diante de uma realidade que já não se permitia denegar inteiramente, era forçoso reconhecer as violações dos direitos individuais, insurgir-se contra os crimes de opinião, condenar as perseguições, os abusos, os campos de internação; mas a retórica inflamada, empregada pelos principais líderes do PCF e do Partido Socialista, que fizeram dela peça-chave de sua estratégia eleitoral, era incapaz de ultrapassar a dimensão *individual* da violação dos direitos e, conseqüentemente, reconhecer o vínculo entre a natureza do regime totalitário e a negação radical dos direitos humanos. Por outro lado, os círculos teóricos que reivindicavam o marxismo ainda se mostravam impregnados pela crítica de Marx formulada em *Sobre a questão judaica*; continuavam a identificar os direitos humanos com os direitos do homem burguês, egoísta e isolado, e, desse modo, impediam a si mesmos de reconhecer neles algo mais do que um véu tecido pelo formalismo jurídico para recobrir as relações reais de desigualdade e exploração. Em suma, nesses meios predominava a visão de que os direitos humanos eram o ápice da ilusão política e a expressão ideológica mais privilegiada da história burguesa, na medida em que alimentavam a ideia de que a formação do Estado moderno e as declarações de direitos – fruto da emancipação política de uma classe *em particular* – significavam a emancipação *humana* em sua plenitude.

Esse breve quadro visa ressaltar o lugar e a dimensão da tarefa que Lefort se atribui. A nosso ver, o que confere singularidade à sua interpretação dos direitos humanos é o esforço que ela empreende, afastando-se ao mesmo tempo dos marcos liberais e marxistas, para construir um *paradigma* sobre os direitos humanos, que se quer enraizado num campo de pensamento de esquerda. Enfatizar esse enraizamento significa, dentre outras coisas, desvencilhar os direitos de um significado tanto conservador (nesse caso, a referência aos direitos fundamentais presta-se apenas à conservação de direitos adquiridos)

3 Para ilustrar essa chave de leitura liberal, trazemos a posição de Norberto Bobbio sobre o significado dos direitos humanos, exposta no livro *A era dos direitos*. Note-se no trecho a seguir a ênfase que o autor confere à dimensão individual dos direitos: “No plano histórico, sustento que a afirmação dos direitos do homem deriva de uma radical inversão de perspectiva, característica da formação do Estado moderno, na representação da relação política, ou seja, na relação Estado/cidadão ou soberano/súditos: relação que é encarada, cada vez mais, do ponto de vista dos direitos dos cidadãos não mais súditos, e não do ponto de vista dos direitos do soberano, *em correspondência com a visão individualista da sociedade*, segundo a qual, para compreender a sociedade, é preciso partir de baixo, ou seja, *dos indivíduos que a compõem*, em oposição à concepção orgânica tradicional, segundo a qual a sociedade como um todo vem antes dos indivíduos” (Cf. Bobbio, 2004, p. 8, grifos nossos).

quanto reacionário (nesse outro, a referência aos direitos é pensada apenas como defesa e contraposição do indivíduo ao poder do Estado), de modo a dotá-los de um potencial simbólico de resistência e luta, questionamento e transformação da ordem social estabelecida. Na verdade, é preciso convir que a esquerda francesa que Lefort tem em mira (trotskistas, PCF, PS, intelectuais progressistas do círculo da revista *Le Temps Modernes*) não abraçou com afinco a tarefa de construir uma concepção própria sobre os direitos humanos, mas preferiu abandonar a disputa pelo seu sentido, entregando-o ao monopólio do discurso liberal e moralista; afastou-se, assim, da referência a esses direitos e do seu alcance prático na luta contra a opressão, e desinteressou-se pelo enigma de sua instituição, permanecendo estagnada diante da visão crítica legada por Marx<sup>4</sup>.

Escapar às linhas de força desse campo minado não resume, entretanto, a envergadura do desafio que Lefort se coloca. Recusando-se a reduzir o sentido dos direitos humanos à condição de mero instrumento pragmático, Lefort busca inseri-los numa concepção filosófica e política mais ampla, e torná-los peça central de sua concepção democrática. Para isso, precisa lidar com algumas dificuldades teóricas. Uma delas, proveniente do naturalismo, pode ser enunciada na forma da seguinte questão: é possível resgatar uma reflexão sobre os direitos humanos prescindindo do conceito de natureza humana? Sensível às preocupações que um autor como Léo Strauss externou em *Direito natural e história*, Lefort busca caracterizar um registro específico para desenvolver sua reflexão sobre os direitos humanos. Um registro que não necessite enveredar pelo caminho da reabilitação de um conceito de natureza para lastrear a reflexão sobre os direitos e escapar aos perigos do relativismo histórico, repelindo a temível perda de critérios para o juízo político acerca dos regimes políticos e do valor último dos direitos – como o faz Strauss.

Por outro lado, Lefort se mostra atento a outra dificuldade, relativa às fragilidades e aos problemas trazidos pela adoção de uma perspectiva historicista que tende a confinar os direitos aos limites de um tempo histórico empiricamente determinado, encerrando neles o seu sentido, o que impossibilita pensá-los enquanto *fundação*, isto é, enquanto obra que retoma a força de instituição da origem sem perder de vista a diferença temporal entre passado e presente. Ao que nos parece, a perspectiva que Lefort abre começa a se delinear pela afirmação de que o naturalismo e o historicismo não são os únicos modos de abordagem dos direitos humanos; na verdade, tanto um quanto o outro ocultam

4 Para uma crítica mais detida aos chamados “intelectuais progressistas”, consultar o ensaio “La méthode des intellectuels progressistes”, publicado originalmente em 1958 (Cf. Lefort, 1979, pp. 236-268).

o seu significado. Para escapar dessas dificuldades e, sobretudo, superar a imagem ideológica que foi fixada em tais direitos, o primeiro esforço de Lefort consiste em desenvolver sua reflexão em um novo registro: o *simbólico*. Como veremos a seguir, trata-se de uma dimensão que poderá contornar algumas das mais persistentes dificuldades teóricas do debate sobre os direitos humanos, conferindo-lhes nova força.

### O diálogo crítico com Marx

Feitas essas observações preliminares, voltemos à obra do filósofo francês. Três ensaios publicados no início dos anos 1980, por ocasião de conferências proferidas em espaços universitários, formam o essencial da interpretação lefortiana sobre o tema. São eles: “Direitos do homem e política” (Lefort, 2011, pp. 59-86), “La pensée politique devant les droits de l’homme” (Lefort, 2007, pp. 405-421), ambos publicados em 1980, e “Os direitos do homem e o Estado-Providência” (Lefort, 1991, pp. 37-62), publicado em 1984. Em todos eles, a passagem por Marx se faz incontornável. Seja pela impregnação da crítica marxiana nos círculos de esquerda, como indicamos brevemente; seja pela sua inusitada confluência com a perspectiva liberal neste ponto específico: a redução dos direitos humanos a direitos individuais, cuja consequência é a violação desses direitos nunca admitida como uma agressão ao corpo social, mas apenas contra indivíduos particulares (Cf. Lefort, 2011, p. 63).

Situar-se prudentemente diante de Marx, confrontando as suas teses sem abrir mão de sua pertinência: essa é a primeira atitude de Lefort para abrir o caminho de uma nova interpretação dos direitos humanos, que faça jus ao seu significado político e simbólico. Não se trata de recusar o potencial crítico de que a análise de Marx nos investe para reconhecer o emprego do formalismo jurídico no sentido de conservar e legitimar relações assimétricas de poder e/ou relações de exploração. O cuidado de Lefort consiste em circunscrever a crítica ideológica dos direitos a um registro empírico, sem que, extrapolando-o, ela destrua a sua natureza simbólica. Em outras palavras, se a crítica de inspiração marxista é sempre necessária no terreno dos fatos, ela não pode desconsiderar ou esvaziar o potencial libertário desses direitos fundamentais. Nesse sentido, torna-se imperioso desvencilhar-se da problemática de Marx, muito mais por conta daquilo que sua perspectiva deixa à sombra na consideração dessa matéria. Para Lefort (2011, p. 67),

Marx cai e nos joga numa armadilha que em outras ocasiões e para outros fins foi bastante hábil em desmontar: a da ideologia. Deixa-se aprisionar pela versão ideológica dos direitos, sem examinar o que significam na prática, que reviravolta fazem na vida

social. E, por isso, torna-se cego ao que no próprio texto da Declaração aparece à margem da ideologia.

Diante da complexidade da tarefa e dos objetivos, é preciso começar trazendo à luz o sentido geral e os pressupostos que alicerçam a crítica de Marx aos direitos humanos, exposta em *Sobre a questão judaica*. Nessa obra, conforme já observado por Ruy Fausto (2018), o pensador alemão tenta mostrar que o “Homem” dos direitos humanos, quando submetido à crítica dialética materialista, revela-se o que ele é na realidade efetiva, a saber, o homem burguês, egoísta, atomizado, separado dos outros homens e da coletividade. O resultado da crítica marxiana expõe o Homem como aquilo que é *diferente* do Homem: o Homem universal é, na realidade, um homem particular historicamente determinado. Para Lefort, Marx chega a essa formulação porque toda a sua interpretação se desenrola no horizonte de uma determinada visão da história moderna e, em particular, de uma teoria da sociedade baseada na oposição entre sociedade civil e Estado<sup>5</sup>.

Analisando a transição do feudalismo à sociedade burguesa, Marx retém desse processo a formação de uma esfera do particular – a sociedade civil –, formada pela justaposição de indivíduos atomizados e pulverizada em interesses particulares e conflitantes; essa esfera se opõe, por sua vez, àquela que figuraria a integração entre os indivíduos por meio da imagem da comunidade política – o Estado –, mediador universal da sociedade dispersa sem o qual os seus membros não entram em relação. De acordo com a interpretação lefortiana, Marx teria lido as *Declarações* sob a grade da divisão sociedade civil-Estado, de modo que elas seriam a figura mais exemplar da “dissociação dos indivíduos no seio da sociedade e [da] separação entre essa sociedade atomizada e a comunidade política” (Lefort, 2011, p. 64). A própria *Declaração* francesa, ao apontar a distinção entre o homem e o cidadão, permite entrever que esta figura

5 Esse processo é descrito por Marx nos seguintes termos: “A emancipação política representa concomitantemente a dissolução da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa. Qual era o caráter da sociedade antiga? Uma palavra basta para caracterizá-la: a feudalidade. A sociedade burguesa antiga possuía um caráter político imediato, isto é, os elementos da vida burguesa, como, p. ex., a posse ou a família ou o modo do trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação. [...] Desse modo, a revolução política superou o caráter político da sociedade burguesa. Ela decomps a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, ou seja, nos indivíduos, por um lado, e, por outro, nos elementos materiais e espirituais que compõem o teor vital, a situação burguesa desses indivíduos. Ela desencadeou o espírito político que estava como que fragmentado, decomposto, disperso nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; ela o congregou a partir dessa dispersão, depurou-o da sua mistura com a vida burguesa e o constituiu como a esfera do sistema comunitário, da questão universal do povo com independência ideal em relação àqueles elementos particulares da vida burguesa” (Cf. Marx, 2010, pp. 51-52).

– o homem – é aquele ser que já não se define mais pela integração imediata a uma instância política. Do ponto de vista marxiano, os direitos humanos expressariam, juridicamente, o advento de uma sociedade de indivíduos ao mesmo tempo soberanos e isolados, incapazes de relações diretas e transversais, razão pela qual necessitam da referência ao Estado e aos direitos humanos para afirmar sua emancipação política. É esse enquadramento prévio, fundado na imagem de uma sociedade de indivíduos egoístas e soberanos – à qual Lefort se refere como o “preconceito de Marx” –, que determina o sentido que o pensador alemão confere aos direitos humanos.

Preso a essa imagem da sociedade burguesa e, por conseguinte, às suas implicações, Marx (2010, pp. 49-50): i) toma a *opinião* como um equivalente “ao direito humano à *propriedade privada*”; ii) retém da *liberdade de ação* apenas o seu sentido negativo, ou seja, como equivalente “ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem”; iii) observa no direito à *propriedade* apenas a confirmação de que o homem vê “no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade”; iv) toma o direito à *igualdade* como um signo de que “cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma”; v) faz do direito à *segurança* “o conceito social supremo da sociedade burguesa”, um direito que não à toa é intimamente vinculado ao conceito da polícia, na medida em que visa garantir, fundamentalmente, a conservação individual de cada membro da sociedade burguesa e o desfrute de sua pessoa, suas propriedades e direitos.

Diante dessa leitura, Lefort lança mão de duas ordens de argumento para desconstruí-la: uma histórica, outra teórica. Historicamente, o esquema marxiano é desmentido pela experiência do totalitarismo, que “lança uma luz sinistra sobre as fraquezas dessa interpretação” (Lefort, 2011, p. 65). Os regimes totalitários se afirmam abolindo justamente a divisão típica da sociedade burguesa: a divisão sociedade civil-Estado. Longe de resultar na destruição da esfera ilusória da política, a abolição dessa divisão efetuada pelos regimes totalitários se dá sob o preço de um descomunal alargamento do poder político, identificado ao poder do Estado, que supostamente encarna o Povo-Uno. O que se verifica, portanto, sob a regência de uma instituição central – o Partido –, é um processo que visa tornar a sociedade civil imanente ao Estado. Reabsorvendo a sociedade, o direito e o saber em sua órbita, o poder totalitário nega à sociedade qualquer vestígio de autonomia.

Certamente, esse processo em nada corresponde ao que Marx designara como emancipação humana. Ao contrário, à luz de suas concepções, o totalitarismo se revela como o sistema em que a ilusão política da sociedade burguesa é levada ao ápice e se torna drasticamente *real*. Nesses regimes, os



indivíduos estão, *de fato*, separados de si e da coletividade, estão, *de fato*, privados da legitimidade de comunicar uma opinião ou um saber dissonante da norma, estão, *de fato*, privados da liberdade de associação. E isto não pelo efeito de uma representação ilusória, mas por um efeito concreto que decorre da posição do poder no sistema social, do apagamento da relação entre direito e política e do modo de socialização ao qual os sujeitos estão submetidos. Se, portanto, esses acontecimentos históricos põem em xeque o esquema de Marx, é porque eles nos desautorizam a descartar a relação entre política e direitos como se essas instâncias fossem apenas “dois polos de uma mesma ilusão”; é justamente denegando tal relação que os regimes totalitários recusam toda liberdade política aos seus membros e atentam abertamente contra suas vidas.

Do ponto de vista teórico, Lefort afirma que a crítica de Marx já se achava, no seu contexto próprio, mal fundada, na medida em que o pensador alemão exagera a imagem do isolamento dos indivíduos e lhe confere um estatuto de realidade, de modo a confundir aquilo que, em outras ocasiões, soube discernir atentamente: a diferença entre a representação e o real. Pois, como argumenta Lefort (2011, p. 67):

[...] sendo esse vínculo [entre os indivíduos] um dado primeiro que não depende de mecanismos institucionais ou políticos ou, o que dá no mesmo, o isolamento, o monadismo do indivíduo sendo estritamente impensáveis – visto que mesmo onde ele está de fato separado de seus semelhantes ainda se trata de uma modalidade de sua relação com os outros –, a única questão deveria ser esta: nesta ou naquela sociedade – nesta ou naquela formação social – quais são os limites impostos à ação de seus membros, as restrições ao seu estabelecimento, ao seu deslocamento, a que frequente certos lugares, à sua entrada em certas carreiras, à mudança de suas condições, ao seu modo de expressão e de comunicação?

Anunciando o que deveria ser a questão central nessa discussão, Lefort sinaliza o deslocamento que busca realizar, a saber, afastar-se da imagem de um “individualismo obsessivo” como traço definidor da modernidade para comparar os *modos de socialização* que caracterizam, de um lado, a sociedade do Antigo Regime e, de outro, a sociedade moderna no interior da qual os direitos humanos são declarados. Com isso, o pensador francês visa ressaltar tanto a liberação de condicionamentos e interdições que pesavam sobre a ação humana quanto a inauguração de “um novo modo de acesso ao espaço público” (Lefort, 2011, p. 67).

Ressaltar esses dois aspectos já marca uma distância significativa da análise lefortiana em relação à perspectiva de Marx: para o autor contemporâneo, as liberdades civis e políticas, afirmadas com as *Declarações*, exercem um efeito democratizante inédito sobre a constituição das ações e das relações humanas,

que passam a se estabelecer no interior de um espaço desprendido do espaço do poder. Esse acontecimento – a formação de um espaço público que, em princípio, escapa ao controle do poder – desloca para a sociedade um foco de legitimidade a partir do qual ela pode agir, por exemplo, recusando distinções naturais ou ações punitivas excessivas e arbitrárias, ou afirmando uma liberdade de consciência, comunicação, movimento e associação sobre a qual o poder não tem mais autoridade para interferir, exceto nos casos especificados pela lei. Trata-se, pois, de conquistas fundamentais da experiência política moderna subestimadas pela análise de Marx.

Para dizê-lo brevemente – aí está uma das ideias-chave de nossa interpretação – Marx cai na armadilha da ideologia burguesa que ele pretende denunciar. Ele toma, literalmente, o discurso burguês sobre os direitos humanos – discurso do individualismo, discurso da propriedade privada – e diz: *eis a realidade dos direitos humanos*, sem medir o que se produz, efetivamente, através da instituição dos direitos do homem e que tem uma significação totalmente diversa: graças à afirmação, ao reconhecimento, à legitimação de um certo número de liberdades, [há] um desdobramento do espaço público, que acompanha um novo modo de relações sociais em ruptura com os princípios de organização do Antigo Regime (Lefort, 2007, p. 412).

Ao tomar a linguagem da *Declaração* pela realidade efetiva, ao fazer uma leitura dos direitos pela grade do direito de propriedade, Marx deixa de ver que, na prática, esses direitos, em especial o direito à liberdade de associação e de opinião, o direito de resistência à opressão, não são direitos que reforçam a separação; ao contrário, eles favorecem o estabelecimento de novas relações, apontam para a afirmação de uma liberdade de comunicação entre os homens e para uma circulação dos pensamentos que se mostram exteriores ao campo de interferência do poder. Em outras palavras, o poder não detém mais o princípio de produção e da legitimidade das obras culturais humanas e, além disso, é destituído do direito de coibir as opiniões ou os saberes que venham a criticá-lo. Ainda que alguns artigos não se libertem da imagem da propriedade e reforcem aquela de um indivíduo soberano, é inegável que o artigo relativo à liberdade de opinião, por exemplo, subverte ambas as imagens, pois “dá a entender que é de direito do homem, um dos seus direitos mais preciosos, sair de si mesmo e ligar-se aos outros pela palavra, pela escrita e pelo pensamento. Melhor, dá a entender que o homem não pode ser legitimamente confinado aos limites do seu mundo privado, que tem por direito uma palavra, um pensamento públicos” (Lefort, 2011, p. 68). Esse direito à palavra – a ouvir e ser ouvido, a

comunicar pensamentos –, abre, além disso, um espaço de diálogo e de busca por *reconhecimento* no espaço social<sup>6</sup>.

Por fim, Marx não teria percebido que a afirmação do direito à liberdade de consciência é sinal de uma *exterioridade* da vida social com relação ao poder<sup>7</sup>. Os artigos relativos à liberdade indicam que a comunicação, o pensamento, a opinião pública testemunham que a esfera da sociedade política conquistou uma autonomia relativa, ao mesmo tempo afirmando-se como distinta do polo do poder e impondo-se como o seu fundamento permanente, que lhe confere legitimidade. Exterioridade, nesse caso, não significa que o direito e o saber, em vias de afirmação de sua autonomia, deixem de sofrer as influências do poder e consigam se exercer, sempre, de maneira crítica em relação a ele. Significa – e esse é o traço fundamental a frisar – que se estabelece uma *separação por princípio* (nos termos lefortianos, um *desintrincamento*) entre a esfera da opinião e do saber e a esfera do poder, o que torna possível um confronto legítimo entre elas<sup>8</sup>.

### O simbólico como nova perspectiva de compreensão

O diálogo crítico que Lefort trava com Marx tem por objetivo mostrar que a divisão sociedade civil-Estado, nos termos colocados pelo pensador alemão, não fornece a chave de compreensão suficiente do processo político moderno. Ao contrário, é preciso reconhecer que a instituição dos direitos humanos abre uma janela de compreensão sobre a mutação simbólica e política que inaugurou

6 Contrariamente à análise de Marx, “não há direitos que não impliquem um mútuo reconhecimento no espaço social. O direito à opinião não é de modo algum um direito a deter essa propriedade privada que seria a opinião, ele é direito de falar, escrever e, publicamente, de se fazer ouvir. Ele instala de imediato um circuito, e é esse circuito que faz a especificidade de uma sociedade democrática. Ao longo desse circuito, há suscitação de iniciativas de palavra, como pode haver, em todos os outros setores, uma mobilização das energias, uma vitalização do tecido social que faz ser instaurada uma busca de reconhecimento de um pelo outro. O que, de longe, ultrapassa a ideia de indivíduo” (Lefort, 2007, p. 400).

7 “Pois é isso, precisamente, que está em jogo através do enunciado da liberdade de opinião: a independência do pensamento, da opinião com relação ao poder. O que está em jogo é uma clivagem entre o espaço público e o espaço do poder. Não é, como diz Marx, a cisão do burguês e do cidadão, do privado e do público: é, ao contrário, a abertura desse espaço público *fora* do poder” (Cf. Lefort, 2007, p. 413, grifo nosso).

8 Lefort dá como exemplo desse processo a emancipação da ciência em relação à teologia e, por conseguinte, ao poder político-teológico. Também nota que é próprio das sociedades democráticas permitir e suscitar a expansão de disciplinas (como a filosofia) que possuem uma incidência crítica sobre os costumes, as ideias e os valores da sociedade. Nas palavras do filósofo (2007, p. 742): “se ninguém encarna o poder, se ninguém é o grande juiz, ninguém está em condições de decidir sobre as normas do conhecimento e decidir seu campo. A emancipação da ciência do quadro da teologia é seguramente um fenômeno que marca o advento da sociedade moderna. Ainda é preciso observar que, diferentemente dos regimes totalitários, que podem favorecer as ciências suscetíveis de aplicação técnica, apenas os regimes democráticos ao mesmo tempo permitem e suscitam o livre exercício de modos de conhecimento e de expressão – filosofia, história, sociologia, psicologia, ou ainda literatura e arte em geral –, que têm uma incidência direta sobre os costumes e a política”.

a história moderna, a nova apreensão que os sujeitos fazem dela e o novo lugar do direito. Quanto mais nos debruçamos sobre o enigma de sua instituição, mais esses direitos nos impelem a considerar seu enraizamento numa determinada formação social e a interrogar o vínculo entre sua declaração e a experiência do mundo que a tornou possível. Em outras palavras, o aprofundamento da análise requer que os direitos humanos sejam reconsiderados à luz da revolução democrática.

É nesse sentido que Lefort delineia uma nova leitura da modernidade para sustentar sua interpretação dos direitos do homem. Uma leitura, à diferença de Marx, que se quer propriamente *política*, ou seja, atenta às implicações de acontecimentos como a desincorporação do poder e do direito, a desintração das esferas do poder, do saber e da lei, as novas possibilidades de ação e relação humanas, o novo estatuto do direito (não mais transcendente ou sagrado), a nova figura do Homem (como figura da indeterminação), a nova dimensão e eficácia do dispositivo simbólico da sociedade moderna, irredutível ao cumprimento exclusivo de uma função ideológica. Para Lefort, o sentido da crítica de Marx decorre de sua “rejeição do político”, visto que não aborda as formações sociais em função da posição do poder e de suas marcas simbólicas. Por isso, “tal teoria não permite conceber o sentido da mutação histórica na qual o poder se encontra confinado a limites e o direito plenamente reconhecido em exterioridade ao poder” (Lefort, 2011, p. 71).

Não deve causar estranheza o percurso sinuoso que Lefort trilha nesses artigos que mencionamos, abrindo para questões que parecem exceder o quadro de discussão dos direitos do homem. No fundo, nesse desafio para desvencilhar a significação dos direitos do lugar que Marx lhe reservou, o que está em jogo é nada menos do que a releitura, ou, se preferirmos, a disputa pelo sentido da modernidade política. Isso fica claro quando Lefort confronta e inverte as grandes linhas da reconstituição imaginária de Marx acerca da formação do Estado moderno, que o pensador alemão julgou ser uma instância produzida pelo parcelamento da sociedade civil. Opondo-se a essa perspectiva, Lefort já sinalizava o lugar de sua própria interpretação: a clivagem entre o particular e o universal é muito anterior à formação da sociedade burguesa. Para se desenvolver, tal sociedade passou por um processo jurídico e político alicerçado na secularização dos valores cristãos, o que constituiu os marcos de unificação e de universalização do espaço social. A seu ver, as raízes do Estado moderno estão não na sociedade burguesa atomizada, mas no Estado monárquico (portanto, suas raízes são políticas), e, por isso, a especificidade do Estado moderno deve ser procurada na mutação sem precedentes que se

passa na instância do poder, a saber, o advento do lugar do poder como lugar simbolicamente vazio.

Para o pensador francês, a *Declaração dos direitos* nos põe diante da mutação política que inaugura a democracia, o que, necessariamente, nos leva a apreciar a nova posição do poder e suas consequências para o estabelecimento de relações humanas e para as reivindicações sociais. Justamente esse entendimento da mutação histórica do poder foi o que escapou ao olhar de Marx.

Em suma, a formulação dos direitos do homem, no fim do século XVIII, inspira-se numa reivindicação de liberdade que põe em ruínas a representação de um poder situado acima da sociedade, dispondo de uma legitimidade absoluta – seja provindo de Deus, seja representando a sabedoria suprema ou a justiça suprema –, finalmente, incorporado no monarca ou na instituição monárquica. Esses direitos do homem marcam uma desintrincação do direito e do poder. O direito e o poder não mais se condensam no mesmo polo. Para que seja julgado legítimo, o poder deve doravante ser conforme ao direito, e, deste, ele não detém o princípio (Lefort, 1991, p. 48).

O novo estatuto do poder também explica o lugar da lei na experiência moderna da política, que é um lugar também marcado pela exterioridade frente ao lugar do poder. Novamente, assim como no caso do conhecimento, não se trata de afirmar que a lei se torna independente por inteiro do poder ou que ela se constitui fora dos jogos de poder. Trata-se, antes, de salientar que, *em princípio*, a lei não se encontra, pela mediação do corpo do rei, referida a um lugar transcendente ao social, um lugar que seria a fonte primeira de sua legitimidade e fixaria, previamente, o seu sentido, o seu entendimento e a sua aplicação. Como diz Lefort (2011, p. 73), “é, pois, todo um outro modo de exterioridade ao poder que se instaura a partir do momento em que não há mais ancoradouro para o direito”, ancoradouro que, no Antigo Regime, era o corpo do rei como mediação entre o social e a origem do poder e da legitimidade: Deus.

Lefort, na verdade, corrige-se. Seria exagero afirmar que desaparece todo ancoradouro para o direito com a morte do rei e o dismantelamento da imagem do corpo como referência da identidade e da unidade sociais. O que muda é o tipo de ancoradouro no qual o direito vem se inscrever. O novo ancoradouro é engendrado a partir de uma nova concepção do Homem. Tomando um caminho diferente de Marx, que vê a sociedade moderna composta pela justaposição de homens individuais, Lefort consegue enxergar esse *Homem* dos direitos para além de sua figura egoísta, tão frisada por Marx. Lendo a gênese da modernidade pela ótica do poder, ou melhor, pela ótica da desincorporação do poder, o pensador francês é capaz de apreender, com outro alcance, a singularidade do

novo ancoradouro do direito. Este se desprende do corpo do rei, que, apesar de ser um corpo duplo, natural e divino, oferecia ao direito uma *figura* e uma *substância* bastante precisas. O novo ancoradouro que emerge na modernidade com as *Declarações* é, simplesmente, o Homem, sem nenhuma referência a algo que o ultrapasse: um Homem apreendido segundo uma lógica radical da identidade.

O que é esse Homem? Contrariamente a Marx, Lefort responderia: o Homem é o Homem. Afirmção que insiste numa identidade radical contra a revelação da diferença: para Marx, o Homem é diferente do homem. Na ótica lefortiana, é preciso ater-se à radicalidade dessa afirmação, aparentemente tautológica, para não permitir esse passo interpretativo que tende a tomar o Homem sempre de modo qualificado, particularizado: o homem-burguês, o homem-egoísta, o homem-proprietário, o homem-proletário. Negar a qualificação dessa noção de homem não é simplesmente ignorar as particularizações que ela recobre ou as desigualdades que ela pode ocultar, mas é fazer uma aposta nas potencialidades políticas em se tomar o Homem como pura noção simbólica, como aquilo que não tem substância, que não pode ser preenchido ou apropriado em definitivo por qualquer figura ou grupo empírico historicamente determinado que queira figurar ou coincidir com ele. Afirmar que o Homem das *Declarações* é, simplesmente, Homem é dizer que ele é, enquanto noção vazia, essencialmente infigurável e, nessa condição, não se presta a uma simples e exclusiva manipulação, seja por um indivíduo, seja por uma classe ou um grupo em particular. Dotado dessa característica, a noção de Homem é impedida de se petrificar sob alguma forma de apropriação definitiva.

Ainda que se possa continuar denunciando a formalidade da afirmação “somos todos iguais porque somos Homens e todo Homem é portador de direitos”, ainda que se possa denunciar o uso ideológico da noção de Homem (e, a rigor, não podemos jamais renunciar a essa crítica, se colocar alguém de Marx, como insiste Lefort), é preciso também saber ver e agir para além da ideologia. É preciso levar a sério as possibilidades inscritas na noção simbólica de Homem. Se, por um lado, ela pode mascarar a desigualdade entre homens numa sociedade desigual, ou seja, se ela pode servir para ocultar as relações de classe numa sociedade de exploração, por outro, ela introduz, como sustenta Ruy Fausto, uma potência de afirmação de igualdade e de universalidade que pode vir a se chocar (e protestar contra) com a desigualdade real. Diz Fausto (2018, p. 212): “‘Homem’, conceito mais ou menos vazio, ou pouco rico em ‘compreensão’ – para usar de uma linguagem fenomenológica irá sendo progressivamente preenchido por ‘homens (seres humanos)’ masculinos e femininos’ ou por ‘homens (seres humanos)’ heterossexuais e

homossexuais””, etc. O conceito se revela, antes de tudo, *germinal*”. Assim, embora seja infigurável, a noção de Homem é altamente fecunda, pois faz nascer homens e lutas diversas contra a desigualdade real. A sua imprecisão, nesse sentido, é condição do seu enriquecimento, da multiplicação de sujeitos que o reivindicam e se colocam sob sua proteção. Sem figura determinada, sem limites prévios ou específicos, sem substância, o novo ancoradouro do direito é capaz de acolher quem se coloque sob seu amparo em busca de garantias, proteções, criações de direitos dotados de universalidade concreta. Em outras palavras, ele é uma referência capaz de abrigar mulheres, negros, crianças, homossexuais, refugiados, minorias, etc. Importa assinalar, enfim, que essa noção indeterminada se mostra porosa o suficiente para acolher e estimular o movimento histórico das lutas sociais.

O Homem, este “fundamento enigmático”, como diz Lefort, é o novo ancoradouro do direito na modernidade. Além disso, é fixado numa Constituição escrita, servindo de lastro para que todo e qualquer indivíduo, carregando aquilo que na linguagem original das *Declarações* aparece como “natureza humana”, possa desfrutar dos direitos e garantias constitucionais. Essa fixação do direito pela escrita, ou seja, sua objetivação na forma de uma *Constituição* é importante para realçar a função simbólica da lei, garantir uma referência objetiva, que, a princípio, não pode ser manipulável ao sabor das circunstâncias e das vontades individuais; ao mesmo tempo, a referência escrita abre o campo da linguagem, o que permite um questionamento público e ininterrupto do direito. Em outras palavras, a dimensão simbólica da lei escrita é uma referência de objetividade, mas é uma referência móvel, na medida em que impede a sacralização do direito, assim como o engessamento de sua compreensão e aplicação. Além disso, a lei escrita sinaliza, de uma maneira objetiva e pública, a limitação do poder político moderno. Desse modo, há com as *Declarações* não somente a enunciação de direitos a partir de um novo ancoradouro, mas a definição de características e limites que constituem o ordenamento de um Estado constitucional.

Se o fundamento do direito é esse Homem infigurável, temos aí mais um sinal da exterioridade do direito frente ao poder. Por meio dessa noção, é possível vislumbrar uma dimensão do direito que não pode ser manipulável ou apropriada pelo poder ou por aqueles que, temporariamente, agem em seu nome ou possam querer se apropriar dele<sup>9</sup>. Por ser dotado de uma dimensão

9 “Os direitos do homem reenviam o direito a um fundamento que, a despeito de sua denominação, não tem figura, dá-se como interior a ele e nisso se dissimula perante todo poder que pretendesse se apoderar dele – religioso ou mítico, monárquico ou popular” (Cf. Lefort, 2011, p. 74).



simbólica e de um ancoradouro simbólico, o direito escapa, *em princípio*, à absorção pelo poder, e escapa também à identificação plena com uma figura determinada, tal como o homem burguês. Diferentemente de pensadores como Hannah Arendt (2012, p. 408), que fazem da indeterminação do homem signo de ineficácia prática (segundo a pensadora, diante dos refugiados, minorias e apátridas, diante do peso da soberania do Estado-nação, “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”), Lefort atribui a essa mesma indeterminação a causa de novas potencialidades, e, curiosamente, faz do vazio da noção de Homem a condição do seu *excesso* sobre qualquer homem histórica e empiricamente determinado. Justamente porque os direitos humanos são de natureza simbólica

[...] há neles *excesso* face a toda formulação efetivada: 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. Enfim, a mesma razão faz com que não sejam confináveis a uma época, como se sua função se esgotasse na função histórica que viriam a preencher a serviço da ascensão da burguesia, e que não poderiam ser circunscritos *na* sociedade, como se seus efeitos fossem localizáveis e controláveis (Lefort, 2011, p. 74).

Essas afirmações já são o resultado da operação do simbólico, noção da qual Lefort se serve frequentemente nessa discussão, mesmo não lhe fornecendo uma caracterização pormenorizada. Ainda que careça de uma definição prévia, o simbólico opera decisivamente na construção da argumentação de Lefort, levando-o a tomar distância de Marx sem perder potencial crítico e fecundidade prática. A citação anterior fornece algumas pistas sobre o entendimento e o papel dessa noção central do pensamento lefortiano de maturidade. Insistir no caráter simbólico da noção de Homem e dos direitos significa pensar uma ordem de significados, ideias, valores, direitos elementares, princípios, referenciais – ou seja, uma *ordem do sentido* – que não seja nem o produto histórico e imediato das relações de força entre os grupos, nem um puro *a priori* sem relação alguma com a práxis humana. Como enfatiza Bernard Flynn, é verdade que o simbólico ocupa um lugar de difícil categorização e resiste, pela sua própria natureza, a uma definição plena. Como o simbólico é aquilo que permite um acesso ao real, é impossível haver para ele um sujeito do conhecimento transcendental que retorne à origem das formas da experiência e atinja uma determinação completa desse “objeto” (Cf. Flynn, 2012, pp. 177-187). Portanto, a seu respeito é impossível um conhecimento total, um conhecimento de sobrevoos. Mas, para lhe dar uma caracterização mínima, capaz de evidenciar seu papel, podemos nos valer de uma imagem: o simbólico



é aquilo que emoldura nossa percepção do mundo social, atuando como um operador de sentido, um operador de práticas.

Com efeito, essa fórmula não nos livra da dificuldade referente à posição ambígua que o simbólico ocupa: afinal, como Lefort indica na citação mencionada, a posição do simbólico não está nem dentro nem fora da história empírica, nem dentro nem fora da sociedade empírica; melhor seria dizer que ele ocupa um *lugar a distância* do social, de modo a resistir a uma plena apropriação. O simbólico é um lugar de sentido que se abre quando a sociedade não se encontra mais determinada e unificada pelo corpo do rei. Seria errôneo dizer que o desaparecimento do corpo do rei leva a sociedade a romper com toda referência ao exterior. A desincorporação do poder não engendra a eliminação do *lugar-outro*, do lugar transcendente: apaga somente a sua *figura*. Assim, a referência ao exterior permanece, mas essa permanência se dá enquanto referência simbólica, que marca a *distância* que a sociedade continua a ter de si mesma. Tal distância significa a impossibilidade do social em se tornar plenamente idêntico e transparente a si. Nessa medida, o simbólico se configura como o lugar em que a sociedade projeta seus valores, buscando obter uma quase-visibilidade de sua identidade, buscando mover-se em função dessas referências: o justo, o injusto, a liberdade, a opressão, o certo, o errado, o legítimo, o ilegítimo. Por ocupar essa posição ambígua, o simbólico é uma espécie de fonte de instituição, a partir da qual a sociedade busca extrair a força de legitimidade para contestar e transformar o instituído, alargando “as fronteiras do possível” (Cf. Lefort, 2011, pp. 253-263).

Resistente a uma definição cabal, o simbólico apenas se deixa compreender a partir desta constelação de ideias: a desincorporação, a indeterminação, o vazio e o excesso. E só exerce essa função de força contestadora, instituinte, no contexto da história moderna, quando o dispositivo simbólico da antiga sociedade monárquica, eclipsado pela imagem do corpo do rei, sofre uma mutação e, enfim, se libera. Em outras palavras, o simbólico somente atua enquanto poder simbólico de instituição social quando desaparece o corpo do rei e, com ele, toda a determinação natural e/ou transcendente da ordem social, que fixava o entendimento do justo e do injusto, do legítimo e do ilegítimo, do bem e do mal, do sagrado e do profano. Quando vem abaixo a estrutura imaginária do Antigo Regime, referida ao corpo do rei, que, por sua vez, encontra-se referido ao Alto, finalmente o simbólico pode atuar. Sua atuação depende, portanto, do acontecimento que libera a ordem social de uma determinação última, dissolvendo, como diz Lefort, “os marcos tradicionais de certeza”. Apenas assim a dimensão simbólica da sociedade pode dar livre curso

ao movimento incessante de interrogação da ordem estabelecida, tornando legítimas a divergência e a oposição. Nesse sentido, conferir uma natureza simbólica ao direito e colocá-lo como referência fundamental da sociedade democrática é justamente aquilo que lhe dará condições de sustentar seu movimento histórico e suas lutas por emancipação.

A partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento. Ele é sempre mais questionável à medida que vontades coletivas ou, se se prefere que agentes sociais portadores de novas reivindicações mobilizam uma força em oposição à que tende a conter os efeitos dos direitos reconhecidos. Ora, ali onde o direito está em questão, a sociedade, entenda-se, a ordem estabelecida, está em questão. Por mais eficazes que sejam os meios de que dispõe uma classe para explorar em proveito próprio e denegar às outras as garantias do direito, ou aqueles de que dispõe o poder para subordinar a si a administração da justiça ou sujeitar as leis aos imperativos da dominação, esses meios permanecem expostos a uma *oposição de direito* (Lefort, 2011, pp. 74-75).

Essa oposição de direito, outro nome para o reconhecimento da legitimidade da oposição, da divergência, da interrogação e do conflito, ganha um novo sentido na modernidade e redefine o estatuto do Estado democrático. Pois, se a oposição ao poder no Antigo Regime já era tematizada e mesmo prevista (por exemplo, a formulação do direito de recusa ao pagamento de imposto em determinadas ocasiões ou a possibilidade da insurreição a um governo ilegítimo ou a um governo que atentasse contra a vida dos súditos), ela tinha um caráter *excepcional* (ou seja, não constitutivo) e não bastava para questionar ou subverter a determinação da ordem social – o que revela, aliás, que o direito permanecia *interior* ao poder. Algo diferente se passa na sociedade democrática, uma vez que o direito se desprende da órbita do poder e a oposição de direito e o direito à oposição tornam-se constitutivos da ordem simbólica dessa sociedade. Esse “tornar-se constitutivo da ordem simbólica” significa que o direito à oposição e a oposição de direito estão na base da apreensão e da relação que os sujeitos estabelecem com o real. Os sujeitos tornam-se capazes de perceber o mundo social, sua posição nele, sua relação com os demais sujeitos, a partir desses princípios, os quais, interiorizados na consciência e nos costumes, têm grande potencial de incidir sobre suas práticas e lutas.

Vale pontuar que, a partir do momento em que a oposição de direito se afirma como constitutiva da ordem social, ocorre uma redefinição do estatuto do Estado democrático. Este excede os limites do Estado de direito justamente porque se abre para o questionamento e para a incorporação daquilo que ainda não se encontra instituído. Por ter uma dimensão simbólica, o direito não é uma cristalização, algo sagrado ou inamovível. A concepção liberal de uma

democracia como sinônimo exclusivo de regime da ordem, identificado ao Estado de direito, é aqui ultrapassada pela ideia de uma sociedade efervescente, que se institui continuamente e lança uma interrogação infinita às bases do direito, da ciência e da cultura. O Estado democrático, diz Lefort (2011, p. 75), “experimenta direitos que ainda não lhe estão incorporados, é o teatro de uma contestação cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido, mas que se forma a partir de focos que o poder não pode dominar inteiramente” – justamente porque o poder está desincorporado e mantém uma relação de exterioridade com as outras esferas da vida social. Por conseguinte, é possível compreender a historicidade da democracia como abertura ao tempo, fundada no trabalho da (e sobre) a divisão social, na qual a transgressão (como impulso selvagem, indomesticável) pode ser acolhida: “da legitimação da greve ou dos sindicatos ao direito relativo ao trabalho ou à segurança social, desenvolveu-se assim sobre a base dos direitos humanos toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta” (Lefort, 2011, p. 75).

À luz do caminho de análise percorrido até aqui, torna-se claro que Lefort é um pensador que leva em conta os efeitos do simbólico, para quem importa pensar com radicalidade a experiência política inaugurada a partir da nova posição do poder com a democracia moderna. Nesse sentido, importa-lhe também refletir sobre as condições de acesso ao real, as possibilidades e os sentidos de ações e relações humanas, os quais, trabalhando sobre o conflito e a divisão social, mostram-se capazes de lançar e relançar a sociedade num movimento incessante de contestação e criação de direitos enquanto universais concretos.

#### 4. Considerações finais

Esse complexo embate com as teses de Marx tem um objetivo preciso e, à primeira vista, modesto: “*apenas* pôr em evidência a dimensão simbólica dos direitos humanos e levar a reconhecer que ela se tornou constitutiva da sociedade política” (2011, p. 75, grifo nosso). Seria esse um resultado pequeno? Aqueles que insistem em fazer a crítica desses direitos vendo neles tão somente a dissimulação da exploração ou o reforço do isolamento talvez ainda não tenham meditado o bastante sobre a experiência do totalitarismo (que oferece a contraprova histórica à crítica teórica que se pode fazer da visão marxista dos direitos) ou nutram, secretamente, o desejo ou a imagem de uma sociedade sem dominação e sem exploração. Diante dessa concepção de “emancipação

humana”, o direito, certamente, não teria nada a dizer<sup>10</sup>. Essa expectativa, que de certo modo Lefort nutria na juventude, é abandonada nesse momento de seu percurso intelectual. Que não percamos de vista que a ressignificação dos direitos humanos se insere num projeto político maior de revalorização da democracia moderna, no qual o horizonte da *revolução* dá lugar às *invenções*. Daí toda a importância de complicar o esquema marxiano, apoiado na distinção entre o real e o imaginário, abrir uma fenda no domínio da ideologia e permitir alguma distinção com o simbólico, apostando no seu sentido interrogativo e instituinte, apostando, enfim, na capacidade que a dimensão simbólica da sociedade democrática tem de nos lançar numa nova relação com os demais sujeitos e com a própria realidade histórica.

Se Lefort contorna a perspectiva liberal sobre os direitos humanos, atendo-se à concepção matriz do pensador alemão, é porque há mais em jogo do que desfazer a redução dos direitos humanos a direitos individuais e recusar a exclusiva função ideológica dos direitos. Não percamos de vista o propósito maior subjacente à sua análise: seja observando o sentido das lutas históricas iniciadas pelos dissidentes da URSS, seja combatendo, no plano teórico, a visão marxiana, Lefort busca extrair dessa dupla experiência as bases de uma nova concepção da política e da sociedade democrática que se coloque à distância, a um só tempo, da norma capitalista-burocrática e da perspectiva comunista, em vista da qual toda a crítica de Marx (nela inclusos os direitos humanos) se orienta.

É tempo de assinalar, além disso, que essa questão [a reavaliação dos direitos do homem] surge nas condições históricas em que vivemos e testemunha uma nova sensibilidade para o político e o direito. Ela se impõe a todos aqueles que não mais se satisfazem com uma análise em termos de relação de produção, menos ainda em termos de propriedade e para quem o abandono da perspectiva do comunismo não induz de forma alguma a se refugiar numa visão religiosa ou moral do mundo, mas incita, pelo contrário, a *procurar novos meios de pensamento e de ação* (Lefort, 2011, p. 60, grifos nossos).

10 De acordo com Lefort, o sentido geral da crítica de Marx aos direitos humanos é comandado pela imagem da sociedade comunista, no interior da qual não haveria demarcações entre o espaço do poder, da lei e do saber, não haveria instituições políticas, tampouco a necessidade de uma referência jurídica como os direitos humanos. “O direito, ao qual se refere a Declaração, a seus olhos só tem o sentido que ele lhe atribui na representação burguesa. É necessário ainda insistir em lembrar: Marx não pensa certamente em defender as prerrogativas do poder, em libertá-lo de todo entrave, em pôr os indivíduos à sua mercê: dedica-se a conceber uma sociedade libertada da opressão e da exploração do homem pelo homem; mas, nessa sociedade não dá lugar a nenhuma instituição determinada, nem aos direitos do homem, porque os homens lhe parecem, então, imediatamente imersos na vida social, numa vida plenamente humana, ou porque lhe parecem respirar o mesmo ar de liberdade” (Cf. Lefort, 2011, p. 70).

Enfatizar esse ponto se faz necessário, pois poderíamos supor que a revalorização dos direitos humanos, a partir da ação dos dissidentes, é acompanhada pelo elogio das sociedades ocidentais democráticas, contemporâneas a Lefort. Em vários lugares, o filósofo francês contesta essa ilação. Sua concepção dos direitos humanos restabelece um vínculo com os princípios originários da experiência democrática, mas esse restabelecimento está longe de legitimar ou de se conformar às democracias existentes, a um só tempo capitalistas e burocráticas. O desdobramento da dinâmica dos direitos humanos põe em xeque o modelo vigente das democracias contemporâneas e abre uma brecha para pensar a construção de uma nova forma de democracia. Ao se debruçar sobre os movimentos de oposição do Leste, por exemplo, Lefort (2007, p. 421) observa que eles não apenas “estão em busca de liberdades civis, mas também de um estilo de vida, de comunicação, de socialização, que os sistemas capitalistas-burocráticos não toleram”. Na visão de Lefort, os dissidentes não almejavam a conquista de uma democracia tal como a ocidental; na verdade, sua ação se colocava como superação desse modelo, pois o capitalismo burocrático *também* não tolera o tipo de liberdade e o estilo de vida que os dissidentes buscam fazer reconhecer. Esses agentes apontavam para um tipo de democracia ainda não existente, uma democracia por fazer, por inventar: “os dissidentes que tomavam a palavra por sua conta e risco, na China, se apresentavam como oponente ao poder da burocracia e, longe de solicitar alguma restauração do antigo regime, defendiam a ideia de uma *democracia socialista*” (Lefort, 2007, p. 406, grifos nossos).

Embora tal ideia não possa ser tratada a contento no espaço deste artigo, é interessante notar de que maneira a referência ao socialismo é retomada e ressignificada no âmbito da discussão sobre os direitos humanos. Certamente, a democracia socialista que Lefort tem em mente é aquela que busca negar e superar o modelo burocrático vigente nos países da então URSS ou da China. Do ponto de vista da experiência histórica, a todo tempo presente como lastro da reflexão lefortiana, são os movimentos antitotalitários do Leste Europeu, em especial, a Revolução Húngara, que permitem vislumbrar a força da reinvenção democrática. Decerto, a Revolução Húngara não significou uma “transição à *boa sociedade*, o comunismo”, mas se mostrou capaz de reatualizar a questão do socialismo, pois este passava “a *viver*, no momento em que se permitia descobrir que era o único capaz de dar o máximo de *vida* à sociedade civil e de impedir que o poder se solidificasse, que a lei decaísse para o plano do interesse do dominante e que o saber se dissolvesse em ideologia” (Lefort, 2011, p. 211, grifos nossos).

O insucesso da Revolução Húngara continua alimentando o discurso e a prática política acerca do *possível*, de modo que o seu sentido não está preso no passado, mas, ao contrário, só pode ser vislumbrado olhando-se para o futuro.

[...] ninguém sabe qual organização social teria saído da revolução se ela tivesse sido vitoriosa. Mas o que é certo é que os insurgentes, na sua maioria, tinham rompido com o mito de uma sociedade unificada pela ação de um bom poder, que eles buscavam a fórmula de um socialismo que fizesse justiça à *diferença* das normas, às *oposições*, aos *conflitos*, às *divisões* que trabalham toda sociedade *viva* (Lefort, 2007, p. 308, grifos nossos).

Se a referência ao socialismo ainda sobrevive nesse momento da trajetória de Lefort, é porque ela permite construir uma perspectiva teórica contra o tipo de dominação que prevaleceu na experiência histórica do socialismo real e, ao mesmo tempo, manter uma visão crítica em relação às democracias capitalistas-burocráticas existentes. Ao menos até os anos 1980, a questão do socialismo não é relegada por Lefort, mas posta num registro diferente: o socialismo torna-se o nome de uma práxis de resistência e invenção que busca fazer “justiça à *diferença* das normas, às *oposições*, aos *conflitos*, às *divisões* que trabalham toda sociedade *viva*”. A nosso ver, é essa perspectiva de fundo, aqui apenas apontada, que dá força e radicalidade ao projeto de ressignificação que Lefort empreende sobre o vínculo entre democracia e direitos humanos na cena filosófica contemporânea.

**Disponibilidade de dados:**

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

**Ausência de conflito de interesses:**

O autor declara que não há conflito de interesses.

**Editores responsáveis:**

Mauro Luiz Engelmann

**Referências**

ARENDT, H. “As origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo”. Tradução de R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BOBBIO, N. “A era dos direitos”. Tradução de C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. “L’interprétation des droits de l’homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français”. *Trivium*, 3, abril de 2009 [Online]. Disponível em: <http://journals.openedition.org/trivium/3290> (Acessado em 1º de Junho de 2024).

FAUSTO, R. “Claude Lefort e a crítica de ‘A propósito da questão judaica’ de Marx: dialética e ideologia”. *Revista Discurso*, 48(1), junho de 2018 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147393> (Acessado em 1º de junho de 2024).

FLYNN, B. “La philosophie politique de Claude Lefort”. Paris: Belin, 2012.

LACROIX, J. “Droits de l’homme et politique. 1980-2012”. *La Vie des idées*, setembro de 2012 [Online]. Disponível em: <https://laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique> (Acessado em 1º de Junho de 2024).

LEFORT, C. “Éléments d’une critique de la bureaucratie”. Paris: Gallimard, 1979.

\_\_\_\_\_. “A invenção democrática: os limites da dominação totalitária”. Tradução de I. Loureiro e M. L. F. R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. “Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade”. Tradução de E. M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. “Le temps présent: écrits 1945-2005”. Paris: Belin, 2007.

MARX, K. “Sobre a questão judaica”. Tradução de N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.