

A apropriação hipermoderna dos Direitos Humanos

Carlos Roberto Drawin¹

RESUMO: A finalidade deste texto não é contestar a legitimidade da luta pelos direitos humanos, mas apenas encaminhar alguns subsídios críticos acerca de sua apropriação numa época atravessada por um movimento histórico aparentemente contraditório. De um lado, a tendência comumente designada como “globalização”, caracterizada pela ampla difusão das tecnologias e a circulação intensiva das informações nas redes sociais e na mídia em geral, bem como a expansão transnacional do capitalismo financeiro e sua hegemonia sobre os processos produtivos. De outro, a configuração de novas formas de subjetivação decorrentes da ascensão do indivíduo hipermoderno com sua elevada aspiração de satisfação e sua exacerbada consciência de liberdade pessoal.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos humanos. Política. Hipermodernidade.

O propósito deste texto é bem limitado. Nele não pretendo abordar extensivamente a problemática dos direitos humanos e tampouco descurar a sua imensa relevância no mundo contemporâneo, ainda marcado por tão extensos e diferentes tipos de exclusão, violência e discriminação. Não se pode minimizar o papel político e jurídico da luta pelo respeito e consolidação dos direitos humanos, mesmo naquelas sociedades que já alcançaram um razoável nível de desenvolvimento econômico e social. Por conseguinte, a finalidade deste texto não é contestar a legitimidade da luta pelos direitos humanos, mas apenas encaminhar alguns subsídios críticos acerca de sua apropriação numa época atravessada por um movimento histórico aparentemente contraditório. De um lado, a tendência comumente designada como “globalização”, caracterizada pela ampla difusão das tecnologias e a circulação intensiva das informações nas redes sociais e na mídia em geral, bem como a expansão transnacional do capitalismo financeiro e sua hegemonia sobre os processos produtivos. De outro, a configuração de novas formas de subjetivação decorrentes da ascensão do indivíduo hipermoderno com sua elevada aspiração de satisfação e sua exacerbada consciência de liberdade pessoal. As minhas considerações críticas devem ser compreendidas à luz deste diagnóstico epocal aqui apenas esboçado e precedido de duas observações prévias. A primeira com um breve esclarecimento acerca de minha posição metodológica e a segunda com uma breve evocação do surgimento dos direitos humanos.

¹ Doutor em filosofia. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

1º. Um esclarecimento metodológico

A primeira e mais rudimentar lição da hermenêutica pode parecer banal, porém a sua importância não pode ser negligenciada: ninguém fala *sub specie aeternitatis*, pois toda fala parte de um lugar, social, cultural e histórico. Essa reivindicação de consciência histórica se contrapõe à pretensão de “imunidade epistemológica” por parte de quem acredita falar em nome da ciência ou da razão. Isto não significa de modo algum endossar o relativismo preguiçoso, a desdenhar a argumentação racional sob o alibi da tolerância indiscriminada e pressurosa, em sua falsa modéstia, de tudo poder confundir por nada poder discernir. O reino aparentemente democrático da opinião generalizada, no qual todos se sentem ansiosos de expressar imediatamente as suas opiniões acerca de qualquer assunto, facilmente se converte no reino da indiferença ou, ainda pior, no confronto imediato das *dóxoí* a alimentar a ira e o ódio de uns pelos outros e todos os afetos que propiciam e reforçam a formação das “tribos”, dos grupos opiniáticos.

A reivindicação da consciência histórica não pode ser confundida com este novo obscurantismo de uma tolerância adjetivada há muito por Herbert Marcuse, ainda nos libertários anos sessenta, como “tolerância repressiva”. (Marcuse, 1969, p. 81-123). O cultivo cioso das próprias opiniões como reflexo vulgar da estetização do pensamento traz consigo a misologia e de modo oculto, o ódio à linguagem, porque a linguagem simultaneamente nos vincula e obriga à prática discursiva e por isso necessariamente nos transcende. Afinal, como nos ensina a psicanálise, “o ódio é sempre ódio do Outro em si”. (Lebrun, 2008, p. 26). Longe de endossar o puro e simples relativismo, reconhecer o lugar de onde se fala, assumir os próprios preconceitos é condição de possibilidade para avançar na discussão e abrir o espaço crítico. Não é outra a proposição do “círculo hermenêutico” ao explicitar a inter-relação entre a parte e o todo, o passado e o presente, o texto e o contexto e, sobretudo, entre a compreensão e a pré-compreensão. Toda compreensão, ensina Gadamer, implica uma pré-compreensão formada pela tradição viva e singular na qual se insere o intérprete. (Gadamer, 1998, p. 13-14).

De qual lugar eu falo? Como indicar esquematicamente o conjunto dos meus preconceitos? São perguntas difíceis de serem respondidas de modo breve e suficientemente esclarecedor. No caso do tema em questão eu poderia nomear o meu marco teórico como o da vertente psicanalítica da teoria crítica da sociedade. Mas isto seria ainda muito pouco esclarecedor. Por isso ajunto duas observações. A teoria crítica da sociedade rejeita a cisão entre a reflexão racional e o processo histórico. Dar as costas à vida social, política e cultural em nome da exigência de universalidade da razão apenas acarreta o seu empobrecimento, o seu isolamento em regiões epistêmicas supostamente dotadas de sólidas garantias epistemológicas. Aceitando o desafio e as contradições da história a razão se enriquece e torna-se necessariamente crítica, ou seja, torna-se comprometida com os potenciais históricos de emancipação humana, mas também com uma aguda consciência de seus limites estruturais e o reconhecimento da devastação humana produzida pelo próprio homem. Desse modo, a “visão trágica do mundo” não é apenas paralisante e nem é inteiramente incompatível com a consciência crítica. Ao contrário, se apresenta como um aguilhão da reflexão filosófica numa época na qual a esperança iluminista na realização da filosofia parece ter fracassado. (Honneth, 2008, p. 389-415; Adorno, 1975, p. 11)

Ora, foi justamente a experiência do poder protético da alienação que impulsionou o marxismo ocidental em direção da psicanálise. As condições objetivas da sociedade não explicam suficientemente a letargia das massas e as sucessivas derrotas de todos os projetos críticos. Não basta analisar e expor as contradições inerentes ao

modo de produção capitalista, mesmo porque estas não são contradições abstratas, apreendidas de uma vez por todas pela crítica da economia política. As estruturas não são fixas, mas são historicamente configuradas pela força plástica das ideologias e pela modelagem profunda dos modos de subjetivação. Aí entra a contribuição da psicanálise na construção de uma teoria crítica da sociedade: a elucidação das complexas mediações através das quais as estruturas objetivas penetram profundamente nas dinâmicas psíquicas. Se não levarmos em contas a pluralidade e o entrecruzamento desses diferentes registros de mediação acabamos caindo numa visão ingênua e otimista do progresso da humanidade. Ao propor uma teoria do psiquismo dividido e atravessado por forças pulsionais tão poderosas quanto obscuras, a psicanálise nos serve como antídoto contra a superficialidade das crenças racionalistas. Além disso, propicia descrições imensamente ricas das ambivalências afetivas, dos atravessamentos obscuros e silenciosos de nossas intencionalidades conscientes e egoicamente ordenadas. A psicanálise introduz um incômodo questionamento acerca do esclarecimento e do potencial de autorreflexão da humanidade. Após a proposição da teoria do narcisismo Freud já advertia acerca da servidão do eu, incapaz de ser senhor em sua própria casa. (Freud, 1999, p. 11). As ilusões não são efeitos de superfície, marcas vindas de fora e passíveis de serem completamente eliminadas pela educação e pelas transformações sociais. Se as pulsões não podem ser inteiramente domesticadas, então quais os limites de nossas utopias e nossas pretensões de uma sociedade livre e transparente? Evitar este tipo de interrogação não significa ter uma visão libertária e humanista, significa tão somente não querer encarar os dolorosos entraves da condição humana e cair mais facilmente nas muitas armadilhas que aprisionam os nossos sonhos mais ousados. As derrotas sucessivas que se seguiram às previsões mais otimistas do século XIX levaram os teóricos críticos a explorar as amarras profundas que aprisionam os nossos ideais de liberdade e a reavaliar o entrecruzamento das ações políticas e dos modos de subjetivação. (Rouanet, 1983; Rouanet, 1985, p. 119-288; Drawin, 2015, p. 15-64))

Por conseguinte, a minha posição se baseia neste referencial de uma teoria crítica que incorporou às suas análises da estrutura social muitos dos resultados provenientes da investigação psicanalítica acerca dos processos de constituição da subjetividade. A abordagem da apropriação pós-moderna dos direitos humanos se faz à luz dessas pressuposições. Antes, porém, farei uma rápida incursão na gênese psicossocial de sua proclamação como direitos naturais e evidentes.

2º. O surgimento dos direitos humanos

No final do século XVIII, no contexto político da derrocada do absolutismo monárquico e da ascensão revolucionária da burguesia, os direitos humanos são formalmente proclamados em 1776 na Declaração de Independência dos Estados Unidos, basicamente redigida por Thomas Jefferson e na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, esboçada pelo Marquês de Laffayette e endossada pela Assembléia Nacional Francesa em 27 de agosto de 1789.

A primeira proclamação considera como verdades por si mesmas evidentes ou como “verdades sagradas” a igualdade entre todos os homens e os direitos fundamentais à vida, à liberdade e à busca de felicidade, considerados como inalienáveis. Do mesmo modo, a segunda proclamação afirma em seu artigo primeiro a igualdade e a liberdade originárias de todos os homens como uma verdade de alcance universal e, em consequência, elimina todo privilégio por nascimento e transfere a soberania do rei para a nação. Passados mais de um século e meio a Organização das Nações Unidas adotam em 1948 a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” em cujo primeiro artigo são

reafirmadas como universais e originárias a igualdade e a liberdade de todos os seres humanos em dignidade e direitos.

Entre as duas datas, 1776 e 1948, houve muitos e inegáveis avanços formalização jurídica desses direitos e nos numerosos e enormes esforços em efetivá-los no plano internacional. O desafio maior de todos estes propósitos foi o de “estabelecer as condições mínimas sem as quais desaparece toda legitimidade do Estado” e de “conciliar o direito penal internacional com o princípio de soberania dos Estados, ao ser o soberano, por definição, o que não está obrigado”. (Ternon, 1995, p. 17-18). Muitas foram as iniciativas e negociações feitas com o propósito de superar tais impasses. No final do século XIX, um século depois da proposição da universalidade dos Direitos os políticos e juristas ainda se empenhavam no estabelecimento de meios de arbitragem internacional e a construção dos critérios para julgar como ilícitos o comportamento dos Estados. As conferências de Haia (1899; 1907) e as Convenções de genebra (1864; 1906) não impediam o direito dos Estados de fazer a guerra (*jus ad bellum*), mas elas buscavam regular e limitar os meios usados na guerra (*jus in bello*). Buscavam-se assim as “leis da humanidade” como normas internacionalmente convencionadas para definir a ilicitude das ações dos Estados não apenas no caso de beligerância entre as nações, mas também no tratamento que dispensavam às suas minorias. As dificuldades eram imensas. Não só para a obtenção dos consensos e acordos, mas também porque a “repressão penal da violação” das leis humanitárias abria o espaço para a intervenção política e militar de alguns Estados em outro considerado como infrator. Assim, se por um lado a formalização jurídica e internacional dos direitos humanos contribui decisivamente para a defesa das minorias e a condenação de práticas militares e policiais dos Estados e para a formação da consciência moral, por outro lado, eles também se tornam uma preciosa fonte de justificação ideológica nos conflitos imperialistas, nas políticas colonialistas e de dominação dos povos, assim como na consolidação da hegemonia geopolítica. (Ternon, 1995, p. 18-25).

Certamente a ambivalência na utilização do discurso dos direitos humanos não pode servir de alibi pra o seu descarte ou para minimizar a sua relevância na formação da consciência moral contemporânea, mesmo porque carecemos atualmente de referenciais simbólicos com alcance universal e dotado de um potencial crítico capaz de fazer frente aos sistemas globais de dominação. Não obstante, a aceitação fácil do discurso dos direitos humanos não deixa de ser a imagem invertida da invisibilidade estrutural dos mecanismos de reprodução do capitalismo global. Essa relação de inversão fica sobremaneira oculta, quando o discurso dos direitos humanos se apropria e difunde, com êxito crescente, aquelas características de naturalidade, universalidade e evidência já presentes em suas primeiras proclamações. Como entender um tão largo consenso num mundo tão profundamente dividido e desigual? Por que no último quartel do século XVIII aqueles direitos desde sempre óbvios e pertencentes ao patrimônio da humanidade puderam ser afirmados em sua obviedade e em sua intrínseca humanidade?

A evidência não é o resultado de um procedimento de fundamentação e justificação discursiva, pois a sua base é quase sempre emocional ou, antes, uma crença se torna evidente e passa a ser um parâmetro para a ação quando a emoção penetra na consciência deixando de ser apenas um mecanismo neurofisiológico ou uma reação simples para se transformar em sentimento, numa imagem mental que pode ter valência positiva ou negativa. Os sentimentos compõem um conjunto complexo de estados do corpo, de percepções e percepções de percepções e em seus aspectos menos imediatos, menos próximos das reações emocionais mais simples, as suas valências dependem de

tramas associativas produzidas por processos psicossociais mais ou menos longos. (Damásio, 2004).

Tudo isso nos ajuda a compreender porque os direitos humanos estando potencialmente presentes em diversas tradições religiosas e filosóficas somente foi “descoberto” e proclamado em sua evidência no limiar da modernidade. Tal descoberta pode ser genericamente caracterizada como sendo a efetivação no sentimento do potencial de identificação com o outro desde sempre presente nos seres humanos como uma de suas características evolutivas essenciais. (Tomasello, 2003). Esse potencial de identificação com o outro não se instaura imediatamente, mas se efetiva historicamente como mostrou Charles Taylor em seu amplo estudo acerca da construção da identidade moderna. (Taylor, 1997). Nesta mesma trilha a historiadora norte-americana Lynn Hunt pretendeu mostrar como a evidência dessas declarações dos direitos humanos foi o resultado de um longo processo psicossocial ou de transformação das mentalidades cuja aceleração na segunda metade do século XVIII permitiu o desenvolvimento de uma nova configuração do sentimento de empatia a gerar uma série de deslocamentos conceptuais e axiológicos. Conforme nos mostra Hunt o novo modo de vida burguês, centrada no trabalho quotidiano, organizado e produtivo vai aos poucos substituindo as aspirações de honra e glória da aristocracia ociosa e apegada aos seus privilégios de nascimento. No contexto deste novo modo de vida, o casamento e a família são valorizados e concebidos como fruto do amor entre homens e mulheres e entre os pais e os filhos. Outros desdobramentos psicossociais se seguem: uma nova percepção do papel do afeto na vida das pessoas; a consciência da interioridade do eu e o respeito ao espaço da privacidade; a individualização dos corpos juntamente com o reconhecimento da distinção do indivíduo em relação ao grupo social e, portanto, capaz de autocontrole e autonomia. Muitas destas mudanças encontraram expressão nos novos romances. A partir de meados do século XVIII surgem alguns romances epistolares de grande popularidade como “Pamela” (1740) e “Clarissa” (1747-48) de Samuel Richardson e “Júlia ou a nova Heloísa” (1761) de Jean-Jacques Rousseau. (Hunt, 2009, p. 35-69). Neles as histórias arquetípicas, nas quais há um ponto de vista acima da trama dão lugar para a narração da vida das pessoas comuns com as quais o leitor pode se identificar em suas paixões e vicissitudes e esta identificação com o comum e o não heróico ou com os costumes e comportamentos assegurados pelas convenções sociais mais próximas traz consigo um potencial de universalidade. Hunt mostra como a tortura judicial, a tortura legalmente autorizada, foi sendo rejeitada na segunda metade do século XVIII até sua abolição na década de 1780 juntamente com outras formas cruéis de punição corporal. (Hunt, 2009, p. 70-112)

Todas estas mudanças, deslocamentos, novos valores e formas de expressão tornaram “naturais e evidentes” os direitos humanos proclamados e este processo psicossocial, por sua vez, foi o resultado de uma transformação mais lenta e estrutural: a dissolução, já iniciada na devastadora crise demográfica do século XIV, na ocasião da “peste negra”, do modo de produção feudal e da organização social rigidamente estratificada. O afrouxamento da hierarquia social, assim como as cisões e escândalos que levaram as instituições cristãs a um profundo descrédito, tudo convergiu no desencadeamento da crise global da civilização medieval que Jean Delumeau, em sua obra já clássica, descreveu num grande arco histórico como a cultura do medo no ocidente. (Trindade, 2011, p. 15-34; Delumeau, 2009).

Essas observações aqui listadas de modo bem sumário esboçam o pano de fundo do surgimento dos direitos humanos sem outro objetivo senão ressaltar a obscuridade política, social e cultural que contrasta com a transparência e com a suposta evidência de sua proclamação formal. Uma sombra já se fazendo presente em seu próprio

nascedouro, pois apesar da intenção de universalidade as declarações são restritivas por deixarem de lado as crianças, os insanos, os prisioneiros e estrangeiros, algumas minorias religiosas, mas também e, sobretudo, os escravos e os negros livres, os sem propriedades e as mulheres. Há, portanto, dois planos: de um lado, se desenha a positividade luminosa dos ideais regulativos e, de outro, o plano negativo da efetividade histórica. A solução otimista surge de imediato: certamente os direitos não são imediatamente efetivados, porém a convergência do regulativo e do efetivo se imporá necessariamente no futuro, um futuro que, aliás, já estaríamos testemunhando com a reivindicação cada vez mais intensa de seus direitos por parte dos grupos anteriormente excluídos.

O *wishful thinking* desta visão linear da histórica só é possível por meio do recalçamento da incômoda memória da violência. Cada geração é convidada a recriar o mundo e a reviver em seus próprios termos as esperanças deixadas para trás pelas gerações anteriores. Afinal, poder-se-ia perguntar, este não seria o curso natural das coisas? O ciclo biológico no qual os velhos cansados e desiludidos são substituídos pelos moços cheios de energia e expectativas? Vou recusar esta hipótese fácil. Seria o caso de substituí-la pela ideia do triunfo inapelável e sempre renovado da morte? Da morte já se insinuando na reposição do novo? Não quero também seguir nesta direção, a da metafísica pessimista de cunho schopenhauriano decifrando no querer-viver a força de uma vontade cega. Prefiro aqui recusar a visão linear da histórica em nome do reconhecimento de sua negatividade, não como algo abstrato ou apenas “lógico”, mas como o corte trágico que atravessa o tempo da humanidade. Hegel soube ver no limiar mesmo de nossa época, naquela aurora pós-revolucionária, começando a espriar as suas luzes, uma nova forma trágica no coração da modernidade, com a expansão da “relação jurídica formal” (das formale Rechtsverhältnis) e sua consagração do indivíduo e da “*eticidade do burguês ou do homem privado*” (die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenschen). (Hegel, 2007, p. 95; Bourgeois, 1986, p. 447-510; Pires, 2006, p. 210-227).

Hegel antecipava o que muito mais tarde tornar-se-ia visível na nossa chamada pós-modernidade: a consciência individual desgarrada da comunidade, mergulhada na solidão de seus sonhos e exacerbada no conflito das particularidades. Sob esta superfície turbulenta das liberdades, na qual os direitos humanos são incessantemente invocados, as coisas seguem o seu curso. As estruturas de reprodução do capital tornam-se mais “invisíveis” e consolidam a sua dominação global.

3º. A apropriação hipermoderna dos direitos humanos

A ideia de um atravessamento trágico da modernidade não seria excessivamente pessimista? A resposta não pode ser afirmativa. Os acontecimentos catastróficos do curto século XX (1914-1989) não deixam margem de dúvida. Os horrores emergiram numa sucessão quase vertiginosa. Considerando apenas as conflagrações mais notórias, como as grandes guerras e revoluções e focalizando apenas o número de mortos, desconsiderando os feridos, mutilados, refugiados, as devastações das doenças e da fome, as famílias e vidas destruídas, os números são estarrecedores. As duas guerras mundiais, a revolução russa e a guerra sino-japonesa deixaram aproximadamente 89 milhões de mortos, sem contar os massacres stalinistas, a guerra civil espanhola e tantas outras barbaridades. Tudo parece desmentir o avanço otimista e linear da história e parece atestar o abismo entre o ideal regulativo dos direitos humanos e a sua efetivação histórica. Após o final da Segunda Guerra os números são bem mais “modestos”, algo acima de 12 milhões de mortos. (Hecht e Servent, 2015). Podemos esquecer tudo isto como acidentes de um passado definitivamente superado? Apenas como um lembrete, a

recente guerra do Iraque, feita em nome da democracia e dos direitos humanos, já matou mais de 1 milhão de pessoas. Acreditar que dados tão assustadores podem ser explicados como explosões de irracionalidade é desconhecer que os mecanismos de muitos desses massacres foram cuidadosamente planejados, executados e administrados com o auxílio da engenharia, da medicina, do direito, da psicologia e de muitos outros arsenais de saberes e técnicas. A boa consciência das democracias ocidentais deve ser neutralizada pela suspeita, pois algumas das piores figuras do totalitarismo surgiram de suas entranhas e se impuseram sob o álibi de projetos progressistas.

No final dos anos setenta do século passado, a partir de discussões estéticas e literárias, começou a circular e alcançou grande sucesso na mídia a expressão “pós-modernidade” como caracterização geral de uma época. (Anderson, 2005). As descrições e explicações sobre os traços essenciais da nova época proliferaram e não é nada fácil fazer a travessia de uma literatura tão abundante quanto diversificada e vaga. Não é o caso de enfrentá-la aqui, por isso vou me limitar a uma simples consideração. O filósofo francês Jean-François Lyotard definiu a “condição pós-moderna” como a do refluxo das grandes narrativas religiosas, filosóficas e políticas que davam forma e sentido para as ações coletivas. As crenças nos monoteísmos, na emancipação da humanidade, na revolução socialista, na sociedade democrática liberal, na felicidade tecnológica perderam o seu encanto e a sua força utópica. Em seu lugar se multiplicaram as pequenas narrativas de caráter subjetivo, regional e pragmático. (Lyotard, 1979). Talvez a liberdade, podemos pensar, resida justamente aí, no fim do fardo das transcendências abrindo o espaço para a fruição da vida como ela é: singular, fragmentária, finita e com seus pequenos prazeres e miúdas liberdades. Os indivíduos contemporâneos ou pós-modernos estariam livres da “sacralidade do dever” e disponíveis para a miríade de satisfações oferecidas por uma sociedade indiferente em relação ao futuro. A “era do vazio” e da “indiferença pura” seria também aquela da única felicidade viável, a do gozo dos objetos e das relações afetivas e sexuais sempre plurais e fluidas. (Lipovetsky, 1989. Idem, 1994). A convergência das grandes narrativas com a ascensão do indivíduo psicológico e somático anunciaria a chegada de um novo tempo? Conforme a genial intuição de Hegel, acima referida, o “novo tempo do mundo” não seria outro senão o da dialética da modernidade tornando visível e intensificando ao máximo a cisão entre a universalidade e a particularidade, cisão já entrevista como a “tragédia na eticidade”. Por esta razão optei pelo termo “hípermodernidade”, pois vivemos na continuidade intensiva e extensiva da ciência, da técnica, da economia capitalista, a administração global. (Arantes, 2014).

Há algo de estranho na visibilidade do dilaceramento contemporâneo. Os dados são gritantes e estão mais acessíveis do que em outras épocas. Os números desta nova fase de dominação dos intermediários financeiros e após o colapso soviético são tão assustadores quanto os dos massacres do século anterior: dois bilhões de pessoas vivem com menos de dois dólares ao dia e um pouco mais de um bilhão de pessoas com menos de 1,25 dólar ao dia enquanto 21 a 30 trilhões de dólares, entre 1/3 e metade do PIB mundial estão em paraísos fiscais fora do alcance da tributação e cerca de 32 milhões de pessoas, 0,7% da população mundial detém 41% da riqueza do planeta. Atualmente, segundo dados de 2013-2014, quatro milhões de crianças morrem anualmente por não ter acesso à água limpa. Portanto, em cinco anos, permanecendo as mesmas condições, o número de crianças mortas seria igual ao total dos mortos da Primeira Guerra Mundial, uma das maiores carnificinas da história. (Piketty, 2014, p. 9-41; Dowbor, 2014). Por que, então, invisibilidade? Porque a violência tende a ser cada vez mais silenciosa. Os vínculos entre o mundo da vida com as dimensões simbólica e estrutural, vínculos que possibilitaram a proclamação dos direitos humanos no final do século

XVIII, tendem a ficar mais complexos e obscuros. Nesse contexto, o discurso dos direitos humanos e a retórica moral ganham certa obviedade encobridora e complementar em relação aos discursos sistêmicos da ciência, da técnica e da economia. E neste sentido pode-se falar numa apropriação hipermoderna do discurso dos direitos humanos, pois a facilidade de sua circulação e o amplo espectro de sua aceitação, ou seja, a sua “evidência”, não mais emerge das rupturas profundas da sociedade, dos deslocamentos psicossociais, como ocorreu na época de suas primeiras proclamações, mas manifesta sob a aparência da reivindicação de liberdade subjetiva a impotência diante da continuidade e consolidação de estruturas que parecem inamovíveis e adquiriram a solidez ontológica da realidade natural. (Drawin, 2016 a; Drawin, 2016 b).

As coisas são como são e querer modificá-las não passa de um desejo irracional, um sonho infantil. Afirmar “as coisas como são” é afirmar que o mundo concebido como uma realidade naturalizada é inteiramente funcional, imanente, contraído no presente e carente de sentido. O termo “sentido” tem muitos significados, dentre eles e não o menos importante encontra-se a ideia de uma direção temporal, de um futuro que transcende o presente, porque o tempo não é uma sucessão indiferente de momentos ou de acontecimentos. Podemos julgar o tempo, porque temos acesso a alguma instância de inteligibilidade transcendental, isto é, uma instância normativa irreduzível à indiferença de seu fluxo. Com o refluxo das grandes narrativas ou, para usar a linguagem psicanalítica, com a interdição do grande Outro os indivíduos só dispõem de uma saída imaginária para as suas vidas tornadas existencialmente irrelevantes. Eles são liberados da dívida simbólica para com qualquer instância transcendental: Deus, o cosmo, a tradição, o Pai, as utopias. A investigação psicanalítica contemporânea mostra como a rejeição à sujeição à lei ou à alteridade simbólica afeta a constituição das subjetividades, pois não há “sujeito” sem algum tipo de “sujeição” a uma referência normativa. Os indivíduos e grupos identitários contemporâneos compensam o déficit de subjetividade exacerbando a sua imaginação, eles se imaginam fundadores de si mesmos, livres para forjar a singularidade de seus estilos de vida, comportamentos, critérios de julgamento e valores. Esta inflação dos eus é insustentável, porque é uma identidade instável a oscilar entre a onipotência maníaca ou eufórica e a impotência depressiva, de qualquer forma é uma fantasia narcísica e frágil, sempre prestes a ser desmentida pelas duras imposições da vida. Sem a triangulação de uma posição terceira e qualitativamente diferenciada da horizontalidade das relações intersubjetivas, sem um “ele” capaz de fazer as mediações entre o “eu” e o “tu”, os laços sociais tornam-se frouxos e tendem a se desamarrar facilmente. A transmissão entre as gerações é questionada. Instala-se a “grande confusão” na família, na educação, no trabalho, nas relações amorosas. Todos reivindicam os “seus direitos”, mas a economia psíquica sem as amarras da alteridade de uma posição terceira, sem nenhuma ancoragem transcendental, desliza da “neurose normal” para uma “perversão comum generalizada”. A apropriação hipermoderna dos direitos humanos converte-se em fonte de legitimação de uma nova *pólis*, aquela designada por Dany-Robert Dufour como “a cidade perversa”. (Lebrun, 2008; Dufour, 2013, p. 279-389)

No célebre anúncio da “morte de deus” no parágrafo 125 de “A gaia ciência” Nietzsche relata como o “homem louco” dirige-se aos ateus que dele zombam sem darem conta do vazio cósmico ocasionado por aquele crime terrível por eles mesmos cometido. O eco daquele parricídio encontra a sua dicção dramática na fala do intelectual Ivan personagem de “Os irmãos Karamázov” que incitou e justificou o assassinado do seu pai por Smerdiákov, o seu irmão bastardo e sem alma: “E se Deus não existisse? Se fosse uma ideia criada artificialmente pela humanidade? (...) Se não existe um Deus infinito, também não existe a virtude, ou melhor, não há nem mesmo

necessidade dela...tudo é permitido...” (Nietzsche, 2001, p. 147-148; Pareyson, 2012, p. 81). Na “cidade perversa” “tudo é permitido” na esfera privada dos indivíduos porque “nada é permitido” na esfera real do funcionamento do mundo, nenhuma esperança nos é concedida de uma transfiguração das coisas como elas são em seu curso inexorável.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire*. Paris: Vrin, 1986.
- DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa. Prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DOWBOR, Ladislau. “Entender a desigualdade: reflexões sobre o capital no século XXI”. In: BAVA, Silvio Caccia. *Thomas Piketty e o segredo dos ricos*. São Paulo: Veneta/Le Monde Diplomatique, 2014. p.8-18
- DRAWIN, Carlos Roberto. “Alienação e reconhecimento: um marco teórico para nossa investigação”. In: MOREIRA, Jacqueline de O. e outros. *Análise do discurso de adolescentes em privação de liberdade: reflexões sobre a luta pelo reconhecimento*. Curitiba: Editora CRV, 2015.
- DRAWIN, Carlos Roberto. “A não evidência dos direitos humanos”. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira, SALUM, Maria José Gontijo, OLIVEIRA, Rodrigo Tôres. (Orgs). *Estatuto da criança e do adolescente: refletindo sobre sujeitos, direitos e responsabilidades*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2016 a.
- DRAWIN, Carlos Roberto. “Clamor e silencia da violência”. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira, KYRILLOS NETO, Fuad, ROSÁRIO, Angela Buciano do (Orgs.). *Violência(s): diálogos com a psicanálise*. Curitiba: Editora CRV, 2016 b.
- DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa: liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- FREUD, Sigmund. “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”. FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Bd. XII. Fraqnkfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- HECHT, Emmanuel e SERVENT, Pierre. *O século de sangue: 1914-2014. As vinte guerras que mudaram o mundo*. São Paulo: Editora Contexto, 2015.
- HEGEL, Georg W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HONNETH, Axel. “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica”. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria crítica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos. Uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- LEBRUN, Jean-Pierre. *O futuro do ódio*. Porto Alegre: CMC, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'água, 1989.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.
- MARCUSE, Herbert. "Repressive tolerance". In: WOLFF, R.P.; MOORE Jr., B e MARCUSE, H. *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969. p. 81-123.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PAREYSON, Luigi. Dostoiévski. *Filosofia, romance e experiência religiosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2014.
- PIRES, Edmundo Balsemão. *Povo, eticidade e razão. Contributos para o estudo da filosofia política de Hegel*. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *A razão cativa. As ilusões da consciência de Platão a Freud*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: edições Loyola, 1997.
- TERNON, Yves. *El estado criminal. Los genocídios en el siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- TOMASELLO, Michael. *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- TRINDADE. José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Editora Peirópolis, 2011.