

Revista PsiPro
PsiPro Journal
1(1): 118-141, 2022
ISSN: 2763-8200

Artigo

A AGONIA DOS DIREITOS HUMANOS E A DEMOCRACIA RADICAL¹

THE AGONY OF HUMAN RIGHTS
AND RADICAL DEMOCRACY

Recebimento do original: 20/05/2022
Aceitação para publicação: 01/06/2022

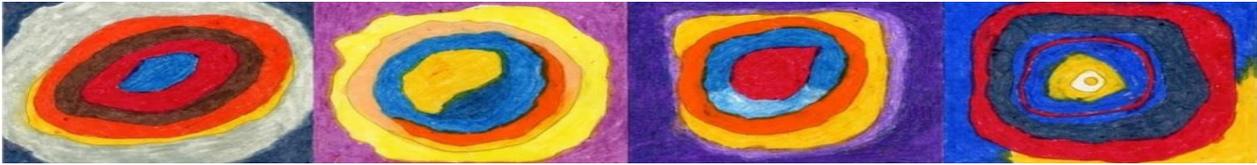
Enrique Del Percio

Doutor em Filosofia do Direito, especialista em sociologia das instituições e advogado. Professor de Sociologia da *Universidad de Buenos Aires* - UBA e Diretor do Doutorado em Filosofia da *Universidad del Salvador* (Área San Miguel). Investigador e professor em diversas universidades da América e Europa. enriquedelpercio@yahoo.com.ar

RESUMO: As consequências da aplicação das políticas neoliberais no mundo e, em especial, na América Latina têm gerado um acentuado ceticismo em torno às capacidades da democracia para dar resposta aos problemas de justiça derivados dessas políticas. Alguns creem que a solução passa por dar ainda mais poder ao mercado e outros, no mesmo jogo dialético, pensam que faz falta mais Estado. Outros dirão que não há saída e se refugiarão nos distintos nihilismos. Mas cabe também propor um pensamento contra-hegemônico que pensando a partir das vítimas, isto é, radicalizando – e não limitando – a democracia, ofereça alternativas provisórias e experimentais, não definitivas, mas sim válidas y possíveis. Nesse marco: que papel desempenham os Direitos Humanos? Em nome desses direitos podem os frágeis exigir aos Estados a proteção e a promoção integral da vida, mas podem também os poderosos legitimar a invasão, a conquista, a morte: Líbia, Iraque, Afeganistão, são somente alguns exemplos da luta, o *agón*, a agonia dos Direitos Humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Fraternidade, Direitos Humanos, Conflito, Hegemonia, Democracia Radical.

¹ Versão em português da conferência pronunciada em 5 de março de 2015 no departamento de Filosofia e de Estudos Liberais da *California State University* (Los Angeles – EEUU).



ABSTRACT: The consequences of the application of neoliberal policies in the world, in particular, in Latin America, have generated a marked skepticism about the capacity of democracy to respond to the problems of justice derived of these policies. Somebody believe that the solution is to give even more power to the market and others in the same dialectical game, think what is needed is more State. Others will say that there is no escape and will refuge in several nihilisms. But it is possible also propose a counter-hegemonic thinking thought from the victims, that is, a more radical - and not limiting - democracy, offering provisional and experimental alternatives, not definitive, but valid y possible. In this framework: what is the role of human rights? On behalf of such rights may fragile require states the protection and integral promotion of life, but also can the powerful legitimize invasion, conquest, death: Libya, Iraq, Afghanistan, are just a few examples of the fight, *agón*, the agony of Human Rights.

KEYWORDS: Fraternity, Human Rights, Conflict, Hegemony, Radical Democracy.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

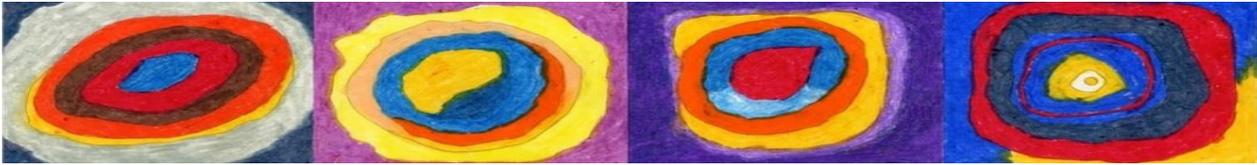
A fraternidade como categoria política

Rômulo e Remo, Cain y Abel, Jacó e Esaú, Tupi e Guarani: em todas as latitudes encontramos mitos de origem que se referem a brigas entre irmãos, que as vezes chegam incluso ao fratricídio. A experiência cotidiana de qualquer pai de dois ou mais filhos confirma que os irmãos brigam. No entanto, contra toda a evidencia, as mães insistem em dizer aos filhos que não devem brigar, mas que devem se gostar como irmãos. Assim, quando dois amigos querem indicar que sua amizade é muito forte, dizem que são como irmãos.²

Ocorre que a irmandade ou fraternidade³ pode ser entendida em dois sentidos

² Para uma análise detalhada das implicações da fraternidade, cfr. Del Percio (2014).

³ Dado que o termo fraternidade vem do latim *fratres* que designa os irmãos homens – não as irmãs –, a noção de fraternidade seria um valor exclusivamente masculino e, se pretendêssemos o universalizar, deveríamos falar de fraternidade/sororidade ou de irmandade. É certo que a palavra fraternidade carrega esse vício de origem, mas nem por isso deveríamos deixar de empregá-la. Seria como se deixássemos de usar a palavra *trabalho* porque deriva do latim *tripalium*, o instrumento de tortura empregado pelos romanos, do qual também se deriva no inglês *travel*, em referência aos sofrimentos e dores que tinham que atravessar os viajantes nos tempos em que o termo foi cunhado. Fora em âmbitos muito restritos ninguém pensa hoje seriamente que o conceito de fraternidade exclua as mulheres.

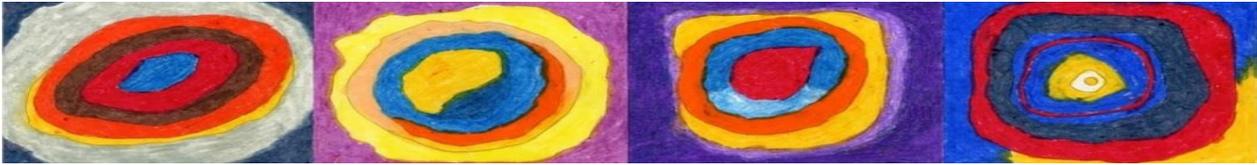


distintos: ou como aquilo que efetivamente é ou como aquilo que gostaríamos que fosse. No primeiro caso, a luta entre os irmãos nos põe frente a um dado da realidade: as relações horizontais estimulam o conflito. No segundo caso estamos frente a um problema: se pudéssemos evitar o conflito todos seríamos mais felizes. Se extrapolamos o conceito de fraternidade do âmbito doméstico ao terreno político, quando falamos de fraternidade universal podemos fazer referência a: a) a condição originária da sociedade: não há nem pai nem mãe, portanto, o conflito está sempre aí, de forma latente ou explícita, ou: b) podemos nos referir a um ideal, a um fim inalcançável, mas que nos atrai como um ímã: uma sociedade harmônica em cujo seio cada qual possa desenvolver livremente todas as suas potencialidades.

Neste sentido, a fraternidade é bifronte como Jano: com uma de suas faces olha esperançado em direção ao futuro que deveríamos construir, e com a outra olha alerta o passado no qual temos construído este presente. Uma face dita um mandato; a outra descreve um dado. Paradoxalmente, a face realista nos dá a informação de que nada está dado (“dado”) de antemão e que, portanto, tudo é questão de construções, que nunca são definitivas senão o dinâmico resultado de lutas e consensos, de diálogos e imposições.

Toda extrapolação do privado ao público tem seus riscos e inconvenientes, o que há levado muitos a considerar este conceito como uma categoria política útil. No entanto, a riqueza que podemos extrair dele é tão grande que vale a pena correr esse risco ainda que, com as devidas precauções. A primeira delas já explicitamos: na família, os pais estabelecem a verticalidade que tende a dissolver o conflito. No entanto, no âmbito público não há nem houve nunca pai nem mãe: não há pessoa nem grupo que possa deter “naturalmente” a função paterna de estabelecer a lei, nem há uma sociedade-útero em cujo seio materno todo antagonismo se dissolve. A fraternidade universal nos adverte que a vida em comum é uma construção que depende de nós, uma realidade originária e ideal a alcançar: na tensão entre estes dois extremos se vive a existência coletiva, existência que não deixa lugar a ingenuidades ou banalizações.

Não há um pai que imponha sua lei, pois a vida em comum é uma construção coletiva. Tampouco há uma mãe útero que contenha harmonicamente a todos em seu seio. Não somos almas belas capazes de viver em um mundo sem conflitos uma vez que



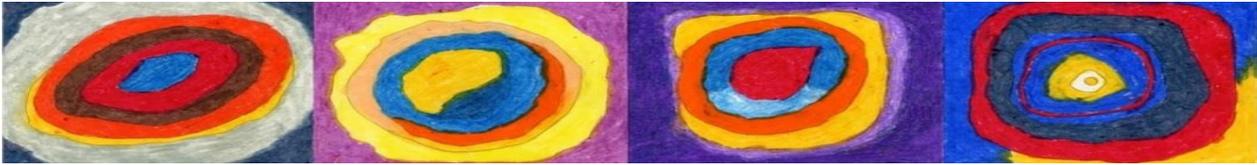
tenhamos acabado com "aqueles", os filhos da mãe má, que nos impedem de viver assim. Não temos mais remédio que nos fazer responsáveis pela situação

Isso é o que incomoda na fraternidade e que por isso tende a ser relegada frente a princípios "fortes" como a liberdade, a igualdade o a justiça. O problema é que esses princípios nos falam de um dever-ser, enquanto que a fraternidade nos obriga a confrontar o que é, com o que somos. De um lado isso incomoda aqueles que pretendem que a sociedades se encontram "naturalmente" estratificadas e, de outro lado, as vanguardas iluminadas que tratam aos subalternos como a crianças, aos quais devemos explicar que estão dominados e como podem fazer para se emancipar. Incomoda também a aqueles que preferem ignorar sua responsabilidade esperando "que alguém faça algo". A fraternidade nos põe frente ao fato de que sempre e necessariamente somos responsáveis, isto é: devemos dar resposta. Se houvesse um pai, pelo que nosso silêncio, nosso permanecer calados, é também uma resposta, ainda que pouco eficaz pois não se pode viver calado em casa por medo ao que chama. Os excluídos da festa pela aplicação das políticas neoliberais chamam a porta dos que estão satisfeitos. Estes poderão fechar-se em seus bairros privados e subir muros ao redor das rodovias que os levem aos centros. Mas os pobres, os índios, os afrodescendentes, os marginalizados de toda ordem continuam chamando à porta.

A partir desta perspectiva, a fraternidade nos leva a repensar a sociedade e, por conseguinte, a ressignificar a liberdade, a igualdade e a justiça.

A fraternidade e as diferentes concepções de sociedade:

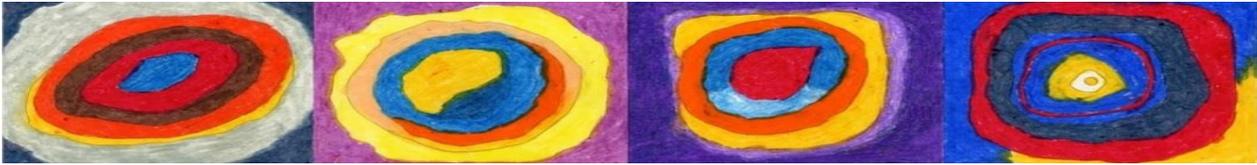
a) O individualismo: Aqueles que tendem a privilegiar a liberdade em função da igualdade costumam entender a sociedade como uma mera justaposição de indivíduos: o que importa é cada indivíduo e cada família, mas a sociedade como tal não existe senão como resultado da interação entre os indivíduos. Assim têm sustentado políticos como Margaret Thatcher ou Ronald Reagan e teóricos como Frederick Hayek, Ayn Rand ou Robert Nozick, assim como numerosos dirigentes, acadêmicos e comunicadores sociais da América Latina. Se a sociedade não existe, tampouco pode existir algo assim



como a justiça social. Como não há sociedade, a justiça social é uma *fata morgana*, fogos de artifício usados pelos políticos corruptos para enganar os votantes, ou argumentos de gente bem-intencionada, mas que nada entende das leis da economia.

b) O coletivismo: a sociedade é um organismo vivente (o *volk* ou a Santa Mãe Rússia) e os indivíduos são parte de seus órgãos. É o ponto de contato entre o extremo dos cultuadores de uma sociedade fortemente hierarquizada e estratificada com os partidários de um hiperintervencionismo estatal em toda a economia para garantir a plena igualdade de todos os cidadãos. Para estes, o indivíduo só conta enquanto que é uma parte de uma totalidade superior. Esta oposição entre *individualismo e coletivismo* se apresenta como um estorvo que nos impediria de captar a Sociedade ou o Indivíduo como é em si, fazendo da Sociedade ou do Indivíduo uma espécie de Coisa-em-si kantiana que só pode ser abordada mediante percepções parciais deformadas: sua verdadeira essência sempre nos escaparia. Não é possível encontrar a síntese superadora deste antagonismo (cfr. Žižek. S. 2009: 173). Por outro lado, se deixamos de lado a obsessão do pensamento ocidental por encontrar tudo e por encontrar a coisa-em-si, o *noumenon*, a essência, e nos aproximamos de outras tradições filosóficas para as quais a relação é prévia a substância poderemos, ao menos, explorar algumas alternativas aos problemas que para as concepções expostas são insolúveis, senão não abordáveis por questões de incompatibilidade.

c) Sociedade e indivíduo como relação: Sobre esta concepção fundamento a ideia de erigir a fraternidade como eixo de uma reflexão filosófico política, não como um modo de superação da antinomia sociedade/indivíduo, senão como uma explicitação dessa tensão permanente. As duas posturas anteriores partem de uma visão essencialista, mas se pensamos que a relação não é uma categoria de "segundo nível" frente a substância, senão que, pelo contrário, como bem entende por exemplo a filosofia andina (a floresta não é um conjunto de árvores, mas a árvore existe porque é parte de um ecossistema cuja "essência" se deriva da relação entre as partes) ou a teologia trinitária cristã (a essência de Deus não é originária senão que se deriva da relação entre as três pessoas divinas), a relação vai ser entendida como uma categoria fundante da realidade.



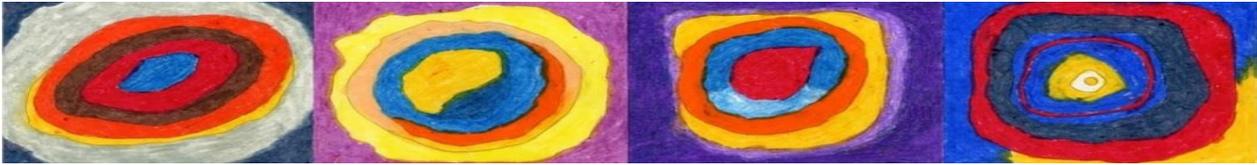
A partir daí podemos pensar que o indivíduo existe enquanto que está em relação com os demais e com o cosmos, e que, por conseguinte, também a sociedade existe enquanto que é a articulação dessas relações. Creio que esta concepção nos permite buscar a justiça social (ainda que sabendo que sua concreção plena é uma utopia) sem por isso anular o indivíduo e seus direitos fundamentais, assumindo que as relações constitutivas do indivíduo e da sociedade não são necessariamente nem naturalmente harmônicas, mas que implicam na existência de expectativas e interesses diversos e muitas vezes contrapostos.

Convém fazer algumas precisões em torno do tipo de relações que compõem a sociedade, distinguindo quatro tipos de relação: em direção a, com, frente e entre.

Para os medievais, pensar em termos de relação implicava pensar *em direção a*. A episteme medieval, como aquelas catedrais góticas em que tudo se ordena a partir de baixo em direção ao alto, se caracteriza por pensar que todas as coisas se relacionam pois em definitivo tudo se ordena por Deus, causa primeira na ordem do ser e última na ordem dos fins. Tanto no mundo físico como na comunidade o inferior se ordena desde o superior. Assim, "naturalmente" os estamentos mais baixos se relacionam com o imediatamente superior até chegar ao cume, sem importar para todos os efeitos que neste se encontre o Papa ou o Imperador.

Ademais desta relação vertical, temos as relações horizontais. Em primeiro lugar, encontramos a relação *com*: vivemos *com* os outros. O problema é que se nos limitamos a estas duas relações, nada nos impede de pensar a sociedade ao modo totalitário. Com efeito, para os totalitarismos, a relação *em direção a* está dada pelo dedo do líder que aponta onde ir e a relação *com* é a que estrutura o povo. Todos marchando em uníssono, uns *com os outros*, desfilando inclusive as vezes sem ir a nenhum lugar, mas sempre com os demais.

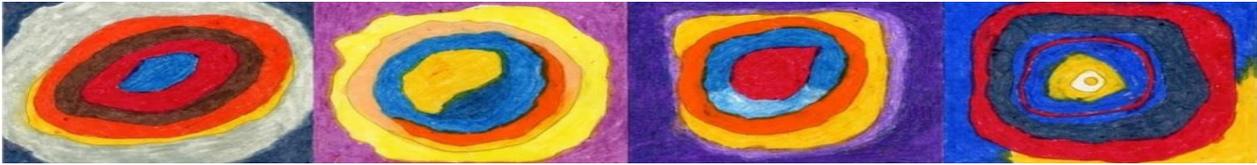
Quando as coisas ou as pessoas se ordenam *em direção a* ou se vinculam *com* outras, a relação pode seguir sendo pensada como uma categoria derivada, pois em definitiva são os sujeitos/sustâncias os que se relacionam. Mas se incluirmos as relações cara a cara, fazemos referência ao diálogo e ao conflito; assim, as relações *entre* nos falam da abertura aos demais como constitutivas de nossa identidade. Somos uma trama de relaciones.



É a partir das relações *entre* as pessoas na família, no bairro, no trabalho, onde seja, assim como entre as pessoas e o resto da natureza, que - ao longo do tempo – vai se conformando o indivíduo, a sociedade e o resto do ecossistema. América Latina está cheia de exemplos de dirigentes iluminados (e geralmente iluministas) que "têm claro a direção onde ir", mas esquecem a forja da história, das gerações que, desde os primeiros habitantes de nossas terras até hoje, tem estado compondo uma trama infinita de relações "entre". Por certo, as relações "entre" não negam as relações "com", mas são constitutivamente mais importantes. Da soma de relações "entre" e relações "com" ao longo do tempo, vai se compondo isso que podemos denominar "povo" como categoria histórico-cultural, não como categoria política.

Quando uma parte desse povo assume a hegemonia e estabelece um tipo de relação "em direção a", o povo logo se torna categoria política. Pensar no povo como categoria primariamente política (e não de forma derivada) implica no risco de esquecer que o povo é relação e, por conseguinte, termina substancializado, com todas as consequências nefastas que isto implica: o "povo" como útero (mãe) que contém os escolhidos e nega aos "outros"; o "povo" que é tal porque é filho de um líder/pai que dita a lei, depositário do poder e do saber. Por outro lado, a noção de fraternidade nos mostra que não há pai nem mãe, que primeiro existem as relações de horizontalidade com suas cargas de conflitos y harmonias; e se chega a haver uma liderança, o líder será tal enquanto tenha em conta esse tipo de vínculos (o "mandar obedecendo" de vários povos originários da América) ao contrário do líder/pai que indica o haja o que haja: o pai, como o Rei, o Duce ou o Führer são os que, supostamente, dão identidade e forma ao "povo". Nesses casos, a relação, além de ser prioritariamente entendida como "em direção a" se limita a uma relação dual: o líder e a massa dos dirigidos. Por outro lado, quando falamos de fraternidade surge o terceiro, que impossibilita legitimar esse tipo de liderança.

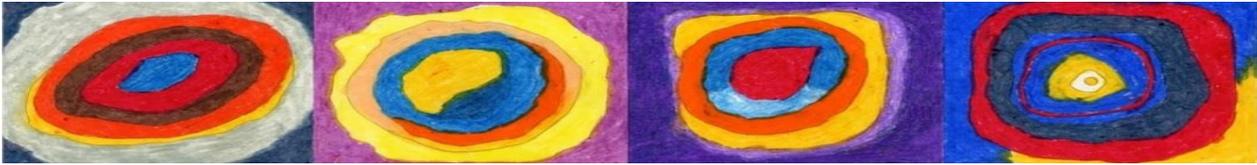
Em um sentido similar, diferentemente do que estabelecem autores como Chantall Mouffe entre a política e o político, podemos dizer que o povo então entremado de relaciones *entre* e relações *com*, constitui a abismal dimensão do político, enquanto que a relação *em direção a* estabelece o nexa entre o político e as políticas. Mas antes de adentrarmos nesta difícil distinção vejamos outra derivação da fraternidade como categoria analítica.



A resignificação da liberdade, a igualdade e a justiça

O problema do Terceiro: Para nos aproximarmos a questão pensemos ao modo em que Aristóteles fez com respeito as formas de governo, comparando as formas puras com as viciosas ou impuras. Vejamos, pois, quais seriam os vícios ou formas impuras dos três princípios: da liberdade seria o egoísmo (não se sai do *eu*, a *primeira pessoa*); da igualdade seria a inveja (aparece o *tu*, a *segunda pessoa*: invejo o que você tem) e o da irmandade seria o ciúme: quando se busca a eliminação do irmão para se gozar exclusivamente o amor dos progenitores ou dos favores do primo ou do amigo que veio à casa: aparece o *terceiro*.

O terceiro é o indeterminado e, em certo sentido, indeterminável, que nos permite sair da falsa alteridade do dual: entre um *eu* e um *tu* em diálogo, o único que há é um constante intercâmbio de papéis: o *eu* quando deixa de falar passa a ser *tu* e o *tu* fala enquanto *eu*. É a terceira pessoa, o *ele* ou *ela*, quem permite a autêntica abertura à alteridade. Filósofos como Martin Buber (1993) apontam certamente o problema da filosofia europeia moderna centrada no eu e advertem acerca da precedência do *tu* como constitutivo do *eu*. Desde o início mesmo de nossa existência nos constituem como sujeitos o sabermos ser reconhecidos por um *tu* no calor do regato ou a expressão do olhar desse outro que chamamos de mãe. Mas se ficamos nisso corremos o risco de entender o *tu* como *alter ego*, como um outro eu do qual, por sua vez, eu sou um outro eu. Idolatria recíproca, mútuo espelho, egoísmo de dois, são alguns dos vícios a que pode alcançar a relação dual e nos quais a alteridade desaparece (Cf. Marion, 2006: 100). O fechar-se sobre si mesmo, seja como mero eu ou como parte do dual *ego (ego-alter)*, é um dos pontos mais frágeis da teoria política e social moderna e contemporânea. É a abertura ao terceiro, ao outro como outro e não como um outro que é tão só um tu, o que permite uma dinâmica política realista. Mais ainda: é o que permite a existência das instituições. Em relação *eu-tu*, a justiça não passa de ser uma demanda ética cuja realização está sujeita, em última instância, a boa vontade das partes. Entretanto, com a entrada em cena do terceiro se pode gerar os canais adequados para tornar efetivamente exigível a demanda de justiça. Não se trata somente de exigí-la ao tu nem



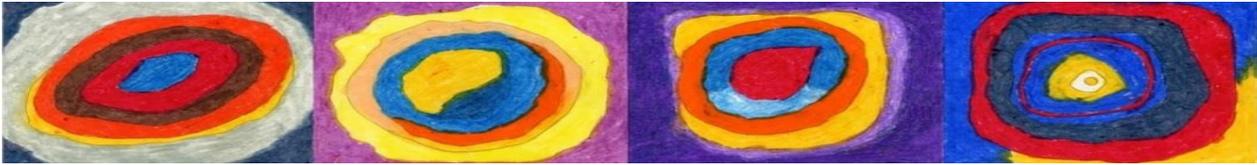
de ser boa pessoa e propor-se a ser justo, senão que há uma instância ante a qual plantear a questão (Auat, 2011: 198).

Do mesmo modo, como sugerimos acima, na relação dual entre dirigentes que atuam seguindo as ordens ou desejos de seus dirigidos, quando aparecer o terceiro, aqueles que não estão dentro do setor hegemônico mas que não podem (de fato) nem devem (eticamente) ser eliminados, impõem a necessidade de que os que decidem o que façam dentro de um marco normativo que, sem impedir mudanças nem transformações, respeitem as garantias básicas ou o que em termos gerais podemos denominar direitos humanos das minorias, não como concessão gratuita senão como obrigação institucional.

Pois então: cada vício assume e subsume o anterior: o invejoso é um egoísta que não quer que ninguém tenha mais do que ele tem; o ciumento inveja o amor que supostamente recebe seu irmão em maior medida. Mas a inveja do irmão ciumento se diferencia de outras formas de inveja, assim como o egoísmo do que inveja se diferencia de outras formas de egoísmo. Isso quer dizer que o ciúme assume, mas ressignifica a inveja e o egoísmo. Do mesmo modo, a fraternidade assume a liberdade e a igualdade, mas as ressignifica.

A liberdade se torna liberação: O terceiro nos impede de pensar a ação política (*praxis*) como o carpinteiro que pode fazer a mesa tal como a pensou (*poiesis*), pois este atua ou só (primeira persona) ou com um tu (segunda persona) que pode ser seu empregado ou seu cliente. Tal como ensinava Aristóteles, convém pensar a política como o advogado que não pode prometer a seu cliente um resultado exato em um prazo determinado, já que depende de um terceiro, o juiz. Assim, a política se torna experimental. Se desenha uma estratégia, mas se deve estar sempre disposto a modificá-la em função das circunstâncias.

Portanto, não se pode pensar a liberdade como uma situação fixa, mas como um processo. Dado que a fraternidade é universal (nos goste ou não, não há pai que dite a lei nem mãe que nos contenha harmonicamente em seu útero, senão que estamos todos em um plano de horizontalidade) é impossível limitar o conteúdo da liberdade a seu aspecto negativo, como abordam Berlin e seus seguidores. Durante o *apartheid* os

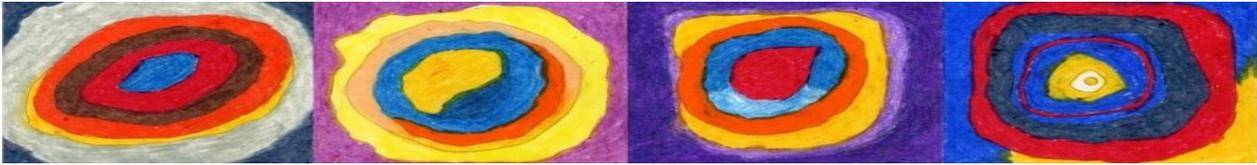


brancos viviam com o temor constante de um ataque de seus próprios servidores: ignoravam que os negros são seus irmãos e isso os impedia de ser livres, ainda que no sentido mais restrito do conceito. Por isso é que desde uma perspectiva fraterna não cabe tampouco limitar o conceito de direitos humanos ao mero resguardo das liberdades negativas.

A história do pensamento ocidental mostra uma clara preocupação por defender as liberdades individuais ante os poderes, em especial religiosos e políticos (não tanto frente aos econômicos) chegando a conceber implicitamente o poder como o oposto a liberdade. Entretanto, desde a perspectiva que enunciamos aqui, o poder é o contrário da impotência e a liberdade é fruto de um processo de construção de poder (especialmente frente aos poderes econômicos) e não um estado ou situação fixa: portanto, vista a partir do prisma da fraternidade, a liberdade se torna liberação.

Em outros termos, se esquecemos nossa condição inescapavelmente fraternal podemos pensar que nossa liberdade é algo dado vai saber por quem e desde quando, cujo limite chega até onde começa a liberdade dos demais. Nesse caso, para ser plenamente livre deveria ser eu o único habitante do planeta sendo os demais o limite, o empecilho e absoluto exercício de minha liberdade. Mas com a fraternidade advertimos que isso não é assim, senão que a história mostra que a liberdade e as liberdades se conquistam e se mantêm lutando junto a outros. Não se trata de um atributo substancial senão de um processo coletivo. Não só a história, senão que também a etimologia vem em auxílio desta concepção de liberdade, pois tanto a raiz *leuth* ou *leudh* – que provém do grego *eleutheria* e em latim *libertas* – como o radical sânscrito *frya* – do qual derivam em inglês *freedom* e em alemão *Freiheit*– remitem, de fato, a algo relacionado com um crescimento, uma abertura, um florescimento, o que se evidencia especialmente no espanhol *leudar*, *leudante*, *levadura*. Como assinala Esposito (2006):

Si se toma en consideración, además, la doble cadena semántica que allí se origina, esto es, la del amor (*Lieben, lief, love*, así como, de distinta manera, *libet* y *libido*) y la de la amistad (*friend, Freund*), puede derivarse no sólo una confirmación de esta primigenia connotación afirmativa, sino también un particular valor comunitario: el concepto de libertad, en su núcleo germinal, alude a un poder conector que crece y se desarrolla según su propia ley interna, una expansión o un despliegue, que aúna a sus miembros en una dimensión compartida.



Não se trata de encontrar uma suposta “essência” da liberdade em sua origem etimológica; depois de Nietzsche e, sobretudo, de Foucault, estamos alertas para não cair nesse erro. Muito pelo contrário, o que interessa destacar é que não existe dita essência, e que a definição de liberdade, como ocorre com todo conceito político, é uma construção resultado de um jogo de poder, e que se nesse jogo assumimos nossa condição fraterna, deixaremos que saia superfície elementos com uma grande força tanto heurística como performativa.

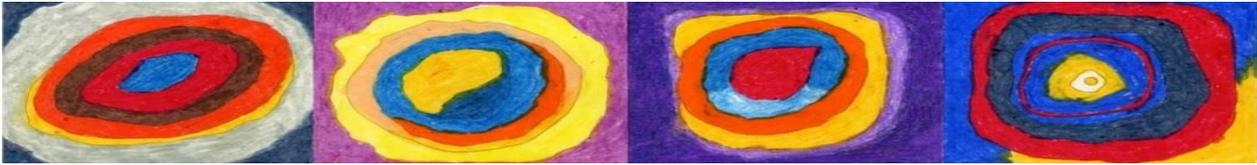
A igualdade entendida como justiça social: Do mesmo modo, a igualdade também passa a ser assumida como um processo de busca por justiça social, a qual também assume novas dimensões. Com efeito, a fraternidade nos diz que nunca é alcançado um estado harmônico e definitivo, senão que o conflito sempre está presente, ainda que seja em estado latente. E também nos fala da primazia da relação sobre a substância.

a) *Justiça distributiva:* as socialdemocracias de meados do século XX e o discurso mais estendido dentro dos organismos Internacionais privilegia indicadores tais como o coeficiente Gini ou outros similares para “medir” a justiça social. No entanto, hoje está claro que não basta somente isso; não se deve reduzir a justiça social a uma mera igualdade ou equidade na distribuição da riqueza ou dos salários. Sem dúvida que esse é um componente necessário e indispensável, mas não é suficiente. São evidentes outras duas dimensões da justiça social.

b) *O reconhecimento:* o homossexual, o indígena, o negro, a lésbica, o judeu, podem chegar a ter tanto dinheiro como o homem branco heterossexual, mas se por sua condição étnica, religiosa ou preferência sexual não são reconhecidos seus direitos *de jure* ou *de facto*, são vítimas de uma injustiça. Isso tem sido suficientemente tratado pela teoria e filosofia política, em especial graças aos aportes dos estudos de gênero e culturais, assim que não o vamos desenvolver aqui.⁴

c) *Justiça contributiva:* o professor universitário, o executivo, o funcionário

4 Para uma excelente crítica às políticas de reconhecimento do indígena e do afroamericano promovida pelos organismos internacionais na América Latina ver: Gómez Michel, G. (2014).



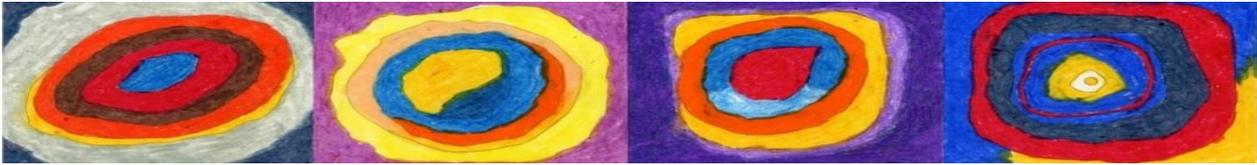
público aposentado que recebe uma boa aposentadoria e a quem todos os anos o fazem uma homenagem, não padece de injustiças expressas nas duas dimensões anteriores. Tampouco padece delas o trabalhador desempregado que recebe um bom subsídio ou a mulher do empresário que "vive para sua família". Mas eles sabem que podem contribuir muito mais para uma sociedade que não lhes dá oportunidade para fazê-lo. Esta é a dimensão que os medievais chamavam de "justiça geral" e que a modernidade esqueceu, por considerar o indivíduo como uma substância em lugar de assumir que a pessoa se faz em sua relação consigo mesma, com os demais e com o resto da natureza. Referimo-nos aqui a dimensão da justiça social que consiste em garantir a cada um o direito a realizar-se plenamente através de sua contribuição à realização dos demais.

A ciência e a filosofia modernas têm uma notória incapacidade para advertir esta dimensão constitutiva do ser humano, por isso tendem a reduzir a necessidade de fazer algo pelos demais a dimensão anterior (busca de reconhecimento) ou a uma forma de narcisismo. No entanto, isso não é assim: todos conhecemos gente que dedica seu tempo livre a colaborar como voluntário sem que ninguém o saiba. Alguém que tece abrigos para doar a uma ONG sem que ninguém saiba seu nome, o que dá dinheiro em segredo. Mas além desses casos evidentes, acaso o médico que salva uma vida, não se sente pleno pelo mero fato de ter salvado essa vida? Acaso é o reconhecimento ou a autocontemplação narcisista o que o impulsiona? Entendo que não faz falta continuar fundamentando esta dimensão da justiça como uma dimensão independente, pois o leitor seguramente terá experimentado alguma vez em sua vida que ao dar podemos ser mais felizes que ao receber.

Em resumo: se ficarmos com a concepção hegemônica da liberdade no pensamento moderno ocidental, podemos entender o poder como seu oposto. Por outro lado, se pensarmos em termos de liberação, o poder é um instrumento necessário para transformar a realidade. Assim, a clássica tensão entre liberdade e igualdade se dilui, pois a liberação é o caminho até a consecução da justiça social.

Pensar a partir das vítimas

A fraternidade universal nos propõe que não somente somos irmãos com os que



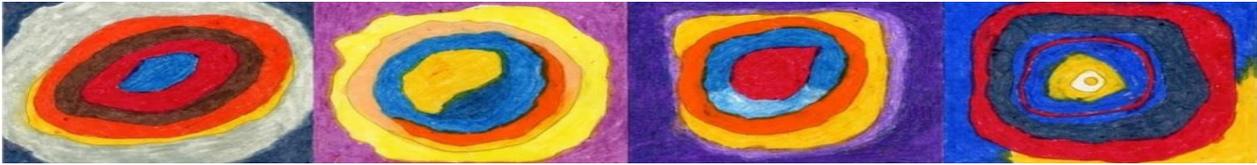
atualmente estão vivos, mas com os que ainda não nasceram (sustentabilidade) e com os que já se foram. O esquecimento disto pode nos fazer crer, por exemplo, que os negros ou os indígenas na América têm maiores dificuldades de acesso aos bens sociais por simples mala fortuna e não como consequência de mais de cinco séculos de dominação branca.

De outra parte, se não pensarmos a partir das vítimas - desde Remo e desde Cain - com os DDHH pode acontecer o mesmo que com o cosmopolitismo. Surge na Grécia clássica como um limite ao poder do governo local, mas - como explica Costas Douzinas (2005) - é tomado pelo poder imperial para legitimar sua própria dominação. Assim, em nome dos DDHH se pode hoje legitimar a tortura ou a invasão a outros países.

Por isso, é necessário nos determos um pouco neste tema. Cabe aclarar que não me refiro a este modo de pensar como se fosse um imperativo ético, nem muito menos como uma proposta sentimental ou romântica, mas como um princípio Epistêmico. O esquecimento deste princípio nos leva a confundir os saberes hegemônicos com a verdade. Tomemos como exemplo Weber: ninguém pode duvidar que foi um dos maiores sociólogos da história. Não obstante, seus estudos sobre a origem do capitalismo omitem nada menos que a importância do ouro, da prata, o tabaco, o açúcar, o café ou o algodão que a Europa obteve da América. Se houvesse pensado nas vítimas, a partir das margens, suas investigações teriam resultado muito mais ricas e precisas.

Recordando Benjamin, se trata de ir na “contramão da história”, ainda que a mão fique ensanguentada, pois o couro da história não se deixa pentear facilmente quando se segue a inclinação imposta pelos vencedores. O pensar a partir das vítimas resguarda o caráter universal da fraternidade quando o distingue da falsa universalidade imperial: uma universalidade derivada de uma particularidade exitosa que nega outras particularidades. E as nega condenando ao esquecimento o sofrimento dos outros. Mas a fraternidade nos adverte que toda universalidade autêntica é uma universalidade situada.

O Universo não é o Cosmos: no lugar de pensar o próprio particular como universal e partir daí interpretar os outros particulares, parece mais conveniente ir em busca do universal a partir do reconhecimento das diferenças próprias a cada particular.

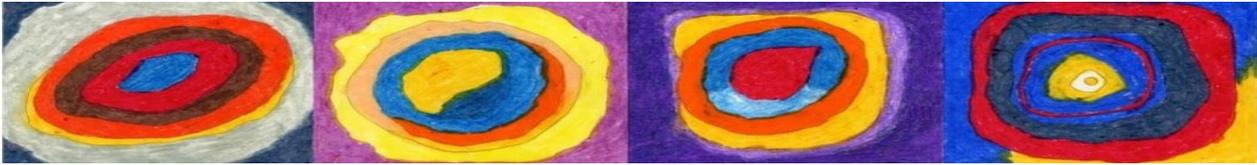


Uma universalidade como resultado, como chegada, em lugar de ponto de partida. Uma universalidade “desromanizada”: o universo romano tem muito a ver com o *kosmos* grego, mas não é o mesmo. O *kosmos* faz referência a harmonia, mas não a um centro. Por outro lado, o *universus* romano ou *unus* (*Roma caput mundi*) enfrentado (*against*) face a face – *versus* – com todo o demais. É uma concepção imperial que diz respeitar a diversidade, os deuses e os aspectos folclórico-culturais dos vencidos e enquanto estes tributem ao centro. Em definitivo, todos os caminhos conduzem a Roma.

Nem tolerância nem perspectivismo: mas não tem que ser este o único modo de conceber a universalidade, como uma mera tolerância com relação a diferença que não incomoda e pode ser incorporada como um enfeite sem nenhuma mudança nas relações de dominação. A fraternidade nos diz que se deve pensar a universalidade a partir da diferença. O um não tem que ser a sede imperial, o um pode ser um mesmo *versus* todo o demais, do qual também forma parte, mas sem perder sua própria identidade, senão conformando sua identidade na relação com “todo o demais”. Somos, porque somos em relação.

Vale esclarecer que o universal situado não é sinónimo de perspectivismo. A perspectiva implica ver uma parte da realidade: aquela parte que se oferece à vista do observador. Por outro lado, a situacionalidade implica uma pretensão de assumir a totalidade sem esquecer que nunca deixará de ser somente uma pretensão. Mas não uma totalidade que é produto da universalização de um particular (o homem europeu conquistador, que eleva a nível de validade universal sua particular cosmovisão), mas uma totalidade que assume a diversidade e que inclui em si uma abertura ao outro e ao diferente; aos demais seres humanos e ao resto do cosmos. Uma totalidade sim ilusão de completude, com faltas impossíveis de suturar, que surge de um desejo que ir além do próprio campo de observação.

Assim que: o que não posso ver posso conhecer parcialmente se sou capaz de escutar aquele que o está vendo a partir de sua perspectiva particular. Nessa escuta sempre vai haver faltas, em parte pela incompletude da linguagem, em parte pelas falhas de tradução, em parte pelos erros e distorções na observação de quem me fala e em parte – e sobretudo – por esse carácter intocável que em última instância tem toda porção



da realidade. Escutar é observar: a observação implica algo de domínio; a escuta exige por outro lado ao ouvinte uma atitude de abertura, não de penetração. A situacionalidade nos previne do caráter falocêntrico da razão ocidental.

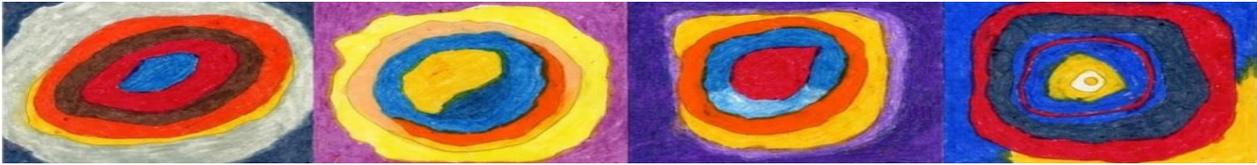
Isso nos permite também superar os paradoxos do perspectivismo derivados do fato do observador no poder observar-se a si mesmo. O outro sim pode nos observar e descrever o que vê de nós. De fato, em boa medida somos o resultado do olhar dos outros. Pensar o universal assumindo nossa situacionalidade é útil para recordar que não somos uma substância autossuficiente, senão que desde que nascemos nossa autopercepção se encontra determinada – ou ao mesmo fortemente condicionada, por esse olhar. Isso vale tanto para o indivíduo como para a sociedade.

A situacionalidade nos fala também de nossa sensibilidade e de nossa corporalidade, pois nossa mente não habita na pura universalidade, mas é a partir de nosso corpo situado no tempo e no espaço que somos capazes de pensar: somos corpo, alma e espírito com memória e com projeção, mas situados necessariamente em um aqui e agora.

É certo que falar de universal situado no marco de nosso conceito de fraternidade implica falar de uma tarefa de liberação epistémica. A concepção hegemónica de universalidade não é essa. Estamos falando do resultado de uma construção hegemónica e de resistências contrahegemônicas. Estamos falando de conflito. Por isso, convém finalizar esta exposição fazendo referência ao conflito e ao modo de entender essa construção.

O Conflito: negar, exacerbar ou assumir

Por certo, se esquecemos a dimensão conflitiva da fraternidade, podemos cair facilmente nessas posturas que defendem que "todo conflito pode ser canalizado se as partes defendem com inteligência seu próprio". Isso seria possível se as partes fossem capazes de defender seus interesses com inteligência, mas – como mostra tanto a história como a experiência cotidiana – o conflito tende a nublar a inteligência, que não poucas vezes cede seu lugar às paixões mais destrutivas. Não obstante, não é este o principal obstáculo a canalização do conflito. Com efeito, poderia existir um terceiro imparcial que conserve a razão e de algum modo imponha as partes uma solução



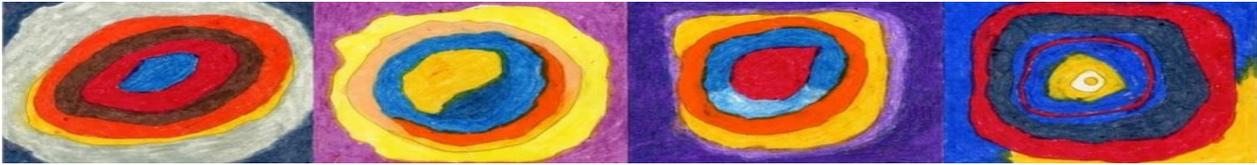
benéfica para todos. O problema maior se radica no fato de que ninguém conhece realmente seu próprio interesse.

Existem muitos contos e mitos que relatam a desgraça que acontece àqueles que veem seu desejo cumprido. Ocorre que aquilo que nós cremos que é "nosso próprio interesse" dificilmente o seja. Em geral, é o interesse dos setores hegemônicos da sociedade. Com notável capacidade didática, Slavoj Žižek explica este complexo assunto através de um conto.

Havia uma vez um empregado bancário fazendo a barba no banheiro de sua casa, enquanto pensava como reunir o dinheiro para adquirir esse carro que tanto desejava com sua mulher, quando de repente vê um gênio refletido no espelho. Nosso amigo fica estupefato. O gênio lhe diz que vem para cumprir seu desejo: deixará o automóvel em frente à sua casa e, e com o dinheiro economizado, poderá fazer uma viagem ou o que queira. O empregado – com mistura de temor, ansiedade e alegria – pergunta se pode fazer uma troca: "Nada, -responde o gênio – apenas ligue para o seu cunhado para avisar que não se mova, que vou lá para lhe deixar a Ferrari que ele quer. Se não o chamardes, ele irá antes que eu chegue e não poderei cumprir com nenhum dos desejos. " Como já adivinhou o leitor, o homem prefere ficar sem seu carro de classe média que ver seu cunhado com uma Ferrari.

O personagem estava certo que queria o carro; no entanto, o que queria na verdade era despertar a inveja em seu cunhado, mas ele não tinha ideia desse desejo profundo. Ainda mais, é possível que o tivesse negado sinceramente se alguém o tivesse sugerido antes do episódio do gênio. Não é verdade que "dialogando a gente se entende e pode chegar a acordos satisfatórios para todas as partes". Pois para que isso seja possível, se requereria que todos: a) saibam realmente o que querem; b) saibam expressar efetivamente isso que querem y c) que os outros possam entender essa demanda cabalmente. O esquecimento destes requisitos – e suas dificuldades de índole psicológica – leva a reduzir a problemática do conflito político, social e econômico a uma mera questão de debate, onde se trataria de acordar sobre proposições e definições para se chegar a acordos e consensos.

Lamentavelmente as coisas são bem mais complexas, assim, não há outra

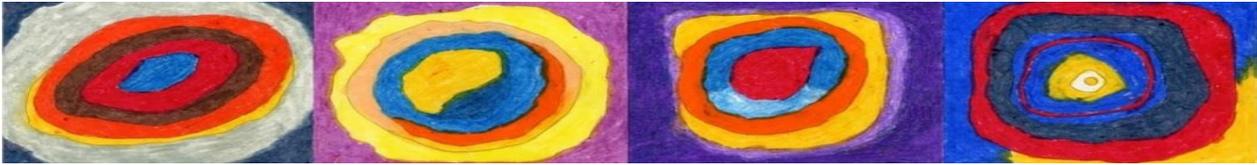


alternativa que acabar esse texto adentrando em terrenos de grande dificuldade teórica. A grande armadilha do neoliberalismo como ideologia hegemônica do capitalismo de consumo - diferente do liberalismo tradicional próprio ao capitalismo de acumulação – consiste em nos fazer crer que o que queremos é o carro novo. Frente a isto, radicalizar a democracia não significa votar constantemente cada lei ou suprimir os partidos políticos para que “a gente decida”. Trata-se de construir uma nova hegemonia que torne possível a produção e reprodução da vida (Cf. Contreras Nátera, 2014: 352) que permita que todos os que vivem neste planeta possam gozar de uma vida boa, construindo nosso próprio destino.

Cabe então finalizar esse texto analisando as diferentes concepções de conflito em função das três concepções de sociedade as quais fizemos referência. Assim, se pode entender o conflito: 1) como mera oposição de forças, 2) como contradição dialética ou 3) como antagonismo.

Conflito como oposição de forças

Em geral, aqueles que privilegiam o indivíduo sobre a sociedade tendem a pensar o conflito como oposição de interesses entre os indivíduos, grupos ou setores sociais. A princípio, dirão que se cada um defende com inteligência seu próprio interesse, todo conflito poderá ser resolvido, ou ao menos, canalizado adequadamente. Isto é possível, em realidade, porque não existiria contradição. Não é correto empregar o termo “contradição” quando estamos falando de coisas reais, já que só possui sentido no campo da lógica: como sabemos, a contradição lógica se formula “A não é –A”. Se eu afirmo uma proposição e outra que nega, não estou afirmando nada. Se digo que nesse momento o vaso se move e que este vaso não se move, não estou dizendo nada efetivamente com respeito ao que acontece. Portanto, em rigor, só posso incorrer em contradição a nível conceitual. A proposição é o único terreno em que uma contradição pode ocorrer. Mas também posso afirmar que Jorge está fazendo pressão sobre o vaso para um lado e que Pedro está aplicando uma força equivalente em direção oposta e que, portanto, o vaso não se move. Neste segundo caso não estamos diante de uma contradição, mas de uma oposição real. A força aplicada por Jorge tem tanta positividade quanto a aplicada por Pedro, de modo que não pode ser compreendida em termos de



uma contradição lógica. Por isso, analisando a questão, Kant conclui que as contradições só podem ter lugar entre proposições, mas não entre as coisas. Entre estas, como entre as pessoas, só cabe oposição, mas não contradição.

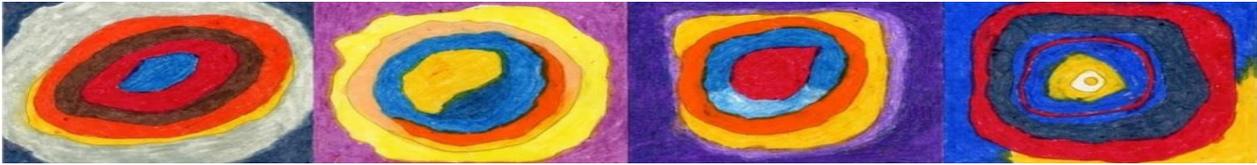
O problema de pensar o conflito desse modo é que não leva em consideração três aspectos importantes:

- 1) Ninguém sabe claramente o que quer.
- 2) Ninguém pode expressar realmente o que quer.
- 3) Ninguém pode entender exatamente o que o outro demanda.

Os contos e mitos de várias culturas nos proporcionam exemplos destas três impossibilidades. Os deuses concedem a alguém o desejo de viver eternamente mas logo envelhecem, suas forças se evanescem, se torna cada vez mais decrépito e inútil, mas deve seguir suportando para sempre o cumprimento de seu desejo. Outro pede a juventude eterna mas ao ter que suportar a morte de seus amores, seus filhos, suas amizades, deixa de amar, deixa de sentir qualquer afeto para não ter que sofrer. Mas claro, sem amor a juventude eterna se transforma em um tormento insuportável. Est problema se aprofunda quando nos referimos não aos desejos individuais senão às demandas coletivas: aí intervém o terceiro indeterminado, porque ainda que se soubesse o que se quer através de um profundo conhecimento de si e através de um diálogo sincero e claro o outro pudesse entender e satisfazer essa demanda, sempre aparecerão outros afetados direta ou indiretamente por essa decisão.

2) Conflito como contradição dialética

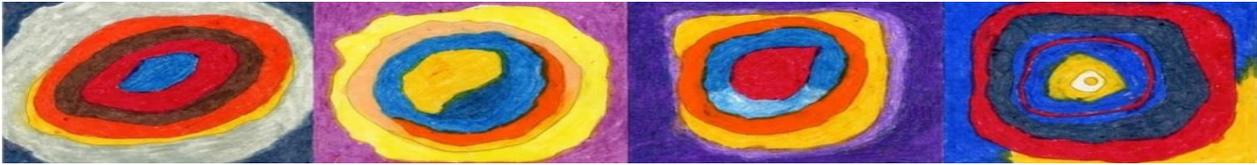
Definitivamente, para o liberalismo o conflito social poder ser comparado a uma negociação de um carro usado: o comprador procurará obter o menor preço e o vendedor o máximo possível. Depois de analisar várias ofertas ambos chegarão a um acordo. Dado o insustentável desta analogia – tanto pelas razões teóricas que vimos quanto pelo que a experiência política cotidiana nos mostra – certo pensamento marxista pretensamente ortodoxo quer explicar o conflito saindo da órbita das aspirações pessoais e colocando-o no âmbito das contradições estruturais. Para estes há



contradição na vida real, mas não é uma contradição simples, senão dialética. Desde essa perspectiva se interpreta toda a realidade social – e, por conseguinte, o campo das políticas públicas – a partir da ideia de que a história universal é “a história da luta de classes”. Mas se apresenta um problema: nem existe uma história universal nem é verdade que sempre e necessariamente o conflito seja uma luta de classes. A noção decimonônica de “história universal” é a versão secularizada da história da salvação. Não um sentido da história. As histórias dos povos são múltiplas e bastante caóticas.

Ademais, tampouco é luta de classes o que encontramos movendo a história: as vezes as lutas são de outra índole e muitas vezes a história se escreve também com acordos, consensos e harmonia. Que o conflito sempre esteja presente atualmente ou de modo latente não significa que só o conflito imponha sua lógica ao futuro das sociedades. Creio que convém ler a célebre frase de Marx mais como uma provocação que como um dogma. Como assinala Laclau (2012) “una filosofía idealista como la de Hegel, que reducía la realidad al concepto, podía de algún modo hablar de contradicciones en el mundo real”. Então, pode uma filosofia de cunho marxista e, por conseguinte, materialista, seguir o caminho proposto por Hegel? Laclau (2012) é taxativo em sua resposta: “Cuando los marxistas hablan de contradicciones sociales incurren en una lamentable confusión”. Assim, se o conflito não é analisável em termos de contradição dialética, podemos afirmar categoricamente que os marxistas estão errados. Vamos aderir desse modo, com toda tranquilidade, a primeira postura e afirmar que não contradições, senão oposições reais. Mas lamentavelmente a complexidade da política não nos permite ficarmos com esta resposta simples. A noção de oposição nos coloca frente a imagem de forças ou objetos (e por analogia, de grupos ou pessoas) plenamente constituídos que se enfrentam entre si, mas o que acontece muitas vezes, por um lado, é que é precisamente essa luta que vai constituindo o sujeito ou o grupo e, por outro lado, o que se busca é a eliminação ou negação do inimigo.

Ademais, há uma má notícia para os que defendem essa posição, crendo com um otimismo ingênuo – repito – que todo conflito pode ser resolvido se as partes defendem com interesse seu próprio interesse. Por um lado, é muito difícil conservar a inteligência em um conflito, por várias razões que vamos expor aqui. Mas mais difícil ainda é

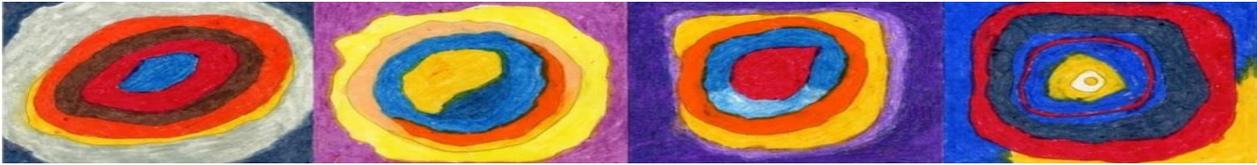


conhecer qual é o seu próprio interesse. Muitas vezes cremos em um interesse que na verdade é sugerido por nossa falsa consciência, produto de uma imposição hegemónica. Acrescentemos também que, fora os problemas teóricos inerentes a cada postura apresentada, há um inconveniente que afeta as duas igualmente: o esquecimento do terceiro. Certamente, quando o conflito se radicaliza tende a subsumir uma lógica binária: ou se está com um grupo ou com o outro. É a lógica excludente do amigo/inimigo que define a política, quer dizer, que a põe fim: é a guerra, e na guerra não há neutros. Mas, no entanto, ainda na guerra há um terceiro: os povos e os governos dos países que intervém. Por isso, as partes em contenda procuram mostrar uma superioridade moral relativa em sua batalha por impor a hegemonia comunicacional. Quer dizer, ainda que no limite do terceiro. Tudo isso nos leva a introduzir a noção de hegemonia na análise do conflito, noção que tomamos de Gramsci, a quem vamos ler a partir de Laclau e em diálogo com Lacan.

3) Conflito como Antagonismo

Se o conflito não é uma oposição de objetos ou forças como na oposição real, nem de conceitos como na contradição dialética, como abordar sua compreensão?

Retomemos a Kant (cit. por Laclau, 2012) que em suas reflexões em torno da possibilidade dos números negativos em relação a Leibniz, sustenta que estes números não existem em realidade, mas o que se dá é uma oposição de forças contrárias. Por exemplo, um barco viaja a dez nós em direção ao oeste impulsionado por ventos até que um vento contrário o faz diminuir a velocidade e este passa a viajar a seis nós. Nesse caso, não houve uma contradição lógica nem um número negativo, mas uma oposição real entre duas forças que se enfrentam. Muitos pensadores e políticos liberais tendem a ver o conflito da mesma forma: como mera oposição de forças. Mas Kant dá outro exemplo que nos vai ser de maior utilidade: uma mãe espartana se enche de alegria ao receber a notícia que Esparta ganhou uma batalha, mas ao cair do sol recebe a notícia que seu filho foi morto. Segundo Kant, aqui também há duas forças positivas que se encontram, como no caso do barco e os ventos. No entanto, podemos ver isto de outra forma: a noção de “batalha ganha” é uma construção discursiva, pois há uma distância entre o fato de que algumas pessoas se matem e a conceitualização que se faz da soma



dos golpes, mortes e feridas a que damos o nome de batalha.

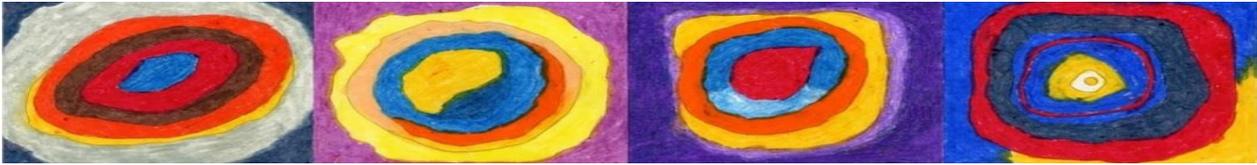
Se isso não fica claro, ficará mais evidente quando tomarmos a segunda parte do exemplo: quando uma mãe está em frente ao cadáver de seu filho, o real é que está em frente a um corpo e, que a distância, a distinção que há entre isso que é um corpo morto e a noção de “cadáver de seu filho” é a construção discursiva: a noção de filho, de um ser especial amado, com uma história, com o mesmo sangue, tudo isso não é o que está aí. No entanto, só uma psicótica poderia estar em frente ao cadáver de seu filho sem o ver como outra coisa mais que um corpo morto.

Obviamente, não se trata de condenar todo emprego da categoria “contradição dialética”, senão de advertir sobre seu uso impróprio – e muito frequente – desta categoria que omite o fator discursivo na construção disso que entendemos por *realidade* a assimilando ao *real*.

Nessa distância, nesse hiato, nessa diferença-diferimento⁵ que se dá entre o real (o corpo morto) e a realidade (o cadáver do filho) é onde se desenvolve a política. A construção hegemônica do discurso é decisiva: a mãe espartana odiará com mais forças o inimigo da sua pátria e assumirá a morte de seu filho como um sacrifício necessário; mas uma mãe pós-moderna odiará o seu governo por ter feito a guerra e sentirá essa morte como absurda e sem sentido.

Retomemos então a distinção entre o político e a política: o político é o âmbito do real, conformado pela soma das relações *entre, frente a frente* e com os outros ao longo da história que vão moldando o subsolo ou, talvez seria melhor dizer, o abismo sobre o qual nos movemos e que hoje, ademais, está atravessado pela lógica do capital que a homogeneizar todas as sociedades. A política é, por outro lado, o produto das relações *em direção a*. Vamos seguir usando o mesmo exemplo: os governantes espartanos que tomam a decisão de declarar guerra estão aplicando uma política que pode ser implementada porque o substrato dado pelo político o permite. Por outro lado, no Estados Unidos de hoje basta que apareça um só soldado morto em combate na tela da televisão para que a imensa maioria se oponha a essa aventura bélica.

5 Da mesma forma que Laclau, estou pensando na diferença ontológica de Heidegger, na *différance* derridariana e na distinção entre real e simbólico em Lacan, mas como não faço um uso estrito destas noções, não cabe citar expressamente a nenhum destes três autores.



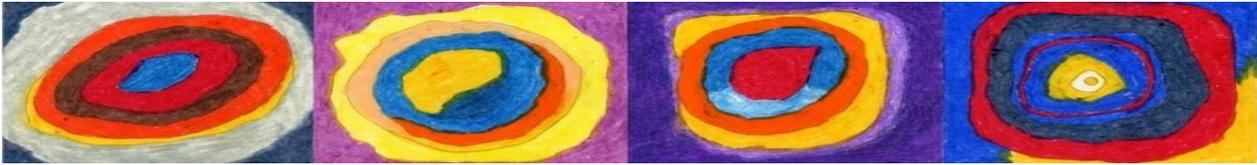
Hegemonia e Fraternidade: radicalizar a democracia

A fraternidade universal nos diz que não há um pai doador de sentido, mas que o sentido é resultado dos conflitos, das lutas e dos acordos entre irmãos, ou seja, é o resultado de uma construção hegemônica, não de um fundamento pré-existente. O fundamento da sociedade como tal não se radica em nada estável; não é uma “substância”, mas que está constituído pela trama de relações que é, obviamente, dinâmica e contingente. Nessa dinâmica alguns setores impõem sua concepção de realidade como “a realidade ou, ao menos, como a concepção correta e verdadeira”. Disto falamos quando falamos de hegemonia.

As vezes o termo "hegemonia" causa espanto, pois o vemos como uma imposição negatória da liberdade ou da solidariedade; no entanto, na concepção aqui proposta isto não tem que ser assim, mas pode-se pensar que o ideal de construção de uma sociedade solidária e respeitosa da liberdade hegemonize o campo do político. De fato, sempre e necessariamente há uma compreensão da realidade que é produto da assunção por parte do comum da visão ou consciência do mundo correspondente a uma parte da coletividade. Sem isso, a vida social seria impossível.

O problema não se radica em construir uma impossível sociedade sem hegemonia. Isso equivaleria a uma sociedade psicótica. Se trate, na verdade, de que cada membro da sociedade tenha claro que nenhuma conduta e nenhuma instituição é “natural”. Nem a política, nem a economia, nem a sexualidade, nem as igualdades ou desigualdades de nenhuma índole não dadas pela natureza. Nada está estabelecido de uma vez e para sempre.

Claro que, na prática, esta articulação não é uma tarefa fácil. Flora Tristán, essa genial e incansável intelectual e lutadora, experimentou na própria carne estas dificuldades. Quando começou sua batalha em favor da emancipação dos trabalhadores, em plena revolução industrial, encontrou a resistência destes em aceitar que não podiam se liberar plenamente se não se liberava também a mulher de sua situação subalterna. Por sua vez, quando em suas viagens motivadas por sua extrema necessidade e de seus filhos, descobre os horrores da escravidão de negros e índios, enfrenta o não dos trabalhadores franceses e suas mulheres em assumir que sua luta não pode ignorar os



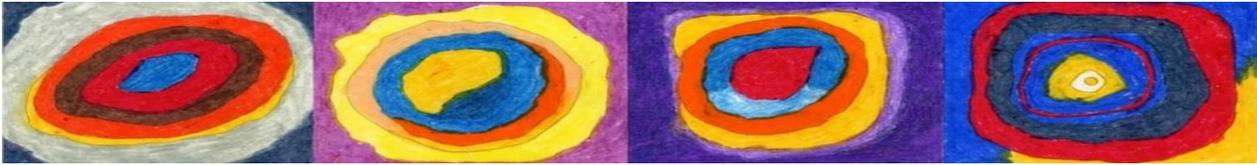
sofrimentos daqueles. Com a clareza e simplicidade de seu estilo, disse ao recordar seu primeiro contato com a escravidão nos trópicos (2008): "no sabía aún que todos los seres humanos somos hermanos".

Esta dificuldade para articular as demandas de justiça dos distintos grupos subalternizados é o que sempre, ao longo da história, permitiu e permite que se possa consolidar as estruturas de dominação em que uma usufrui o resultado do esforço de toda comunidade. Em um contexto global, isso explica por que um por cento da população mundial tem tanta riqueza acumulada em face dos noventa e nove restantes. (Oxfam, 2014)

A tarefa não é fácil. Mas é inescapável se pretendemos viver em um mundo melhor. Conta a favor essa misteriosa energia que os povos e os indivíduos evidenciam em seu desejo de ser livres e felizes. A incapacidade das democracias liberais para atender estas demandas quebrando as construções hegemônicas imperantes não é sinal do esgotamento da democracia em si mesmo, mas do seu caráter restrito a aspectos formais e procedimentais. Obviamente, há que se preservar estes aspectos, mas estes não são suficientes. Trata-se, definitivamente, de estender, profundizar e radicalizar a democracia, de modo que a hegemonia não se decline em termos de dominação, mas de liberação.

REFERÊNCIAS

- Auat, A. (2001). **Hacia una Filosofía Política Situada**. Buenos Aires: Waldhuter.
- Baggio, A. (comp.). (2009). **La Fraternidad en Perspectiva Política. Exigencias, Recursos, Definiciones del Principio Olvidado**. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Buber, M. (1993). **Yo y Tú**. Madrid: Caparrós Editores.
- Contreras Nátera, M. A. (2014). **Otro Modo del Ser o Más allá del Euroccidentalismo**. Caracas: CELARG.
- Dussel, E. (2001). **Ética de la Liberación**. Madrid: Trotta.



Esposito, Roberto. (2006). **Bíos. Biopolítica y Filosofía**. Buenos Aires: Amorrortu.

Del Percio, Enrique. (2014). **Ineludible Fraternidad. Conflicto, Poder y Deseo**. Buenos Aires: CICCUS.

Douzinas, C. and Gearey, A. (2005). **Critical Juriprudence. The political philosophy of justice**. Oxford: Hart Publishing.

Gómez Michel, G. (2014). **La Tercera Raíz. La construcción del imaginario identitario afrolatinoamericano ante los retos de la interculturalidad**. In: 2014 Summer LASAK International Conference. Neoliberalism and Pos-neoliberalism. Challenge and Response from Latin America, Editado por Institute of Iberoamerican Studies, Busan University, Busan, pp 283 y ss.

Kant, I. (2010). **Crítica de la Razón Pura**. Buenos Aires: Aguilar.

Laclau, E. (2012). **Antagonismo, Subjetividad y Política**. In: Revista Debates y Combates, Año 2, Nro. 3, Buenos Aires.

OXFAM. **Working for the Few. Political Capture and Economic Inequality**. Accesível em www.oxfam.org

Marion, J. L. (2006). **El Tercero o el Relevo del Dual**. In: Strómata, San Miguel, Enero-Junio.

Scannone, J.C. (2009). **Discernimiento Filosófico de la Acción y Pasión Históricas**. Anthropos. Barcelona.

_____. (2005). **Religión y Nuevo Pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina**. Barcelona: Anthropos.

_____. (1990). **Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía**. Buenos Aires: Ed. Guadalupe.

Tristán, F. (2008) **Peregrinaciones de una Paria** en:
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/pereg_paria/contenido.htm

Žižek, Slavoj. (2009). **El Sublime Objeto de la Ideología**. Buenos Aires: Siglo XXI.