

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

GUSTAVO FROTA LIMA E SILVA

**IDENTIDADES E JUSTIÇA: SUJEITOS COLETIVOS E AÇÃO POLÍTICA**  
EM IRIS MARION YOUNG E AXEL HONNETH

PORTO ALEGRE

2018

GUSTAVO FROTA LIMA E SILVA

**IDENTIDADES E JUSTIÇA: SUJEITOS COLETIVOS E AÇÃO POLÍTICA**  
EM IRIS MARION YOUNG E AXEL HONNETH

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência Política.  
Orientador: Prof. Dr. Hélio Ricardo do Couto Alves  
Coorientador: Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

PORTO ALEGRE

2018

GUSTAVO FROTA LIMA E SILVA

**IDENTIDADES E JUSTIÇA: SUJEITOS COLETIVOS E AÇÃO POLÍTICA EM IRIS**  
MARION YOUNG E AXEL HONNETH

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência Política.

APROVADO EM:

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Hélio Ricardo do Couto Alves (UFRGS) - Orientador

---

Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva (UFRGS) – Coorientador

---

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo (USP)

---

Profª. Dra. Jussara Reis Prá (UFRGS)

---

Prof. Dr. Ricardo Crissiuma (UFRGS)

## AGRADECIMENTOS

Desenvolver um trabalho teórico requer do pesquisador uma forte tolerância à solidão. Acompanhado pelas reflexões de filósofos que conheci apenas pelos escritos, trilhei o percurso desta dissertação movido por inquietações nem sempre compreensíveis a meus interlocutores. Na verdade, eu mesmo não as compreendia de todo. Porém, pelos trajetos mais solitários, carreguei na bagagem todos aqueles que me fizeram quem sou, sem os quais este trabalho não tomaria o rumo que me trouxe até aqui. Não por acaso, a temática da constituição do *self* aparece nestas páginas: ninguém se desenvolve sozinho; mesmo a razão é histórica, coletiva. E, se o pensamento caminhou por estradas que conduziram à exclusão, sempre houve aqueles dedicados a abrir novas rotas, mais plurais e, por que não, mais justas. Devo meus sinceros agradecimentos a todos que, mesmo sem saber, percorreram-nas comigo.

De maneira particular, agradeço aos meus pais pela força que um dia espero ter; ao meu orientador Hélio Alves, por compartilhar da luta que todo teórico trava hoje no âmbito da Ciência Política; ao meu co-orientador Felipe Gonçalves Silva, pela parceria, pela confiança, pelos ensinamentos inesgotáveis; aos queridos Victor Merola, Mayara Bacelar, Máira Costa, Laura Lammerhirt e Amanda Cegatti, pelo companheirismo que atravessou as *ramblas* do planeta; à Carolina Garcia e à Elena Schuck, pelo exemplo de engajamento acadêmico e político; à Marina Waquil, pela torcida, pela paciência, pela dedicação; e, finalmente, ao Daniel Kveller, meu interlocutor mais crítico e desafiador.

Este trabalho foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, à qual também estendo meus agradecimentos.

I had no doubt, myself, then, that at each moment each one of us, man, woman, child, perhaps even the poor old horse turning the mill-wheel, knew what was just: all creatures come into the world bringing with them the memory of justice. "But we live in a world of laws," I said to my poor prisoner, "a world of the second-best. There is nothing we can do about that. We are fallen creatures. All we can do is to uphold the laws, all of us, without allowing the memory of justice to fade." After lecturing him I sentenced him. He accepted the sentence without murmur and his escort marched him away. I remember the uneasy shame I felt on days like that. I would leave the courtroom and return to my apartment and sit in the rocking-chair in the dark all evening, without appetite, until it was time to go to bed.

— J. M. Coetzee

## RESUMO

A partir da segunda metade do século XX, assistimos à proliferação de movimentos sociais que reposicionaram as identidades coletivas como problema político. Esta dissertação busca investigar o pensamento político dos filósofos Iris Marion Young e Axel Honneth frente a essa questão. As obras desses autores são tratadas como tentativas de abarcar, por um lado, os aspectos normativos suscitados pelas demandas por justiça social avançadas por esses coletivos; e, por outro, os aspectos descritivos relativos à formação e transformação das identidades grupais no âmbito da dinâmica política. Defendemos que ambos buscam trabalhar com uma noção contingente de identidades coletivas, negativamente determinadas. Ademais, apontamos que os autores têm uma posição particular frente ao debate liberal-comunitarista. Para tanto, propomos três encaminhamentos: inicialmente, analisamos as propostas de Young, com destaque para sua concepção relacional de grupos sociais; a seguir, as propostas de Honneth são apresentadas, especialmente no que diz respeito à dinâmica entre desrespeito, conflito e reconhecimento; destacamos críticas dirigidas aos dois projetos teórico-políticos e, por fim, analisamos algumas modulações articuladas posteriormente pelos autores no sentido de superar as deficiências apontadas.

**Palavras-chave:** identidade; justiça; reconhecimento; teoria crítica; teoria política normativa.

## ABSTRACT

In the second half of the 20<sup>th</sup> century, we witnessed the emergence of a wide variety of political social movements and practices of contestation that reframed the question of collective identities as a political issue. This master's thesis investigates the critical thought of philosophers Iris Marion Young and Axel Honneth in light of these matters. The works of these authors attempt to encompass, on one hand, the normative aspects raised by demands for social justice; and, on the other hand, the descriptive aspects related to the development and transformation of collective identities within political dynamics. We argue that both Young and Honneth develop a contingent, negatively defined notion of collective identities. Moreover we consider their standing in relation to the liberal-communitarian debate as peculiar. We proceed in three steps: first, we analyze Young's proposals, focusing on her relational conception of social groups; second, we discuss Honneth's ideas, centering on the dynamics between disrespect, struggle and recognition. The first and second parts also encompass some of the critical arguments directed against the two theoretical-political projects. In the third and final part, we analyze some modulations later articulated by the authors to overcome the deficiencies mentioned in this study.

**Keywords:** identity; justice; recognition; critical theory; normative political theory.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 IRIS YOUNG E A POLÍTICA DA DIFERENÇA: EM DIREÇÃO A UM CONCEITO RELACIONAL DE GRUPO SOCIAL.....</b>	<b>11</b>
2.1 Uma maneira alternativa de pensar sobre a justiça .....	11
2.2 Grupos sociais: pertença, relacionalidade e opressão .....	18
2.3 Justiça, política da diferença e processos de (re)definição de identidades grupais .....	25
2.4 Críticas ao ideal de comunidade: a vida urbana como ideal normativo.....	31
2.5 Tensões, potencialidades e limites do modelo de coletividade proposto em <i>Justice and the Politics of Difference</i> .....	36
<b>3 AXEL HONNETH E A LUTA POR RECONHECIMENTO: UMA ABORDAGEM POLÍTICA DOS SUJEITOS COLETIVOS.....</b>	<b>45</b>
3.1 Reestabelecendo o acesso ao social: o entendimento honnethiano de Teoria Crítica ....	45
3.2 Dinâmicas sociais do desrespeito: o modelo crítico da luta por reconhecimento .....	51
3.3 A gramática moral dos conflitos sociais: uma abordagem política das identidades coletivas.....	60
3.4 Entre liberais e comunitaristas: eticidade formal como critério normativo .....	66
3.5 Tensões, potencialidades e limites do modelo de <i>Luta por Reconhecimento</i> .....	73
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>80</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>94</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Varsóvia, primeiro de outubro de 2016: milhares de polonesas, convocadas por coletivos feministas, tomam as ruas da capital em protesto contra o cerceamento de direitos reprodutivos. Istambul, vinte e cinco de junho de 2017: pelo terceiro ano consecutivo, a polícia turca dispersa, com balas de borracha, militantes que tentavam promover uma marcha LGBT, proscrita pelo governo nacional. São Paulo, quatro de julho de 2017: após mais de uma década de mobilização de movimentos negros e indígenas, o Conselho da Universidade de São Paulo aprova a instituição de cotas sociais e raciais em seu sistema de ingresso. Esses três exemplos, dentre tantos possíveis, deixam clara a importância teórico-política de se pensar em demandas por justiça social organizadas em torno de grupos e identidades coletivas. Em verdade, a partir da segunda metade do século XX, os então chamados “novos movimentos sociais” estabelecem um modelo próprio de militância, ao mesmo tempo em que tensionam as categorias analíticas tradicionais da teoria política normativa.

Nesse contexto, ganha importância a produção de um arcabouço teórico capaz de tematizar a atividade política de grupos feministas, negros, LGBT e culturalmente minoritários, de modo a permitir um exame das demandas por justiça por eles avançadas. De fato, à medida que ganham importância no âmbito da sociedade civil, esses atores motivam uma série de questionamentos político-filosóficos: seríamos capazes de apreciar adequadamente suas demandas a partir de perspectivas normativas ancoradas em noções formais de igualdade? Devemos considerar a justiça a partir de uma ontologia social que privilegie a noção de indivíduo ou, alternativamente, de coletividade? Ademais, qual entendimento de grupo deve ser mobilizado quando consideramos as populações publicamente representadas por esses movimentos sociais? E qual relação deve ser estabelecida entre tais coletividades e as categorias de identidade mobilizadas para descrevê-las?

Tendo em vista esses desafios, o presente trabalho busca analisar as propostas teóricas de dois representantes da tradição de pensamento conhecida como Teoria Crítica: Iris Marion Young e Axel Honneth. Cada um a seu modo, esses autores desenvolvem conceitos capazes de dar expressão às energias utópicas inscritas nas dinâmicas políticas engendradas pela ação de movimentos sociais contemporâneos. Interessa-nos, sobretudo, destacar as maneiras pelas quais esses modelos teóricos buscam compreender as noções de sujeitos coletivos e identidades grupais como resultados de processos eminentemente políticos. Enfatizamos, assim, o modo como tanto Honneth quanto Young defendem uma consideração dessas categorias a partir de um quadro argumentativo que ambiciona descrever os padrões de relação e dominação social

em vista das possibilidades de justiça simultaneamente inscritas na sociedade e bloqueadas por sua organização vigente. Dito de outro modo, temos como objetivo apontar as maneiras pelas quais as propostas desses autores visam a tematizar a *práxis* política dos movimentos sociais em dimensões a um só tempo normativas e descritivas, de modo a considerar os processos de formação e transformação de sujeitos coletivos e identidades grupais à luz de reflexões sobre a justiça social.

O projeto de aproximar os modelos teóricos de Young e Honneth surge a partir da identificação de certas estratégias argumentativas comuns a ambos os autores. Particularmente, destacamos o modo como propõem, nas publicações datadas da década de 1990, análises normativas da sociedade que têm como ponto de partida uma apreciação fenomenológica de experiências de injustiça. Em lugar de operar segundo critérios de valor positivamente formulados, esses filósofos buscam refletir sobre a justiça por via negativa. Para tanto, defendem um enraizamento social dos parâmetros críticos em vivências subjetivas de opressão, dominação ou desrespeito.

Ademais, identificamos, nas propostas de Young e Honneth, formas de tematizar as coletividades e as identidades grupais que permitem a consideração de aspectos políticos não apreensíveis pelos modelos tradicionais de abordagem dessas categorias. Ambos buscam se afastar de interpretações utilitaristas que concebem os grupos como associações estritamente voltadas à persecução de interesses egocêntricos, sem com isso aderir a um quadro interpretativo que os toma segundo a partilha de atributos substantivos. Propõem, de fato, uma interpretação não essencialista acerca das identidades e dos sujeitos coletivos, de modo que a própria tematização desses categoriais configura, em suas obras, um recurso crítico relevante para a investigação dos processos de transformação social.

Um último ponto de contato entre os autores discutidos neste trabalho diz respeito ao modo como se inserem no assim chamado “debate liberal-comunitarista”<sup>1</sup>. Procuramos argumentar que, ao incorporar questões éticas às suas reflexões sobre a justiça, Honneth e Young propõem critérios normativos que buscam estabelecer uma via intermediária entre as posições defendidas por cada um dos lados dessa disputa teórica.

A partir de uma análise das ideias desenvolvidas pelos autores em questão, bem como das críticas mobilizadas contra seus argumentos, propomos três encaminhamentos: em um

---

<sup>1</sup> Para uma abordagem panorâmica desse debate, consultar *Comunitarian Critics of Liberalism* (GUTTMAN, 1985) e *O Liberalismo Contemporâneo e seus Críticos* (WERLE, 2012). Um estudo aprofundado pode ser encontrado em *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo* (FORST, 2010). Nas seções dois e três deste trabalho, discutimos como Young e Honneth, respectivamente, reconstruem e interpretam os argumentos dessa disputa.

primeiro momento, analisamos o modelo teórico de Young, tal como articulado em *Justice and the Politics of Difference* (1990). Neste capítulo, interessa-nos, particularmente, seu entendimento de Teoria Crítica como reflexão normativa sócio-historicamente situada e seu conceito relacional de grupo social. A partir das considerações desenvolvidas pela autora acerca dos limites do paradigma liberal-distributivo de justiça e dos ideais de comunidade e público cívico unificado, discutimos sua proposta de política da diferença e reconstruímos a fundamentação normativa de seu projeto, com base na noção de *vida na cidade (city life)*. Por fim, consideramos a imbricação entre as noções de grupo e identidade coletiva, tal como proposta na obra, à luz das críticas formuladas por Nancy Fraser, Rosalyn Deutsche, Amy Allen e Olivier Voirol.

No capítulo seguinte, dirigimos nossa atenção à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, analisando, especialmente, os argumentos desenvolvidos em *Luta por Reconhecimento* (2003a), *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (2007a) e *Redistribution or Recognition?: a Political-Philosophical Exchange* (FRASER; HONNETH, 2003). Sublinhamos o entendimento de Teoria Crítica defendido pelo autor para, então, examinarmos seus modelos de constituição da identidade e de gramática moral dos conflitos sociais. Destacamos a dinâmica entre as noções de desrespeito, luta e reconhecimento, a partir da qual emerge um entendimento político de sujeitos e identidades coletivas. A seguir, analisamos a mobilização da categoria de eticidade formal com intuito de posicionar o projeto honnethiano frente ao “debate liberal-comunitarista”. Ao longo da seção, estabelecemos aproximações e contrastes entre os argumentos de Honneth e Young, particularmente no que diz respeito às noções de coletividade, identidade grupal e justiça. Finalmente, discutimos algumas tensões e limites teóricos inerentes às propostas honnethianas, apoiando-nos, sobretudo, nos apontamentos de Nancy Fraser.

Nas considerações finais, retomamos os argumentos desenvolvidos por cada autor, bem como as críticas mobilizadas contra seus projetos. Também analisamos algumas modulações teóricas articuladas por Young e Honneth no sentido de superar as deficiências de suas primeiras sistematizações. À guisa de conclusão, brevemente, avaliamos se as novas propostas efetivamente superam esses problemas; se sim, a que custo o fazem; e qual, dentre as duas, parece-nos a saída mais interessante.

## 2 IRIS YOUNG E A POLÍTICA DA DIFERENÇA: EM DIREÇÃO A UM CONCEITO RELACIONAL DE GRUPO SOCIAL

One might say that truth itself depends on the tempo, the patience and perseverance of lingering with the particular: what passes beyond it without having first entirely lost itself, what proceeds to judge without having first been guilty of the injustice of contemplation, loses itself at last in emptiness.

— Theodor Adorno

As primeiras páginas de *Justice and the Politics of Difference* (1990) deixam antever a radicalidade do projeto teórico de Iris Marion Young: ao considerar as implicações das demandas de movimentos sociais feministas, indígenas, negros, gays e lésbicos (entre outros) para a filosofia política, a autora propõe que pensemos sobre a justiça prioritariamente a partir de *experiências de injustiça*, desdobradas em termos de opressão e dominação. Esse movimento argumentativo permite não apenas a denúncia da inadequação dos modelos liberais e comunitaristas, em voga à época da primeira publicação do livro, mas o desenvolvimento de uma análise que leva em conta a noção de diferença para a apreciação normativa de fenômenos estruturais relativos à distribuição, à cultura, à divisão do trabalho e aos processos de tomada de decisão. Tal empreendimento depende, em grande medida, de um conceito relacional de grupo social, bem como de uma leitura particular da noção de identidade coletiva. Não obstante, antes que possamos analisar pormenorizadamente a noção de grupo mobilizada por Young em *Justice and the Politics of Difference*, é necessário atentar para os procedimentos metodológicos empregados pela autora, ou seja, para o seu entendimento de Teoria Crítica.

### 2.1 Uma maneira alternativa de pensar sobre a justiça

Young deixa claro que não pretende desenvolver, em sentido estrito, uma teoria da justiça. O ponto de partida da reflexão é, portanto, oposto àquele proposto por reflexões filosóficas modernas sobre o tema, que tem na obra de John Rawls (2008) seu exemplo paradigmático. De acordo com a autora, uma reflexão nestes moldes tipicamente deriva princípios fundamentais de justiça, aplicáveis a todos os contextos sociais, “a partir de algumas premissas gerais acerca da natureza humana, da natureza das sociedades e da natureza da razão” (YOUNG, 1990, p. 3)<sup>2</sup>. O objetivo é a produção de uma teoria que se sustenta em seus próprios

---

<sup>2</sup> Todas as citações diretas de obras em língua estrangeira foram traduzidas livremente pelo autor.

fundamentos racionais de maneira unitária e atemporal. É certo que proceder metodologicamente dessa maneira apresenta algumas vantagens, sendo a principal delas a obtenção de critérios normativos autônomos em relação a instituições e relações sociais específicas. Desse modo, uma *teoria ideal* da justiça poderia pretensamente avaliar a legitimidade de demandas independentemente de interesses conjunturais e dinâmicas de poder particulares.

Iris Marion Young tece, entretanto, uma série de críticas concernentes aos modelos teóricos que se apoiam nesse tipo de argumentação. Uma teoria efetivamente independente de práticas e situações sociais e institucionais é, segundo a autora, abstrata demais para lidar com situações concretas de justiça e injustiça, de maneira que acaba por derivar, implícita ou explicitamente, premissas substantivas do contexto em que a atividade teórica se dá. A teoria da justiça de Rawls (2008), por exemplo, precisa apoiar-se em pressupostos que dizem respeito à experiência efetiva das pessoas que vivem nas sociedades liberal-capitalistas modernas (YOUNG, 1981; 1990). Esse tipo de raciocínio torna-se problemático na medida em que as asserções morais são propostas sob a guisa de conhecimento científico. Argumenta-se em favor de uma “imparcialidade” que acaba por reduzir as particularidades dos sujeitos políticos a uma unidade, por meio de uma ontologia social em que as noções de especificidade e diferença ficam relegadas à categoria de desvio. Young argumenta que um conceito de grupo social dificilmente emerge nesse tipo de reflexão. Entretanto, em um contexto no qual diferenças grupais existem, de tal maneira que alguns grupos são privilegiados e outros oprimidos, pensar a justiça social requer que reconheçamos e lidemos com tais diferenças.

Nesse sentido, Young advoga em favor do método da Teoria Crítica, que, em seu entendimento, configura uma reflexão normativa que é sempre histórica e socialmente situada. Para a autora, a Teoria Crítica rejeita o esforço de construir um sistema de normas universais insulado de sociedades em particular. As reflexões devem partir de um interesse por justiça historicamente específico, fazendo uso de descrições e explicações sociais, sem as quais é impossível ter em conta os esforços emancipatórios práticos. Diferentemente da teoria social positivista, que opera uma separação de fatos e valores, a Teoria Crítica propõe que os fatos devem ser normativamente considerados. Sem tal posicionamento, “diversos questionamentos sobre o que ocorre em uma sociedade e por que, quem se beneficia e quem é lesado, deixam de ser feitos, de modo que a teoria social é passível de reafirmar e reificar a realidade dada” (YOUNG, 1990, p. 5).

A autora afirma, portanto, que a reflexão sobre a justiça não deve configurar um tipo de conhecimento baseado na observação desapaixonada, que busca desvelar objetivamente o

funcionamento da vida em sociedade. Young sugere, pelo contrário, a inadequação de metáforas visuais (empregadas por Rawls e teóricos que aderem ao liberalismo político) como base de uma reflexão sobre a justiça. Para ela, um léxico alternativo, menos comprometido com o “distanciamento”, a “objetividade” e a “imparcialidade”, precisa ser mobilizado. Nesse sentido, propõe que o senso de justiça emerge, mais que por um ato de visão, por um *ato de escuta*:

A reflexão normativa emerge ao se ouvir um grito de sofrimento ou aflição, ou a partir de uma experiência própria de angústia. [...] Tendo em vista um interesse emancipatório, a filósofa apreende as circunstâncias sociais não de modo contemplativo, mas afetivo: os dados são experienciados em relação a seu desejo. [...] A crítica não se sustenta em ideias racionais prévias do bom e do justo. Pelo contrário, as ideias de bom e justo emergem pela negação que tal desejo expressa relativamente à realidade que nos é dada (YOUNG, 1990, p. 5-6).

O modelo teórico desenvolvido por Young apoia-se, assim, numa modalidade imanente de crítica. Os ideais normativos utilizados para avaliar determinada sociedade devem estar enraizados na experiência de e na reflexão sobre essa mesma sociedade. Entendida desse modo, a Teoria Crítica é um modelo discursivo no qual os ideais e possibilidades presentes, porém não realizados, de dada sociedade configuram a base da reflexão moral. A autora (YOUNG, 1990, p. 6) faz referência à obra de Herbert Marcuse para dar conta da gênese e do conteúdo crítico de tais ideais imanentes. Segundo o filósofo alemão,

qualquer que seja a definição de “homem”, “natureza”, “justiça”, “beleza” ou “liberdade”, elas sintetizam conteúdos de experiência em ideias que transcendem suas realizações particulares, como algo que é preciso superar, ultrapassar. Assim, o conceito de belo compreende toda a beleza que ainda não foi realizada; o de livre, toda a liberdade que ainda não foi alcançada [...].  
Tais universais aparecem como elementos conceituais para compreender as condições particulares das coisas em função de suas potencialidades. Eles são históricos e supra-históricos; eles conceitualizam a maneira que é feito o mundo da experiência e eles a conceitualizam de modo a permitir antever suas possibilidades, que são atualmente limitadas, suprimidas, negadas (MARCUSE, 2002, p. 218-219).

Desse modo, a crítica deve estar comprometida com o contexto social que pretende avaliar. Sua base normativa emerge de tensões próprias da sociedade em questão, que podem estar expressas em princípios atualmente violados ou em demandas sociais que desafiam as compreensões hegemônicas sobre o estado das coisas. No caso específico de *Justice and the Politics of Difference*, esse *ato de escuta* que é próprio da crítica se dá em relação aos movimentos sociais de esquerda norte-americanos, que surgiram em ambientes urbanos e universitários a partir da década de 1960. É importante notar que, à época da publicação do livro, as demandas trazidas à esfera pública por tais organizações ou, em outras palavras, os clamores por justiça de grupos marcados pela diferença, encontravam pouca consideração por parte dos modelos teórico-normativos prioritariamente praticados.

Entretanto, não foi apenas em termos metodológicos que a obra de Young (1990) desafiou o *establishment* liberal do campo da teoria normativa. Em verdade, segundo Rainer Forst (2007), a crítica que a autora desenvolve acerca do *paradigma distributivo de justiça* pode ser considerada seu legado mais influente, produtivo e duradouro. Nesse âmbito, Young afirma que as teorias liberais tendem a restringir o significado da justiça a uma distribuição moralmente aceitável de benefícios e obrigações entre os membros de dada sociedade. Tal orientação teórica incorreria em dois problemas fundamentais: (1) uma tendência em considerar a justiça como alocação ótima de bens materiais (recursos, renda, riqueza) e arranjo ideal de posições sociais (especialmente empregos), sem considerar os *contextos e estruturas institucionais* que determinam os padrões distributivos em questão; (2) uma concepção reificada de “bens sociais” não materiais, especialmente direitos e poder, que os considera como coisas estáticas a serem distribuídas, e não como expressões de relações e processos intersubjetivos e estruturais.

Um conceito satisfatório de justiça deve, de acordo com a filósofa, incluir a consideração de todas as regras e relações sociais que possam ser submetidas a processos de decisão coletiva. Nesse sentido, Young destaca três contextos que o paradigma distributivo não leva em consideração: a *cultura*, a *divisão do trabalho* e os *procedimentos e estruturas de tomada de decisão*. Esses procedimentos envolvem questões relativas não apenas a quais sujeitos possuem a autoridade e a liberdade efetivas para decidir, mas também às regras e práticas segundo as quais as resoluções são tomadas. A divisão do trabalho, por seu turno, envolve a alocação de postos e ocupações entre indivíduos e grupos, entendida em termos distributivos. Além disso, em termos estruturais, essa divisão envolve a natureza, o significado e o valor da gama de tarefas executadas em dada posição, bem como as relações de cooperação, conflito e autoridade entre posições diferentes. Finalmente, a categoria de cultura, ubiquamente pervasiva, inclui os significados, imagens, símbolos, comportamentos e histórias pelos quais os sujeitos expressam sua experiência e se comunicam uns com os outros (YOUNG, 1990).

Esses contextos aparecem na obra não apenas como domínios de relações e práticas a serem normativamente analisados, mas como *condições de possibilidade* dos padrões distributivos propriamente ditos. Aparecem, ademais, como perspectivas a partir das quais situações concretas de opressão e dominação devem ser examinadas. Não se trata, assim, de negar a importância de questões distributivas para a reflexão sobre a justiça, mas de deslocar tal reflexão para um quadro ampliado em que os sujeitos aparecem não apenas como possuidores e consumidores de bens, mas como atores relacionais cuja agência é promovida ou constringida pela realidade social e institucional em que se situam.

A crítica mais incisiva de Young com relação ao paradigma distributivo, todavia, diz respeito à tendência inexorável deste em considerar categorias relacionais, tais quais direitos e poder, como entidades discretas passíveis de distribuição (ALLEN, 1999, 2006; FORST, 2007). Consideremos especificamente a crítica da autora ao modelo distributivo de poder: Young (1990) afirma, em primeiro lugar, que o paradigma distributivo obscurece o fato de que o poder é a expressão de uma *relação*, não de um recurso. Mesmo nas situações em que entendem a natureza relacional da categoria, a autora argumenta que os pensadores que pensam a justiça a partir desse paradigma tendem a conceber o poder diadicamente (em um modelo do tipo dominador/dominado, por exemplo), perdendo de vista o caráter estrutural das interações. Além disso, uma acepção distributiva concebe as relações de poder como padrões estáticos, quando estas devem ser compreendidas, à maneira de Michel Foucault, como processos dinâmicos: “O poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação” (FOUCAULT, 2004, p. 175). Por fim, um entendimento distributivo tende a conceber instâncias de dominação e opressão como resultado da concentração do poder nas mãos de alguns indivíduos. A inadequação disso reside na ironia de vivenciarmos, nas sociedades contemporâneas, uma situação em que “pessoas vastamente dispersas são agentes do poder sem ‘possuí-lo’, ou mesmo sem ser privilegiadas” (YOUNG, 1990, p. 33). Allen (2006) sugere, sobre esse último ponto, que Young parece estar se expressando novamente em termos foucaultianos, ao fazer alusão aos aspectos produtivos e capilarizados da categoria. Podemos dizer, em suma, que a ontologia social operante no paradigma distributivo privilegia a *essência* em detrimento das *relações*: os indivíduos e categorias são concebidos atomisticamente, ou seja, como entidades discretas, anteriores às interações e às instituições sociais.

Assim sendo, podemos, seguindo Voirol (2017), sintetizar a crítica de Iris Young às formulações liberais da justiça em três eixos diferentes, ainda que complementares. Trata-se, em primeiro lugar, de uma crítica metodológica, contrária aos ideais de imparcialidade e a-historicidade próprios das *teorias ideias* e em favor de um procedimento crítico situado<sup>3</sup>; em

---

<sup>3</sup> Young refere-se, em especial, ao paradigma metodológico *rawlsiano*, baseado nas noções de “posição original” e “véu da ignorância” (RAWLS, 2008). Essa metodologia filosófica parte de uma situação hipotética na qual indivíduos abstraem suas posições sociais na busca racional por princípios de justiça não discriminantes: “O véu da ignorância remove quaisquer características distintivas entre indivíduos, assegurando que todos discutam racionalmente a partir de pressupostos idênticos e do mesmo ponto de vista universal” (YOUNG, 1990, p. 101). O foco da reflexão são princípios de justiça abstratos, universais, em lugar das *experiências concretas* de injustiça privilegiadas por Young. Ademais, a exigência de que os sujeitos da posição original sejam mutuamente desinteressados interdita a possibilidade de escuta situada, central para o tipo de engajamento teórico defendido pela autora: “Ainda que Rawls insista na pluralidade de *selves* como ponto de partida fundamental para uma concepção de justiça, o diálogo da posição original é, entretanto, monológico”, pois “a exigência de que os participantes [...] sejam mutuamente desinteressados impede-os de ouvir a expressão de desejos e interesses dos outros, bem como de ser por estes influenciados” (p. 101). Mais do que uma abstração, a posição original é, para



segundo lugar, de uma crítica ao paradigma distributivo; e, finalmente, de uma crítica à ontologia social individualista, que concebe o sujeito político como ser “independente, autônomo, unificado, situado fora da história e de seu contexto concreto, apto a se realizar a si mesmo e a escolher por si mesmo, a traçar seu percurso e seu projeto de existência” (VOIROL, 2017, p. 40).

Essa ontologia, e também a noção de imparcialidade própria das teorias liberais, tem por base uma operação da razão que Young, por intermédio de Adorno (1973), denomina *lógica da identidade*. Tal lógica busca conduzir elementos diversos àquilo que os unifica, um princípio ou lei universal capaz de totalizar os fenômenos. É a expressão de uma essência, uma fórmula capaz de classificar elementos particulares em torno de uma só categoria, de modo que a diferença é negada ou reprimida. Por meio da lógica da identidade, o sujeito pensante é despojado da “particularidade sensual da experiência” (YOUNG, 1990, p. 98): é concebido de maneira puramente transcendental. Ironicamente, ao tentar reduzir a diferença à unidade, essa operação inevitavelmente gera dicotomias, já que os conceitos invocados promovem uma cisão definitiva entre o que deve e o que não deve ser abarcado por cada categoria de pensamento. A particularidade, a heterogeneidade, o não idêntico são tratados como *outridade* absoluta: o que está nas margens da norma só pode, assim, emergir binariamente enquanto desvio.

Em contraposição à lógica da identidade, Young propõe que pensemos a justiça por intermédio da diferença, ou melhor, da política da diferença, expressão que dá título ao livro. Pensar a diferença supõe conceber

entidades, eventos, significados, nem como idênticos, nem como opostos. Eles podem ser relacionados em certo respeito, mas a similaridade não configura uniformidade, e essa similaridade só pode ser notada por meio da diferença. Diferença, entretanto, não é outridade absoluta, uma completa ausência de relação ou de atributos compartilhados (YOUNG, 1990, p. 98).

Nesse modelo, as categorias de análise são estabelecidas em termos de processos ou relações, não de substância. Isso traz implicações fundamentais: por um lado, permite que a autora considere as identidades e capacidades individuais, sob muitos aspectos, como produtos, e não origem, dos processos sociais; por outro, permite a articulação de um conceito não essencialista de grupo social.

Para que procedamos nessa direção, a filósofa afirma, como já foi explicitado, que uma reflexão sobre a justiça não deve ter como ponto de partida uma concepção positiva do conceito, baseada em princípios racionais fundamentais, mas uma apreciação de instâncias cotidianas de

---

Young, uma ficção idealista: “É impossível adotar um ponto de vista moral não situado, e, se um ponto de vista é situado, ele não pode ser universal, não pode estar apartado de todos os pontos de vista e [ainda assim] compreendê-los” (p. 104).

*injustiça*, a partir das quais se possa argumentar em favor de um ideal normativo de sociedade. Young (1990) propõe, desse modo, uma análise socioestrutural que privilegia as categorias de *opressão*, que envolve a consideração fenomenológica da experiência dos oprimidos, e *dominação*. A opressão consiste em processos sistemáticos que limitam, material e imaterialmente, o *autodesenvolvimento* dos indivíduos, seja em relação à aprendizagem e ao uso de habilidades socialmente valorizadas, seja em relação a capacidades comunicativas e expressivas. A dominação, por sua vez, consiste em limitações atinentes à *autodeterminação*, que dificultam ou impedem a participação dos sujeitos nas instâncias políticas e sociais que regulam suas ações. Em ambos os casos, estão em foco as possibilidades e condições da agência dos sujeitos, em vista dos limites normativamente injustificados a ela interpostos (CARD, 2009).

Para justificar a distinção entre as duas formas de injustiça, Young argumenta que a opressão geralmente envolve ou gera processos de dominação, ainda que o contrário não necessariamente se verifique. Em outras palavras, há indivíduos dominados sem que suas capacidades de autodesenvolvimento sejam restringidas. Outrossim, a autora admite que a dominação historicamente facilitou o aparecimento de situações de opressão, e vice-versa, de modo que a inclusão dos grupos excluídos ou marginalizados em processos democráticos configura, futuramente, o argumento central da teoria política normativa proposta em *Inclusion and Democracy* (YOUNG, 2000).

Ainda assim, é importante destacar, desde já, que os argumentos em favor da promoção da autodeterminação apresentados por Young (1990; 2000) não dizem respeito apenas a estruturas estatais, mas a uma série de contextos legais e corporativos nos quais burocracias hierarquizadas detêm poderes de decisão baseados em critérios despolitizantes, “técnicos”. Nesses processos, os principais afetados pelas resoluções, estejam eles na condição de cidadãos ou trabalhadores, têm pouca ou nenhuma participação nas instâncias de tomada de decisão.

Eles experienciam a si mesmos enquanto sujeitos da autoridade não recíproca de outros. Encontram suas ações limitadas por imperativos estruturais e burocráticos que parecem simultaneamente resultar da decisão de ninguém e servir os interesses de agentes específicos (YOUNG, 1990, p. 78).

Essa passagem permite que acessemos o caráter relacional e estrutural que Young atribui aos fenômenos de dominação e opressão. Tal caráter deve ser entendido por um viés institucional, ou seja, como efeito de normas e práticas socialmente arraigadas. Dominação e opressão não descrevem, nesse modelo, a imposição da vontade tirânica de indivíduos ou grupos sobre os demais. São, de fato, dispositivos que engendram desvantagens e privilégios, e não o resultado de uma disputa diádica entre aqueles que “detêm” o poder

(opressores/dominadores) e aqueles que lhes são subjugados (dominados/oprimidos). Como vimos, o poder não é interpretado por Young como um “bem” a ser possuído: trata-se da “expressão de uma relação a ser analisada a partir de um entendimento dinâmico dos processos sociais e das estruturas de poder por eles produzidos” (FORST, 2007, p. 262). É justamente no interior desse quadro estrutural que devemos compreender a noção de grupo social mobilizada pela autora, bem como os fenômenos de opressão decorrentes da pertença de indivíduos a essas coletividades.

## 2.2 Grupos sociais: pertença, relacionalidade e opressão

Diferentemente da dominação, que afeta os sujeitos das sociedades ocidentais administradas de forma perversiva, podemos dizer que a opressão está estritamente ligada à noção de grupos sociais oprimidos<sup>4</sup>: pertencer a esses coletivos engendra limitações ao autodesenvolvimento dos indivíduos. Considerando a crítica que Young teceu ao atomismo social das teorias tradicionais de justiça, seu modelo de coletividade e relações transindividuais deve, necessariamente, diferir dos defendidos por essas reflexões. A autora argumenta, assim, que grupos sociais não são o mesmo que agregados ou associações.

Em comum, os modelos agregativos e associativos de coletividade supõem uma anterioridade ontológica dos indivíduos relativamente aos grupos, de modo que a identidade dos sujeitos não é impactada significativamente por suas pertenças. Uma associação corresponde a “uma instituição formalmente organizada, como um clube, corporação, partido político, igreja, colegiado ou sindicato” (YOUNG, 1990, p. 44). Essa noção pressupõe a partilha de práticas e formas de interação por parte de seus membros, mas considera a gênese do grupo como uma criação ou decisão de sujeitos geneticamente anteriores à coletividade. A noção de agregado, por outro lado, é ainda mais arbitrária: diz respeito à classificação grupal de indivíduos pela partilha de quaisquer atributos (cor dos cabelos, bairro em que vivem, mês em que nasceram, etc.). Esses atributos, especialmente quando dizem respeito a grupos altamente relevantes em termos sociais, como mulheres ou negros, dependem, no modelo agregativo, de uma noção de essência: os grupos seriam definidos pela verificação objetiva de um conjunto de

---

<sup>4</sup> Apesar de as injustiças vinculadas à dominação não operarem necessariamente por meio da noção de grupo social, atingindo tanto sujeitos pertencentes a coletividades oprimidas como sujeitos não identificados como membros destas, não devemos perder de vista as imbricações entre opressão e dominação. Na presença de ambos os fenômenos, podemos certamente argumentar que, ainda que atinja, em alguma medida, a todos os membros de uma comunidade política, a dominação atinge os oprimidos de maneira diferenciada. Em outras palavras, quando analisamos a situação de grupos vitimados simultaneamente pelas duas formas de injustiça, devemos considerar as maneiras pelas quais a interação dos fenômenos reforça seus efeitos.

atributos substantivos comuns aos seus membros. As fronteiras entre “dentro” e “fora” poderiam, assim, ser facilmente estabelecidas por critérios generalizantes.

Politicamente, o estabelecimento e a necessidade de estabilização de grupos a partir de critérios agregativos objetivos ganhou o nome de essencialismo (PHILLIPS, 2010; TOSOLD, 2010). O essencialismo tem como propósito justamente a delimitação de fronteiras bem definidas entre as coletividades, levando a um entendimento das identidades e diferenças como entidades fixas, passíveis de representação “legítima”. Por meio da proposição de uma identidade objetiva relativamente aos atributos partilhados entre representantes e representados, o essencialismo garantiria critérios substantivos de identificação de pertenças. Ao mesmo tempo, entretanto, abre caminho para “aspirações de cunho autoritário para fins de estabilização política, pois tende a eliminar a partir da própria esfera pública qualquer outra interpretação possível do que caracteriza a diferença ou a identidade em questão” (TOSOLD, 2010, p. 169). O resultado é um entendimento de grupo social vinculado à *lógica da identidade* anteriormente discutida: há uma consideração das particularidades “desviantes” enquanto outridades absolutas e dos grupos enquanto entidades estabilizadas, e não como expressões de um processo.

Contrariamente aos modelos agregativos e associativos, Young defende que os grupos sociais são *anteriores* aos indivíduos, determinando, em grande medida, suas identidades. Desempenham, assim, um papel constitutivo: “o *self* é produto dos processos sociais, não sua origem” (YOUNG, 1990, p. 45). Em verdade, na concepção da filósofa, um grupo social é definido prioritariamente em função da partilha de um *senso de identidade*, que, por sua vez, é o resultado de interações institucionalmente mediadas:

Um grupo social é um coletivo de pessoas diferenciado de ao menos um outro grupo em virtude de formas culturais, práticas, ou modo de vida. Membros de um grupo possuem uma afinidade específica uns em relação aos outros em função de suas experiências similares ou estilo de vida, o que os leva a se associar entre si mais, ou diferentemente, do que com aqueles não identificados com o coletivo. Grupos são uma expressão das relações sociais; um grupo existe apenas relativamente a outro. Isso significa dizer que a identificação grupal surge pelo encontro e interação entre coletividades sociais que experienciam suas formas de vida e associação de maneiras distintas, ainda que percebam a si mesmas como parte de uma mesma sociedade (YOUNG, 1990, p. 43).

O conceito de grupo social é, assim, apresentado de forma relacional: grupos existem uns em relação aos outros. São expressões de dinâmicas, não sendo configurados necessariamente em razão do compartilhamento de atributos substanciais, mas pela identificação de seus membros com certo status social que engendra uma história comum. Os membros tendem a se associar de maneira mais profunda entre si, de modo que a afinidade mútua promove um senso de solidariedade que configura atitudes e comportamentos sociais

que não seriam apreensíveis por meio da ontologia liberal-individualista dos sujeitos, que determina que estes agiriam prioritariamente de maneira racional e econômica, considerando critérios de maximização da utilidade.

Os condicionantes que determinam a formação dos grupos sociais não envolvem, necessariamente, aspectos opressivos. Afinal, os processos de diferenciação são, segundo Young (1990), um aspecto inevitável e até mesmo desejável da experiência social contemporânea. A promoção da justiça não evolve, assim, a eliminação da diferença e dos grupos sociais, mas práticas não opressivas que garantam o respeito entre as diferentes coletividades e o fim das injustiças relacionadas à pertença.

Ademais, há, na definição de grupo social da autora, um forte teor antiessencialista e antideterminista:

Opressões têm sido frequentemente perpetradas pela conceituação da diferença grupal em termos de naturezas essenciais inalteráveis que determinam o que os membros de um grupo merecem ou são capazes de fazer, e que excluem tão inteiramente cada grupo relativamente aos outros que não há similaridades ou coincidência de atributos [entre coletividades diversas]. Para afirmar a possibilidade de existirem diferenças grupais que não se traduzam em opressão, é preciso conceituar ‘grupo’ de maneira mais relacional e fluida (YOUNG, 1990, p. 47).

Como uma filósofa envolvida nos debates feministas das décadas de 1980 e 1990, Young conhece as acusações de essencialismo vinculadas às políticas de identidade. Conhece, também, a realidade política de silenciamento e falta de consideração relativa a certos segmentos da militância feminista, que não se viam representados pelas demandas de movimentos sociais feitas em nome de uma identidade genérica (“mulheres”). Tal identidade parecia perigosamente associada a um tipo específico de vivências, aquela das mulheres brancas, de classe média-alta, heterossexuais e não portadoras de deficiências. De fato, como a autora pontua na introdução do livro, suas reflexões acerca das políticas da diferença foram, em grande parte, motivadas por debates “em movimentos de mulheres acerca da importância e dificuldade de levar em consideração diferenças de classe, raça, sexualidade, idade, condição física e cultura” (YOUNG, 1990, p. 13). Assim, mais do que um fenômeno opressivo que se dá em níveis estruturais e institucionais da sociedade, a filósofa parece consciente de que a atribuição de uma identidade única, fixa e delimitada a certo grupo social pode ser o resultado de ações políticas vinculadas a seguimentos pertencentes à própria coletividade.

Young busca conceitualizar grupos sociais de maneira a escapar dessas armadilhas da lógica da identidade, valorizando a noção de diferença. Como aspectos de um processo, considera os grupos como fluidos. Seu aparecimento e desaparecimento são condicionados por identificações e fenômenos sociais específicos: os grupos ganham existência, mas não são

formalmente instituídos. A questão da pertença, por sua vez, tampouco é apreensível por meio de uma lógica associativa. Os indivíduos não se associam a grupos como o fazem relativamente a um clube; em verdade, passam a *perceber a si mesmos* como membros de dada coletividade, de modo que mudanças relativas às suas afinidades grupais são experienciadas como mudanças relativas ao seu senso de identidade<sup>5</sup>. Isso não quer dizer, entretanto, que o pertencimento a um grupo determina de antemão todos os interesses e posicionamentos de seus membros. Não há, na concepção de Young, uma noção forte de homogeneidade grupal. De fato, o aspecto relacional da configuração das coletividades sociais aponta para o fato de que, nas sociedades ocidentais industrializadas, os grupos são necessariamente heterogêneos, sobrepondo-se e atravessando uns aos outros, de modo que seus membros podem possuir, a um só momento, diferentes afiliações. Na sociedade norte-americana contemporânea, os latinos, por exemplo, não constituem um grupo homogêneo, expressão de uma forma de vida particular. Como os demais grupos étnicos, são diferenciados de acordo com critérios tais como gênero, raça, classe, idade, sexualidade, aptidão física, de modo que, para um indivíduo em particular, cada um desses eixos pode tornar-se especialmente relevante para sua identificação, a depender do contexto em que se insere (YOUNG, 1990, p. 48).

Ainda que a diferenciação não envolva necessariamente fenômenos de opressão, o fato de *Justice and the Politics of Difference* constituir uma reflexão sobre a justiça determina que as coletividades sociais privilegiadas pela obra (mulheres, negros, *chicanos*, indígenas, membros da classe trabalhadora, lésbicas, homens gays, idosos, pessoas com deficiência) sejam, pelo menos em certa medida, oprimidas. Dito de outro modo, esses grupos têm sua experiência social marcada por dinâmicas em que ao menos uma modalidade de opressão é verificada.

Essas modalidades, as cinco faces da opressão, são analiticamente descritas por Young. São elas: a exploração, a marginalização, a impotência, a violência e o imperialismo cultural. Privilegia-se um entendimento pluralista do fenômeno da opressão, que evita os aspectos reducionistas e excludentes dos modelos que baseiam seus argumentos na experiência de um grupo em particular. Simultaneamente, a reflexão da filósofa impede uma proliferação indefinida de categorias: não se busca caracterizar sistemas de opressão específicos (como, por exemplo, racismo, sexismo, classismo, heterossexismo, capacitismo). Pelo contrário, a análise privilegia termos suficientemente abrangentes, de modo a permitir estabelecer relações e aproximações entre diferentes experiências sociais. Torna-se possível, assim, investigar as

---

<sup>5</sup> Young atribui um caráter heideggeriano (HEIDEGGER, 1962), vinculado à noção de ser-lançado (*thrownness*), a esse sentimento de pertença que se origina no ato de se perceber subitamente como parte de uma coletividade.

maneiras pelas quais uma modalidade específica de opressão incide sobre diferentes grupos, entendimento fundamental para a formação de coalizões emancipatórias que lutam por justiça social<sup>6</sup>.

Analisemos, brevemente, cada uma das faces da opressão caracterizadas na obra. A exploração é apresentada, em termos marxistas, como um processo contínuo de transferência dos resultados do trabalho de um grupo em benefício de outro(s). Não devemos restringi-la, no entanto, às relações produtivas mediadas por salários. Trata-se, de fato, de um processo mais amplo de apropriação de energias que envolve aspectos afetivos e valorativos, os quais incidem de maneira diferenciada sobre coletividades especificamente racializadas (negros, latinos) e generificadas (mulheres). Assim, devemos considerar a exploração como modalidade de opressão presente em contextos privados não assalariados de trabalho reprodutivo e de cuidado, bem como em contextos públicos em que a desvalorização de um grupo funciona em benefício do status de outro. Por configurar um fenômeno estrutural, não é possível remediá-la apenas por meios redistributivos. O enfrentamento dessa injustiça, como o das demais, envolve necessariamente questões culturais e institucionais relativas à divisão do trabalho e às práticas de tomada de decisão.

A marginalização, por sua vez, envolve a exclusão de uma categoria de indivíduos da possibilidade de participação em práticas sociais. Segundo Young, essa é provavelmente a forma mais perigosa de opressão, já que sujeita grupos a formas severas de privação e até mesmo de extermínio. Idosos e pessoas com deficiências são os exemplos paradigmáticos dessa modalidade de injustiça, especialmente se a considerarmos em relação à esfera do trabalho assalariado. Em outros momentos da produção da autora, no entanto, encontramos caracterizações mais matizadas desse fenômeno. Em *Inclusion and Democracy* (YOUNG, 2000), por exemplo, a marginalização é revisitada em termos especificamente democráticos, ou seja, como uma exclusão que afeta a capacidade de certos grupos de se fazerem presentes nas instâncias representativas do Estado. Assim, podemos perceber que, tomada dessa forma, essa modalidade de opressão não determina necessariamente um afastamento do indivíduo de todas as formas de sociabilidade, mas um impedimento, no nível do grupo, de ter expressa, por vias democráticas, sua perspectiva social específica. Ademais, concebe-se, nessa última obra, o

---

<sup>6</sup> Allen (2006) argumenta que a principal vantagem da proposta pluralista de Young consiste em evitar disputas em torno da determinação de uma forma básica ou fundamental de opressão. De um ponto de vista especificamente feminista, tal abordagem facilita a articulação de coalizões, evitando as disputas improdutivas que Angela Davis e Elizabeth Martinez ironicamente denominaram “os Jogos Olímpicos da opressão” (DAVIS, MARTINEZ, 1994).

fenômeno da marginalização em seu aspecto de dominação, e não apenas de opressão, demonstrando a imbricação das formas de injustiça.

A impotência, terceira face da opressão, refere-se à falta sistemática de controle de membros de uma coletividade sobre suas ações. Os impotentes são “aqueles sobre os quais o poder é exercido, mas que não têm a capacidade de exercê-lo; estão situados de modo a raramente poder dar ordens, tendo de cumpri-las” (YOUNG, 1990, p. 56). Na esfera corporativa, por exemplo, esta modalidade da opressão está expressa naquele que é seu principal critério hierárquico: a divisão entre aqueles que determinam as tarefas e aqueles que as executam. Notemos que a impotência, por representar um impedimento às possibilidades de autodeterminação, está intimamente relacionada à dominação. No entanto, ao tomá-la como forma de opressão, destaca-se seu caráter distintivamente grupal. Afinal, a divisão entre, por um lado, atividades gerenciais, conceituais ou simbólicas e, por outro, atividades manuais ou “não qualificadas” estrutura uma clivagem expressa em praticamente todos os âmbitos da vida social. Determina, em verdade, as possibilidades de desenvolvimento de capacidades de pessoas e coletividades, bem como os padrões de respeitabilidade socialmente arraigados. Sobre esse ponto, afirma Young:

O privilégio dessa respeitabilidade profissional aparece claramente nas dinâmicas do racismo e do sexismo. Nas relações diárias, mulheres e homens não brancos precisam afirmar sua respeitabilidade. A princípio, eles geralmente não são tratados por estranhos com distância e deferência respeitadas. Entretanto, uma vez que as pessoas descobrem que esta mulher é professora universitária ou aquele homem porto-riquenho é executivo, elas frequentemente comportam-se mais respeitosamente em relação a ela ou ele. Homens brancos da classe trabalhadora, por outro lado, são geralmente tratados com respeito, até que seu status seja revelado (YOUNG, 1990, p. 58).

Como podemos observar, essas três primeiras faces da opressão estão intimamente relacionadas ao contexto da divisão social do trabalho. São, em grande medida, resultado de “quem trabalha para quem, quem não trabalha e como o conteúdo desse trabalho define a posição institucional de alguém em relação aos demais” (YOUNG, 1990, p. 58). Entretanto, seria equivocado considerá-las, como fez Nancy Fraser (1997a), como atinentes especificamente à esfera da economia política, em oposição à esfera cultural, à qual corresponderiam as injustiças fundadas na violência e no imperialismo simbólico. De fato, Young evidencia a todo momento o conteúdo profundamente cultural e político dos fenômenos de exploração, marginalização e impotência por ela descritos. Fatores culturais operam como condições de fundo dessas “injustiças econômicas”, de modo que, para esta filósofa, uma dicotomia estrita entre opressões fundadas na economia e opressões fundadas na cultura não faria sentido. Como foi anteriormente explicitado, *Justice and the Politics of Difference* está



baseado em uma proposta argumentativa *quadrangular*, em que situações concretas de injustiça devem ser analisadas a partir de diferentes perspectivas, de modo a levar em conta simultaneamente aspectos distributivos, culturais, decisórios e relativos à divisão do trabalho.

Dando seguimento à análise das cinco faces da opressão, consideremos a violência. Sistemática e institucionalmente tomada, a violência é uma prática social motivada pelo ódio a determinados grupos. Pode envolver tanto a eliminação física de sujeitos marcados pela diferença quanto práticas de humilhação, degradação e estigmatização de membros dessas coletividades. Estupros, linchamentos, e assédios direcionados a mulheres, homossexuais e não brancos são exemplos dessa modalidade de injustiça. O que a torna propriamente uma face da opressão não é o caráter moral desses atos, mas o contexto histórico-social que os torna possíveis e, em muitos casos, até mesmo toleráveis. Dito de outro modo, a violência é tomada como fenômeno social de injustiça, e não meramente como falta individual por parte de quem a comete; é considerada tendo em vista seu cunho sistêmico, sua existência enquanto prática reiterada que proscreve a possibilidade de autodesenvolvimento<sup>7</sup>.

Finalmente, o imperialismo cultural envolve a universalização da experiência e cultura de um grupo dominante, de maneira a configurar uma norma que torna certas perspectivas invisíveis, ao mesmo tempo em que marca grupos oprimidos em termos de outridade ou desvio. Por meio dessa injustiça, grupos dominantes projetam sua própria vivência como representativa da experiência *humana*, lançando mão de práticas e bens culturais que revelam valores, objetivos e padrões que ganham o estatuto de universalidade. Essa dinâmica é apresentada nos seguintes termos:

Um encontro com grupos diversos pode [...] desafiar a pretensão de universalidade do grupo dominante. Este reforça sua posição medindo os demais por meio de suas normas. Consequentemente, a diferença de mulheres em relação a homens, afro e nativo-americanos em relação a europeus, judeus em relação a cristãos e homossexuais em relação a heterossexuais é largamente construída como desvio ou inferioridade. Já que apenas a expressão cultural do grupo dominante goza de ampla disseminação, ela torna-se o normal, o universal, de modo a sequer se fazer notar [enquanto especificidade]. Dada a normalidade de sua expressão cultural e identidade, os dominantes constroem as diferenças exibidas por outros grupos em termos de falta ou negação. Estes grupos passam a ser marcados como o Outro (YOUNG, 1990, p. 59).

O imperialismo cultural é, portanto, uma injustiça que descreve um paradoxo. Ao mesmo tempo em que têm sua expressão cultural e epistêmica invisibilizada, os grupos oprimidos tornam-se especialmente visíveis no corpo social por meio de estereótipos. Em

---

<sup>7</sup> Young argumenta que a violência, assim considerada, envolve certa insegurança em relação à “perda de identidade” por parte daquelas que a infligem. Há, assim, um teor irracional e inconsciente ligado a esse fenômeno; teor que é descrito no livro por intermédio da categoria de *abjeção*, concebida por Julia Kristeva (1982).

verdade, tornam-se marcados por uma essência, construída em torno de uma característica física ou comportamental, de forma a tornar sua negação dificilmente articulável. Esses estereótipos marcam fortemente a identidade social desses grupos, bem como a percepção que se tem em relação a eles: “Assim como todos sabem que a Terra gira, é de conhecimento geral que gays são promíscuos, nativo-americanos são alcoólatras e mulheres são boas com crianças” (YOUNG, 1990, p. 59). Homens brancos, por outro lado, podem ter sua individualidade plenamente considerada, desde que não sejam marcados enquanto membros de uma dessas coletividades.

O imperialismo cultural é, de certo modo, a face da opressão de maior relevância para os interesses deste trabalho, uma vez que opera diretamente na configuração de identidades grupais. Vivendo em condições em que tal fenômeno se dá, os membros dos grupos oprimidos internalizam, em parte, as construções de sua imagem como indivíduos inferiores e estereotípicos. São constantemente alvo do olhar normalizador da sociedade, ao mesmo tempo em que reagem e recusam-se a corresponder inteiramente a estas construções objetificadas, unificadas e desvalorizadas de si. Young descreve esse movimento a partir da noção de *dupla consciência*: membros dessas coletividades pertencem simultaneamente à cultura dominante e a uma cultura subordinada. Possuem, desse modo, uma perspectiva social própria que pode ser *ressignificada* enquanto positividade, de modo a valorizar sua especificidade cultural e seu senso de pertença grupal, contestando a universalidade dos valores dominantes e os atributos de identidade que lhes são impostos. Para isso, devem se envolver em práticas contestatórias em que a participação política ocorra sem que se abra mão da publicidade das pertencas grupais; são justamente essas práticas que a autora denomina *política da diferença*.

### 2.3 Justiça, política da diferença e processos de (re)definição de identidades grupais

Procurando desenvolver uma reflexão normativa a partir de situações concretas de opressão e dominação, Young acaba por conceber a justiça negativamente, como a eliminação das estruturas sociais que engendram tais injustiças. Desse modo, justiça corresponde às

condições institucionalizadas que tornam possível a todos aprender e utilizar habilidades satisfatórias em situações socialmente reconhecidas, participar em processos decisórios, e expressar seus sentimentos, experiência, e perspectiva sobre a vida social em contextos em que outros possam ouvi-los (YOUNG, 1990, p. 91).

A partir de tal definição, vê-se que, para Young, a justiça está intimamente relacionada a uma noção de democracia, entendida em sentido amplo, ou seja, atinente não apenas ao aspecto governamental, mas a todas as instituições da vida coletiva. De fato, a autora aponta uma coincidência entre as noções de justiça e do político (*the political*); e a política, nesse

sentido, deve ser entendida como “todos os aspectos de organização institucional, ação pública, práticas sociais, hábitos e significados culturais, na medida em que sejam potencialmente sujeitos a avaliação e tomada de decisão coletiva” (YOUNG, 1990, p. 34). É a partir desses entendimentos de justiça e democracia que Young busca desenvolver uma noção de *política da diferença*. Para isso, entretanto, deve contrapor-se a ideais políticos assimilacionistas e pluralistas (baseados na noção de grupo de interesse). Deve, ademais, desenvolver uma proposta diferenciada de modelo deliberativo.

A autora argumenta que, pelo menos a partir do Iluminismo, os ideais de justiça e liberação estiveram fortemente ligados à noção de superação da diferença. Nesse paradigma, a igualdade esteve vinculada a certa ideia de *humanidade*, para a qual atributos como casta, mas também raça, gênero, religião e etnicidade não deveriam importar. Este modelo *assimilacionista* de justiça social certamente desempenhou importante papel emancipatório em diferentes momentos históricos. Entretanto, a continuidade das relações de injustiça, inclusive naquelas sociedades que, em grande medida, instituíram padrões formais de igualdade, deixa transparecer os limites dessa abordagem. Afinal, é possível afirmar que investigações genealógicas da noção moderna de humanidade demonstraram que “alguns humanos são mais humanos do que outros”, ou seja, um grupo muito específico de indivíduos (homens, anglo-saxões, cristãos, heterossexuais e burgueses) goza do privilégio de ser considerado enquanto tal, “seres humanos acima de tudo”, não marcados socialmente pela diferença (YOUNG, 1990).

Os movimentos sociais surgidos a partir da década de 1960 certamente apontaram para essas limitações: mais do que tratamento “igualitário”, militavam em torno de uma autodefinição positiva de sua especificidade. Seus membros ingressavam na esfera política não apenas enquanto cidadãos, mas nomeadamente enquanto mulheres, negros, homossexuais. Questionavam, de fato, o significado político da diferença e da igualdade.

Quando feministas afirmam a validade da sensibilidade feminina e o valor do cuidado, quando gays descrevem o preconceito de heterossexuais como homofóbico e sua própria sexualidade como positiva e promotora de autodesenvolvimento, quando negros afirmam uma tradição afro-americana distinta, a cultura dominante é forçada pela primeira vez a descobrir a si mesma como específica: anglo-europeia, cristã, masculina e heterossexual. Numa luta política em que grupos oprimidos insistem no valor positivo de sua cultura e experiência específicas, torna-se cada vez mais difícil para grupos dominantes sustentarem suas normas como neutras e universais, bem como qualificar os valores e comportamentos dos oprimidos como desviantes, pervertidos ou inferiores (YOUNG, 1990, p. 166).

Assim, se uma política assimilacionista defende que todos sejam igualmente considerados, uma política da diferença, tal como articulada por Young, aponta para a representação específica de grupos que se encontram sistemicamente em posições desvantajosas. O objetivo é a formação de um *público heterogêneo*, no qual as vozes dos

oprimidos se façam ouvir e a diferença possa emergir não enquanto essência, atributo da natureza, mas como produto fluido e relacional dos processos sociais. Em outras palavras, a atividade política deve dar-se de forma inclusiva e participativa, sem que, para tanto, os sujeitos devam assumir um ponto de vista universal, homogêneo; pelo contrário, devem poder ter “sua diferença reconhecida e respeitada, ainda que não inteiramente compreendida pelos demais” (YOUNG, 1990, p. 119).

A noção de público heterogêneo é mobilizada pela autora no intuito de defender uma modalidade de *razão normativa dialógica*, em contraposição ao ideal de imparcialidade, típico das teorias liberais de justiça. Esse ideal moral busca um ponto de vista a partir do qual uma noção geral de justiça possa ser derivada, adotando uma perspectiva transcendental monológica e unificada. Ele opera segundo um apagamento, uma abstração que faça desaparecer todas as diferenças por meio de três formas de obliteração.

O ideal de imparcialidade oblitera, em primeiro lugar, o *particular das situações práticas*, estabelecendo princípios morais pretensamente aplicáveis a qualquer contexto. Oblitera, também, a *afetividade*, em favor de uma consideração descorporificada da razão, que não leve em conta os desejos. Finalmente, oblitera a *pluralidade subjetiva* sob uma noção transcendente e unificada de sujeito, expressa como perspectiva universal a qual todos poderiam igualmente acessar (YOUNG, 1990, p. 100; VOIROL, 2017).

Como operação típica da lógica da identidade, o ideal de imparcialidade produz uma série de dicotomias: razão e desejo, universalidade e especificidade, interesses gerais e interesses particulares. Remete a uma noção de “vontade geral”, ou seja, a uma consideração dos interesses da coletividade política segundo um modelo totalizante. Assim, Young atribui um comprometimento com a imparcialidade não apenas ao liberalismo, mas também ao republicanismo, uma vez que as teorias inspiradas por essa tradição “apelam a um ideal de público cívico que transcende particularidades de interesses e afiliações na busca do bem comum” (YOUNG, 1990, p. 97).

Pode-se afirmar, desse modo, que a crítica que a autora mobiliza relativamente ao ideal de imparcialidade busca ir além daquela articulada por Michael Sandel (1982): não se trata apenas de denunciar, como fizeram os comunitaristas, a posição de sujeito da teoria liberal enquanto “desenraizada” (*unencumbered*), mas de propor que, em situações de desigualdade, a imparcialidade implica um silenciamento das perspectivas de grupos desprezados:

Minha argumentação contra o esforço de construção de um ponto de vista imparcial não o afirma simplesmente enquanto abstrato, desenraizado, como Sandel habilmente o faz. Eu argumento, a partir de teóricos e teóricas de classe, gênero e raça, que a afirmação de uma perspectiva imparcial, sob circunstâncias desiguais de poder,

resulta em distorções ou em silenciamento dos membros do corpo político não associados aos grupos hegemônicos (YOUNG, 2002, p. 284).

Mais do que uma ficção idealista, o ideal de imparcialidade é, para Young, um dispositivo ideológico que engendra uma série de injustiças. Como alternativa às teorias morais ancoradas na assunção da imparcialidade, a autora recorre à ética comunicativa, mais compatível com seu projeto de Teoria Crítica como ato de escuta. Nesse sentido, afirma que um ponto de vista moral não deve emergir de uma operação monológica da razão, mas “do encontro concreto com outros [indivíduos], que demandam que suas necessidades, desejos e perspectivas sejam reconhecidos” (YOUNG, 1990, p. 106).

Tal recurso à ética comunicativa é expressamente inspirado em Jürgen Habermas, mas apresenta algumas características distintivas. Young deseja valorizar a noção habermasiana segundo a qual, ao abandonarmos a perspectiva transcendental da imparcialidade, a racionalidade das normas deve estar ancorada no resultado de uma discussão da qual participam todos aqueles a elas vinculados. Diferentemente de Habermas, no entanto, Young deseja afastar-se de noções universalistas neokantianas e valorizar modos de expressão (metafóricos, retóricos, corporais) não puramente argumentativos no âmbito da deliberação; a autora busca, de fato, estabelecer uma conexão íntima entre o domínio da razão “pública”, vinculado a direitos e princípios, e o domínio “privado” dos desejos e sentimentos. Deseja, por fim, contrapor-se à noção implícita de que o diálogo tem como objetivo o estabelecimento de um consenso, o que, segundo Young, vincula, de certa maneira, o pensamento de Habermas aos ideais de “bem comum” e de público cívico unificado.

Ainda assim, a autora lança mão de uma noção política de *esfera pública*, um domínio aberto e acessível no qual os sujeitos podem deliberar e tomar decisões de acordo com princípios de *justiça*. O público heterogêneo não configura, portanto, simplesmente uma esfera *pluralista* de disputa de interesses privatizados, mas um ideal democrático que busca incluir todas as vozes potencialmente afetadas por decisões coletivas e articular a ação pública em termos de responsabilidades perante os injustiçados. Tal ideal não deve estar ancorado em uma noção unificada de cidadania segundo a qual os “indivíduos deixam para trás suas afiliações, histórias e necessidades para discutir um mítico ‘bem comum’” (YOUNG, 1990, p. 119). Young busca, com efeito, desafiar a clivagem iluminista entre razão pública e experiências “privadas”, que serviu historicamente para privatizar injustiças vinculadas aos sujeitos marcados pela diferença:

Em uma sociedade diferenciada por grupos sociais, ocupações, posições políticas, diferenças de privilégio e opressão, regiões e assim por diante, a percepção de algo como um ‘bem comum’ só pode ser o resultado de uma interação pública que

expresse, e não submerja, as particularidades. Aqueles e aquelas que buscam a democratização da política em nossa sociedade, a meu ver, devem reconceitualizar o significado de público e privado, bem como sua relação, partindo decisivamente com o republicanismo iluminista. Ainda que existam boas razões teóricas e práticas para a manutenção da distinção entre público e privado, tal distinção não deve ser construída como uma oposição hierárquica que corresponde àquelas entre razão e sentimento, masculino e feminino, universal e particular (YOUNG, 1990, p. 119).

Esse movimento argumentativo permite à autora uma redefinição do privado, inspirada no liberalismo, como os aspectos da vida do indivíduo que ele ou ela desejem retirar do escrutínio público. Isso pode ser traduzido não apenas negativamente, como uma barreira à intervenção do Estado em certos aspectos da vida, mas também positivamente, como um apelo a regulações por parte de agências estatais e não estatais que assegurem o direito à privacidade. O público, por outro lado, é concebido não de maneira unitária ou homogênea (por ideias como a adoção de um ponto de vista geral ou universal), mas de maneira heterogênea. A dimensão pública, assim, não é aquela na qual as diferenças de gênero, raça ou sexualidade devam ser desconsideradas. Não constitui, tampouco, uma esfera social em separado, com instituições, práticas e atributos específicos. A noção de público mobilizada por Young está expressa em dois princípios: “(a) nenhuma pessoa, ação ou aspecto da personalidade devem ser forçadamente privatizados; e (b) nenhuma instituição ou prática social deve ser excluída a priori da possibilidade de ser assunto de discussão e expressão públicas” (YOUNG, 1990, p. 120). Os conceitos de público e privado, assim, não devem corresponder a instituições como trabalho e família ou Estado e economia. O próprio *estabelecimento da fronteira*, na verdade, deve ser uma questão pública, eminentemente *política*.

A partir do conceito de público heterogêneo, Young reinterpreta sua noção de justiça, segundo a qual a atividade política adquire um caráter emancipatório e democrático pela *expressão das diferenças grupais* e pela redefinição da noção de igualdade social. Questionam-se, como foi apontado, as concepções assimilacionistas de igualdade como eliminação da diferença: “O ideal assimilacionista assume que um status social igualitário para todas as pessoas requer tratar a todos e todas de acordo com os mesmos princípios, regras e parâmetros” (YOUNG, 1990, p. 158). Uma política da diferença, alternativamente, defende uma concepção da igualdade como referindo-se

prioritariamente à participação plena e à inclusão de todos e todas nas principais instituições sociais, e às oportunidades substantivas, socialmente sustentadas, de desenvolvimento e exercício de capacidades com vistas a concretizar suas escolhas (YOUNG, 1990, p. 173).

Em outras palavras, temos que uma teoria da justiça pautada na política da diferença exige uma noção de igualdade baseada na plena participação democrática, buscando incluir

sujeitos oprimidos em interações comunicativas com vistas à autodeterminação e ao desenvolvimento de capacidades argumentativas e expressivas. Estabelecida a noção de democracia participativa como *condição e meio* para a concretização da justiça, Young finalmente apresenta sua proposta de representação especial para grupos oprimidos, aplicável não apenas a estruturas estatais, mas aos demais contextos socialmente relevantes (educacionais, corporativos, produtivos, etc.). Esse modelo representativo assenta-se em três princípios: auto-organização dos membros dos grupos, para um entendimento reflexivo de sua posição social, experiências e interesses; análises e propostas institucionais que demonstrem levar em consideração a realidade e a perspectiva social dos grupos; possibilidade de veto frente a políticas que incidem direta e especificamente sobre os membros de uma coletividade (políticas públicas relativas a direitos reprodutivos ou a reservas indígenas, por exemplo).

Sob essas circunstâncias, uma prática política que atenta para a diferença enquanto positividade pode ser liberadora e emancipatória, no sentido de mitigação dos processos estruturais que promovem injustiças. Essa prática valoriza a especificidade de significados, experiências e perspectivas na direção de um pluralismo cultural que mitigue os efeitos opressivos da *lógica da identidade* e permita a convivência de diferentes formas de vida em uma sociedade, sem a imposição normalizante de apenas um conjunto de crenças.

Ademais, por meio dessa política da diferença, as coletividades oprimidas são capazes de ressignificar sua *identidade grupal*. Em outras palavras, os grupos oprimidos são capazes de articular seu senso de identidade, inicialmente influenciado de maneira determinante por fenômenos relacionais de injustiça, particularmente pelo imperialismo cultural, no sentido da especificidade, heterogeneidade e variação, e não mais no sentido do desvio, unicidade e outridade absoluta. As diferenças passam a emergir como atributos contextuais, função das interações entre grupos. Paralelamente, as identidades grupais devem ser entendidas relacional e politicamente, como resultados de processos e não de características essencializadas, naturais, trans-históricas. São frutos de significados sociais historicamente contingentes e do engajamento político de coletividades desprezadas que buscam mitigar as formas de injustiça às quais estão submetidas. Assim, temos que, para Young, tanto os grupos sociais quanto suas identidades publicamente invocadas devem ser entendidos como resultados de fenômenos políticos, não apenas de opressão e dominação, mas também de contestação e participação democrática de atores sociais que lutam por justiça.

#### 2.4 Críticas ao ideal de comunidade: a vida urbana como ideal normativo

Com sua concepção particular de justiça como superação progressiva de fenômenos de opressão e dominação, Young, como vimos, estabeleceu uma série de críticas ao paradigma liberal-distributivo. Concomitantemente, a apreciação da diferença como recurso político a ser considerado e valorizado nas práticas deliberativas afasta a autora da defesa de um ideal de comunidade, tal como defendido, ainda que implicitamente, por teóricos republicano-comunitaristas. Com *Justice and the Politics of Difference*, Young propõe uma intervenção teórica no debate liberal-comunitarista que busca estabelecer uma posição crítica a ambos os polos da disputa. Sua argumentação procede em direção à defesa de um ideal normativo de vida urbana, alternativo tanto a uma concepção forte de comunidade quanto ao individualismo liberal, já criticado pelos proponentes do comunitarismo.

Partindo de sua crítica ao paradigma distributivo de justiça e ao atomismo social avançado pelas teorias liberais, poderíamos supor que Young enquadra-se em uma perspectiva comunitarista. A autora argumenta, entretanto, que tal caracterização seria típica da *lógica da identidade* atuante nos debates da filosofia política. Assim, nos termos em que o debate se dá, toda a crítica ao liberalismo pareceria uma adesão ao comunitarismo, e vice-versa:

Para muitos escritores, a rejeição do individualismo implica logicamente na defesa da comunidade, e, inversamente, qualquer rejeição da comunidade implica necessariamente que se defenda o individualismo [...]. Avaliações recentes do debate gerado a partir de críticas comunitaristas a Rawls concebem tal contenda em termos de uma dicotomia entre individualismo liberal e comunidade, sugerindo essas categorias como, em verdade, mutuamente excludentes e exaustivas relativamente a todas as possíveis ontologias sociais e concepções do *self* (YOUNG, 1990, p. 229).

Ironicamente, em sua leitura crítica do projeto político de Young, Adam Tebble (2002) avalia a obra da autora por meio de tal dicotomia: ora destaca sua adesão aos pressupostos liberais, ora aos pressupostos comunitaristas. Dado o cuidado com que Young busca estabelecer uma terceira posição, escapando dos termos do debate, consideramos a leitura de Tebble pouco convincente. De fato, Young concorda com Michael Sandel (1982), que afirma que a noção liberal de justiça parte de uma concepção de *self* unificada, antecedente à política, e com Benjamin Barber (1984), que critica a privatização liberal da política pelo entendimento instrumentalista da natureza humana. Para a autora, contudo, tais críticas podem e devem ser feitas sem que precisemos, com isso, aderir a um ideal homogeneizante e pouco realista de comunidade. Simultaneamente, a defesa de uma noção de pluralismo e a valorização da diferença não devem implicar uma ontologia social que impossibilite a articulação de um conceito de grupo e que proponha uma concepção desenraizada de *self*.



As críticas que Young avança relativamente ao ideal de comunidade podem ser organizadas de acordo com dois eixos distintos, porém conectados: por um lado, temos a repressão da diferença expressa por tal ideal; por outro, a visão pouco realista das interações sociais contemporâneas. Dito de outro modo, podemos afirmar que a autora busca afastar-se do ideal de comunidade tanto normativa quanto descritivamente.

Em relação ao primeiro eixo, Young argumenta que os proponentes da ideia de comunidade, influenciados pelos escritos de Rousseau, tendem a apresentar o corpo social nos termos de uma fusão, em contraposição ao atomismo liberal. Assim, “o comunitarismo expressa uma vontade de considerar as pessoas como unidade, como um todo partilhado” (YOUNG, 1990, p. 229). Isso pode se dar de duas maneiras distintas. Certos autores, como Sandel (1982) e Barber (1984), fazem-no ao definir a comunidade como uma subjetividade partilhada: os membros apresentariam um autoentendimento comum, expresso em um ordenamento das necessidades individuais nos termos de uma visão de futuro da qual todos possam partilhar. Defende-se, assim, a emergência de uma *consciência comum*, bem como de uma capacidade unificada de promover julgamentos políticos. Outros teóricos, por outro lado, expressam a comunidade em termos de mutualidade e reciprocidade. Benhabib (1986), por exemplo, destaca a necessidade de se valorizar a distintividade dos sujeitos, suas necessidades, motivações e desejos. A maneira de proceder de tal modo, para esta autora, estaria expressa em uma noção de *reciprocidade completar*, que toma a comunidade a partir das noções de solidariedade e empatia.

Em comum, ambas as abordagens partilham da noção que Young, influenciada por Jacques Derrida, denomina *copresença dos sujeitos*, um ideal de transparência subjetiva segundo o qual seria possível, a um dado momento, compreender inteiramente a si e aos outros. Os sujeitos entenderiam uns aos outros da mesma maneira como entenderiam a si mesmos. O resultado é uma concepção do social enquanto *fusão de perspectivas*, de modo a negar a diferença e a assimetria constitutiva dos atores políticos:

De acordo com o modo como aparecem, primeiramente em Hegel e, mais profundamente, na análise de Sartre, pessoas necessariamente transcendem umas às outras, porque subjetividade é negatividade. O olhar do outro é sempre objetificante. Os outros nunca veem o mundo pela minha perspectiva, e testemunhando o entendimento objetivo do outro sobre meu corpo, ações e palavras, deparo-me sempre com uma experiência de mim mesma diferente da que eu própria possuo (YOUNG, 1990, p. 231).

O ideal de comunidade expressa um desejo de unidade social baseada em uma identidade sólida, objetivamente passível de ser afirmada pelo outro. Desse modo, perde de vista a diferença ontológica entre os sujeitos e a aceção do próprio *self* como um jogo de

diferenças nunca inteiramente transparente e, portanto, nunca inteiramente apreensível. Se o sujeito é o resultado de múltiplos processos sociais, nunca pode estar inteiramente *presente* relativamente aos parceiros de interação. A reciprocidade das interações políticas é, assim, sempre assimétrica (YOUNG, 1997a): podemos ouvir o outro, aprender acerca de sua perspectiva social e de suas experiências, articulando-as, cooperativamente, segundo critérios de justiça; ao fazê-lo, no entanto, é impossível que nos coloquemos inteiramente em sua posição, compreendendo, de modo integral, sua maneira de estar no mundo.

A partir do que foi apresentado, percebemos que o ideal de comunidade é incompatível com o conceito de grupo social defendido por Young, dado que este busca valorizar a diferença, em lugar de reprimi-la. Além disso, devemos notar que a autora busca refletir sobre coletividades políticas compostas por diversos grupos, o que torna a homogeneidade da noção de comunidade contraproducente para sua argumentação. Na próxima sessão, analisaremos mais detalhadamente as implicações da valorização da diferença para a concepção de grupo social de Young, buscando destacar as tensões presentes em suas propostas. Antes disso, no entanto, passemos para o segundo eixo de sua crítica ao ideal de comunidade.

Se tomarmos o ideal de comunidade como afirmação da copresença dos sujeitos, a noção de coletividade política que daí emerge deve ser baseada prioritariamente em interações face a face, ou seja, em interações imediatas. No entanto, se quisermos fazer jus à noção de Teoria Crítica como uma conceituação de nossa experiência no mundo com vistas às possibilidades imanentes de emancipação (MARCUSE, 2002), uma noção face a face de interação política parece pouco promissora. Dadas as condições atuais da política em sociedades de massa, mais produtivo seria conceituá-la nos termos de uma relação entre estranhos, entre desconhecidos que se relacionam de forma mediada, por meio de instituições públicas de diálogo e representação. Nesse sentido, ao invés de tomar as pequenas comunidades *rosseauistas* como ideal normativo de interação política, Young busca desenvolver uma noção mais condizente com a experiência dos sujeitos das sociedades ocidentais contemporâneas. Essa noção consiste em uma aceção idealizada de *vida na cidade (city life)*:

Vida na cidade é uma vasta, até mesmo infinita, rede de produção econômica, distribuição, transporte, trocas, comunicação, provisão de serviços, e divertimento. Os habitantes de uma cidade dependem da mediação de milhares de outras pessoas e vastos recursos organizacionais para realizar seus fins individuais. Os habitantes estão, portanto, juntos, ligados uns aos outros, no que deveria ser, e muitas vezes é, uma única coletividade política (*polity*). O fato de estarem juntos envolve problemas e interesses comuns, mas esses sujeitos não criam uma comunidade com objetivos finais compartilhados, de mútua identificação e reciprocidade (YOUNG, 1990, p. 238).

Desse modo, a cidade, tomada como ideal normativo, configura uma coletividade política na qual as interações se dão de tal modo que as *diferenciações grupais* possam emergir sem implicar exclusão, que a *variedade* seja entendida como positividade, que a diferença seja reconsiderada como *fonte de atração* e que a *publicidade* possa emergir de forma heterogênea, dando voz a diferentes experiências e perspectivas. A ideia de vida na cidade articula, portanto, quatro dimensões da existência coletiva, a *inclusiva*, a *plural*, a *erótica* e a *publicamente heterogênea*, que permitiriam aos sujeitos e grupos sociais a experiência de sua diferença de maneira não turvada por instâncias de opressão e dominação.

Essa proposta configura o *momento propositivamente positivo* da argumentação de Young, de modo que a autora sugere um quadro categorial capaz de fazer emergir seu entendimento “da conexão entre a justiça e os valores que constituem a boa vida” (YOUNG, 1990, p. 37). De fato, a noção de vida na cidade permite à autora mover-se para além da dicotomia liberal-comunitarista, tal como concebida no âmbito de sua obra, articulando uma solução para o que denomina o “*dilema do teórico normativo no mundo pós-moderno*”. Tal dilema descreve a seguinte situação: *por um lado*, é preciso resguardar o “comprometimento liberal com a liberdade individual e com a conseqüente pluralidade de definições do bom” (p. 36). Afinal, “a restrição moderna do conceito de justiça a princípios instrumentais e formais objetivava promover o valor da autodeterminação individual quanto aos fins, ou ‘planos de vida’, como Rawls os chama” (p. 36). As questões de justiça não devem, assim, ser consideradas em termos de  *fusão* com as de boa vida. *Por outro lado*, é preciso reconhecer que todo teórico normativo

expressa e justifica normas apelando a certos valores derivados de uma concepção de boa vida humana. Em certo sentido, por conseguinte, qualquer teoria normativa implícita ou explicitamente depende de uma concepção de natureza humana, [...] perigosa por ameaçar desvalorizar ou excluir certos desejos individuais, características culturais ou modos de vida aceitáveis. [...] Ainda que o paradigma distributivo possua uma acepção individualista de sociedade, que considera desejos e preferências individuais questões privadas externas à esfera do discurso racional, ele assume uma concepção bastante específica de natureza humana. Implicitamente, ele define os seres humanos sobretudo como consumidores, cobiçadores e proprietários de bens. [...] Ao deslocarmos o paradigma distributivo em favor de um entendimento mais alargado e processual da sociedade, [...] movemos a imaginação no sentido de suposições diferentes sobre os seres humanos. Se tornado demasiadamente concreto, esse movimento pode ser tão opressivo quanto a imagem consumista. Entretanto, desde que os valores aos quais apelemos sejam suficientemente abstratos, eles não irão desvalorizar ou excluir culturas ou modos de vida particulares (YOUNG, 1990, p. 36-37)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Diversos pesquisadores discordam da leitura da obra de Rawls proposta por Young, segundo a qual o autor desenvolveria uma abordagem “passiva” dos sujeitos relativamente aos “bens sociais básicos”. Em certo sentido, a autora atribui a Rawls grande parte das características alocativas e atomistas do que denomina *paradigma distributivo*. Ainda que Rawls efetivamente enquadre a justiça em termos distributivos por meio do cenário da “posição original”, propõe, com o conceito de “estrutura social básica”, uma noção não meramente alocativa da

Ora, realizar teoricamente este projeto exige, para Young, uma concepção de justiça social não idêntica à realização ou concretização dos valores de boa vida. Afinal, fosse idêntica, essa concepção implicaria a imposição de projetos e modos de vida específicos a coletividades contemporâneas caracterizadas pela diferenciação e pluralidade. Implicaria, em outras palavras, uma adesão à noção homogeneizada de comunidade. Simultaneamente, entretanto, é preciso pensar a justiça para além do paradigma distributivo, motivo pelo qual a autora não pode aderir ao atomismo liberal, devendo ter em conta a rede de relações da qual necessitam os sujeitos para a persecução de seus “planos de vida”.

Justiça, então, não é idêntica à boa vida como tal. Pelo contrário, concerne ao grau em que uma sociedade contém e promove as *condições institucionais* necessárias para a realização destes valores. Os valores compreendidos pela boa vida podem ser reduzidos a duas proposições bastante gerais: (1) desenvolver e exercitar capacidades e expressar experiências; (2) participar na determinação das próprias ações e das condições dessas ações (YOUNG, 1990, p. 37).

Como podemos perceber, esses valores gerais nada mais são do que a positivação das noções de injustiça que dirigem toda a reflexão de Young: opressão e dominação. Uma concepção suficientemente abstrata de boa vida, portanto, permite-nos pensar a experiência *justa* da diferença, tanto por parte de indivíduos quanto de grupos. A autora esclarece, ademais, que esses valores *são universais*, na medida em que afirmam o valor moral de todas as pessoas: *sua promoção generalizada é uma exigência da justiça*. Reconstruídos os *fundamentos normativos* da Teoria Crítica de Young, torna-se evidente que o ideal de vida na cidade deve ser lido como uma articulação teórica desses pressupostos de justiça, descritivamente adaptada às condições da vida coletiva contemporânea. Ele expressa, em verdade, as possibilidades de justiça social contidas no próprio modo com que vivemos nas metrópoles plurais do Ocidente. Trata-se de um horizonte simultaneamente utópico e possível, expressão de uma realidade particular em função de suas potencialidades bloqueadas pela injustiça. Antecipa, finalmente, um modo ideal de relação recíproca: “estar juntos na diferença” (*being ‘together-in-difference’*) (YOUNG, 1995).

---

distribuição: os sujeitos de uma sociedade bem ordenada seriam membros de um sistema institucional no âmbito do qual a justiça seria resultado da cooperação social, inclusive no que concerne à determinação de modos de produção e distribuição. Como afirma Rainer Forst (2007, p. 263), “o destaque dado por Young ao *a priori* institucional e estrutural da justiça deve mais a Rawls do que a ela pensa”. Claudia Card (2009, p. 156) também identifica semelhanças entre os projetos de Rawls e Young: “Como Rawls, Young está mais preocupada com agentes e relações do que com renda e riqueza. Mas seu ponto de partida teórico é oposto ao dele. Ele inicia com princípios para a avaliação de práticas sociais sob a suposição ideal de que os sujeitos obedeceriam a requisitos de justiça a maior parte do tempo, produzindo uma sociedade justa. Ela inicia por um conceito negativo de injustiça, por situações injustas do mundo real, e tenta imaginar como seria uma sociedade livre desses fenômenos”. Para uma análise comparativa da metodologia ideal empregada por Rawls e da metodologia crítica mobilizada por Young, consultar Jaggard (2009).

## 2.5 Tensões, potencialidades e limites do modelo de coletividade proposto em *Justice and the Politics of Difference*

Para que possamos analisar pormenorizadamente a argumentação de Young em torno de seu conceito de grupos sociais e, com isso, considerar as *potencialidades, tensões e limites* de sua proposta, é produtivo apreciar *Justice and the Politics of Difference* a partir de alguns apontamentos articulados por Nancy Fraser (1997a; 1997b; 2003a). Dentre o grande número de estudos que repercutiram a obra de Young, a leitura de Fraser destaca-se como uma das mais céticas e críticas. Apesar de reconhecer sua importância temática, esta autora considera a abordagem do livro excessivamente culturalista e não suficientemente distanciada em relação aos movimentos sociais que tematiza. Tais críticas são de grande interesse para este trabalho, uma vez que se direcionam, em larga medida, à noção de grupo social mobilizada por Young.

De acordo com Fraser, o conceito de grupo social de Young não é suficientemente diferenciado. Uma vez que esta filósofa deseja refletir tanto sobre injustiças fundadas na “economia política” quanto na “cultura”, o modelo de coletividade mobilizado deveria, segundo Fraser, ser capaz de contrastar “grupos econômicos” e “grupos culturais”, não os colapsando sob a mesma definição. Ademais, um traço ainda mais problemático da argumentação de Young seria sua tendência de compreender todos os grupos sociais segundo o modelo de uma coletividade étnica baseada no compartilhamento de traços culturais. Nas palavras de Fraser,

o grupo étnico sub-repeticivamente torna-se o paradigma não apenas para coletividades tais quais judeus, irlandeses-americanos e ítalo-americanos, para as quais é claramente adequado, mas também para coletividades tais quais gays e lésbicas, mulheres, afro-americanos, idosos, pessoas com deficiência, nativo-americanos e trabalhadores (*working-class people*), as quais distorce (FRASER, 1997a, p. 196).

Fraser concede que, ao argumentar de tal forma, Young estaria privilegiando o autoentendimento dos movimentos sociais que apoia. Porém, ainda que seja bem-sucedida em “articular as teorias implícitas de tais grupos” (FRASER, 1997a, p. 196), Young incorreria no risco de aceitar as avaliações políticas desses movimentos *prima facie*. O resultado, segundo Fraser, é a incapacidade de produzir uma reflexão suficientemente crítica sobre a justiça, uma vez que os sujeitos sociais, eles próprios, podem não entender as raízes e as formas da injustiça à qual estão submetidos. Por fim, Fraser afirma que a proposta de uma *política da diferença* seria produtiva apenas para remediar as injustiças fundadas em fenômenos culturais, sendo ineficiente e contraproducente para lidar com injustiças ancoradas na economia política.

A leitura crítica de Fraser é parcialmente convincente. Em primeiro lugar, Young rejeita articulações que tomem “economia” e “cultura” como esferas sociais ou mesmo esferas de justiça analiticamente separáveis. Em lugar disso, propõe, como destacamos, a imbricação

constitutiva entre fenômenos distributivos e estruturas institucionais de tomada de decisão, divisão do trabalho e cultura. Assim, na configuração social contemporânea, Young defende que uma reflexão satisfatória sobre a justiça deve considerar simultaneamente, em cada situação, os fenômenos a partir dessas quatro perspectivas. Por esse motivo, a autora rejeita, inicialmente, a necessidade de se diferenciar entre grupos fundados “na economia” ou “na cultura”: não seria possível desvelar a “raiz” das injustiças sofridas por cada coletividade em termos dicotômicos que diferenciem entre uma causa principal e os epifenômenos correspondentes. Em escritos posteriores, é verdade, Young passa a considerar algumas coletividades culturais diferentemente<sup>9</sup>, sinalizando certa concordância com a avaliação de Fraser. Outrossim, rejeita constantemente que devamos considerar a noção de diferença prioritariamente como categoria “cultural”.

Como Fraser aponta, Young efetivamente privilegia um modelo de crítica fundado em um exercício de *escuta*, que, no caso específico de *Justice and the Politics of Difference*, se dá em relação aos clamores por justiça dos movimentos sociais norte-americanos surgidos na segunda metade do século XX. Em um texto posterior, em que revisita os propósitos da sua obra de 1990, a autora avalia sua intenção teórica da seguinte forma:

Meu trabalho, ao longo dos últimos quinze anos, teve como objetivo pensar em muitas questões articuladas por movimentos sociais diversos, que desafiam entendimentos hegemônicos de bem comum, unidade nacional, normalidade ou parâmetros formalmente igualitários de performance, além de clarificar e elaborar muitas das assertivas desses grupos (YOUNG, 2002, p. 283).

Essa postura certamente implica em um engajamento com o autoentendimento articulado pelos movimentos sociais, mas isso se dá de maneira mais cuidadosa do que a leitura de Fraser sugere, especialmente no que se refere às questões de justiça. Dito de maneira abreviada, a política da diferença deve ser entendida como um modo específico de engajamento no debate público, por meio do qual os indivíduos não abandonam a especificidade de suas experiências e filiações ao expressarem suas demandas, segundo critérios de justiça, no âmbito de um público heterogêneo. Não se trata simplesmente de um artefato voltado de maneira restrita à valorização da “especificidade cultural” de sujeitos coletivos, muito menos da atribuição de um privilégio epistêmico aos oprimidos. A possibilidade de os sujeitos entenderem equivocadamente as causas e formas das injustiças que sofrem é explicitamente considerada, uma vez que se está operando no interior de um paradigma deliberativo. A política da diferença é uma modalidade de participação democrática por meio da qual experiências grupais de opressão ganham uma representação particular. Não se trata, contrariamente à

---

<sup>9</sup> Tal modulação teórica é brevemente discutida nas considerações finais deste trabalho.

interpretação de Fraser, de uma forma especificamente grupal de *remediar* injustiças, mas de uma forma especificamente grupal de articulá-las publicamente. Sendo assim, parece-nos um procedimento adequado para a consideração das cinco faces da opressão descritas por Young.

No que se refere ao conceito de grupo social, entretanto, a metodologia que Young emprega em *Justice and the Politics of Difference* realmente estabelece uma tensão que a crítica de Fraser, em parte, diagnostica. Como foi anteriormente exposto, Young defende uma noção relacional de grupo social, buscando escapar de entendimentos substantivos e pré-políticos das características que compõem uma coletividade frente às demais. Estabelece, com isso, um engajamento teórico com Adorno, crítico à *lógica da identidade*, no intuito de valorizar a heterogeneidade e a particularidade, evitando tomar a diferença enquanto outridade absoluta. Os grupos são considerados, assim, *resultados* de processos sociopolíticos. Esse engajamento teórico permite à autora aceder à heterogeneidade interna dos grupos sociais contemporâneos, evitando reificar a diferença sob categorias identitárias unificadas. Nesse ponto, entretanto, uma tensão teórica emerge de maneira decisiva: há uma dissonância argumentativa entre a filiação adorniana de Young e seu conceito de grupo social, que, como vimos, está baseado na partilha de um *senso de identidade* e na *afinidade* recíproca entre os membros.

Em outras palavras, Young restringe, por meio desse conceito, a questão mais ampla da pertença a um grupo social a noções mais estreitas de identidade e afinidade, positivamente articuladas pelos movimentos sociais que estão no centro de seu projeto. Se seu entendimento relacional acerca dos grupos deve ser capaz de conceitualizar amplas e diversas coletividades, tais quais mulheres ou pessoas com deficiência, não é sustentável que esteja baseado nos modelos de identidade e afinidade, devendo abrir-se para a possibilidade de hostilidades e profunda heterogeneidade intragrupos. Essas questões refletem um elemento central da leitura de Fraser: se o conceito de grupo social articulado por Young está fortemente influenciado pelo autoentendimento (identitário e afetivo) dos movimentos sociais, não surpreende que o “grupo cultural” se torne o paradigma para todas as coletividades.

Young parecia estar, ao menos em parte, consciente dessas tensões, preocupando-se explicitamente com o risco de processos de reificação inerentes à invocação de identidades grupais. Uma das características centrais da modalidade de opressão que a autora denominou imperialismo cultural é, afinal, a redução das vidas e experiências individuais de membros de certas coletividades a uma noção unificada e depreciada de identidade. Dito de outro modo, sob condições de imperialismo cultural, grupos vastamente diferenciados são unificados em torno de um aviltante estereótipo. É importante considerar, entretanto, que em certas passagens de sua argumentação a noção de identidade ganha uma conotação mais positiva: esse parece ser o

caso, por exemplo, do *senso de identidade* compartilhado pelos grupos sociais. Dada a insistência de Young em estabelecer uma reflexão que valorize a noção de *diferença* em lugar da de identidade, por vezes é desafiador compreender o significado que a autora atribui a este termo.

O fragmento a seguir parece particularmente instrutivo e esclarecedor relativamente a essa problemática, a tensão (produtiva) entre identidade e diferença no texto de Young:

Um entendimento relacional da diferença implica também em uma revisão do significado de identidade grupal. Ao afirmar em termos positivos a diferença de sua experiência, cultura e perspectiva social, movimentos sociais grupais que sofrem imperialismo cultural negam partilhar uma identidade comum, um conjunto de atributos fixos que claramente demarcam quem pertence e quem não pertence ao grupo. Ao invés disso, o que faz de um grupo um grupo é um processo social de interação e diferenciação pelo qual certas pessoas passam a possuir uma particular *afinidade* por outras. Meu grupo de afinidade (*affinity group*) em uma dada situação social compreende as pessoas com as quais me sinto mais confortável, que me são mais familiares. Afinidade designa o modo de compartilhar suposições, laços afetivos, e associações que reconhecivelmente diferencia um grupo dos demais, mas não de acordo com uma natureza comum. A proeminência das afinidades grupais de uma pessoa em particular pode variar de acordo com sua situação social ou de acordo com mudanças em sua vida. A pertença em um grupo social não é função da satisfação de critérios objetivos, mas de uma afirmação subjetiva de afinidade pelo grupo, e de uma atribuição de pertença por parte de pessoas que se identificam com outras coletividades. A identidade grupal é construída por meio de um processo fluido no qual indivíduos identificam a si e a aos outros em termos de grupos, de modo que tal identidade flui e desloca-se em função de mudanças nos processos sociais (YOUNG, 1990, p. 172).

Diferentes elementos desse parágrafo devem ser destacados. Quando Young afirma que “movimentos sociais de grupos [...] negam partilhar uma identidade comum”, *identidade* deve ser entendida no sentido adorniano: como uma operação que nega a diferença, estabelecendo uma fronteira fixa que constitui os elementos internos como iguais e os externos como outridade absoluta (*absolute otherness*). Entretanto, ao envolverem-se em uma atividade política pela qual recuperam (*reclaim*) o significado da diferença, os grupos devem ser considerados processos sociais de interação ancorados na noção de afinidade. Desse modo, os membros são capazes de reconhecer e valorizar diferenças internas, singularidades intragrupais, ao mesmo tempo em que afirmam uma *identidade* fluida, cambiável, contingente e não unitária. Uma identidade como um senso de identificação dependente de eventos sociais e de engajamentos particulares que os membros de um grupo professam em dado momento; ou seja, uma identidade como uma (re)definição “do grupo pelo grupo, como uma criação, construção, e não como essência previamente dada” (YOUNG, 1990, p. 172).

A autora admite que, na prática política, por vezes é difícil articular positivamente os elementos da afinidade grupal sem incorrer em essencialismo. Ainda assim, quando consideramos o processo ao longo do tempo e assumimos o caráter provisório das



conformações identitárias, abre-se a possibilidade de engajamentos políticos que valorizem a diferença, ao invés de silenciá-la. Esse entendimento contextual da identidade e da diferença reafirma o fato de que, em uma sociedade plural, os grupos sociais sobrepõem-se uns aos outros, ou seja, são mutuamente interseccionados. “Mulheres”, afinal, podem ser negras, ricas, sem-teto, idosas. Tais diferenças produzem múltiplas identificações, assim como potenciais conflitos. Produzem, ademais, outras possibilidades de afinidade, inclusive com alguns homens.

Por meio desses argumentos, Young constrói recursos teóricos extremamente produtivos, não privilegiados pela leitura de Fraser. Em verdade, articula uma defesa fenomenologicamente inspirada da constituição dos sujeitos coletivos no âmbito mesmo de uma reflexão democrática sobre a justiça. Em outras palavras, a questão da subjetivação é reconstruída como eminentemente política. Identidades grupais são o resultado do engajamento político sócio-historicamente situado de membros de uma coletividade. Não podem, portanto, ser concebidas em termos substantivos: são contigentemente formadas e transformadas de modo dinâmico e indeterminado.

Ainda que tais argumentos sejam úteis e fecundos para refletir sobre sujeitos coletivos, é possível que, inspirados por Fraser, apontemos limites e problemas internos a essa abordagem. Como expressão da constituição de identidades de sujeitos politicamente engajados, o pensamento de Young parece adequado. Os problemas decorrem de derivar dos processos privilegiados pela autora um conceito de grupo social capaz de abarcar coletividades mais amplas, baseadas em *estruturas sociais* mais permanentes, como gênero, raça ou capacidade física. O recurso à noção de afinidade, condizente com sua abordagem fenomenológica e ancorada na escuta, parece, nesse sentido, particularmente controverso. Dito de outro modo, é razoável esperar que membros de movimentos sociais sintam afinidade por seus parceiros; quando se trata de um grupo social amplo, no entanto, a noção de afinidade torna-se excessivamente exigente. Para dar conta da expressão da diferença entre feministas, por exemplo, o conceito de grupo mobilizado por Young é relativamente bem-sucedido. Mas o que dizer de mulheres que não partilham de um senso de afinidade assim considerado? Aquelas não politicamente engajadas, para as quais “sororidade” não é nada além de um significante vazio? Devem, ainda assim, ser consideradas “mulheres”? Young certamente responderia de modo afirmativo. De fato, o fez em obras posteriores. Entretanto, o engajamento estreito com os novos movimentos sociais e os procedimentos metodológicos empregados em *Justice and the Politics of Difference* implicaram deficiências pertinentes ao conceito de grupo desenvolvido nessa obra.

Seguindo Rosalyn Deutsche (1996), podemos afirmar que, inadvertidamente, Young acaba reproduzindo uma operação da lógica da identidade: toma a parte pelo todo. “Sub-repticiamente”, um conceito de grupo adequado a sujeitos politicamente engajados passa a operar como um conceito (in)capaz de abarcar toda uma coletividade, estruturalmente considerada. O resultado é o colapso de uma noção mais ampla de pertença a uma coletividade sob os limites mais estreitos de pertença a um movimento social. Essa crítica possui implicações profundas para o projeto de Young: por um lado, questiona, em termos de seu potencial explicativo, a noção de coletividade baseada na partilha de um senso de identidade; por outro, levanta dúvidas sobre o procedimento metodológico da autora: se os grupos são mais amplos que os movimentos sociais que os representam, seria o procedimento de uma escuta situada suficiente para produzir uma reflexão normativa que dê conta dos fenômenos de injustiça? Dito de outro modo: é adequado pensar em parâmetros de justiça a partir de uma noção de identidade, ainda que suficientemente diferenciada?

A abordagem metodológica e o engajamento com os movimentos sociais têm ainda outros limites teóricos. Apesar de a autora empenhar-se em desenvolver um conceito relacional de grupos sociais, Olivier Voirol (2017) considera a argumentação de Young mais pesadamente normativa do que social. Para Voirol, o acesso de Young ao social se dá prioritariamente por meio das demandas tornadas públicas pela militância política, de modo que sua análise permanece sempre no nível dos grupos já constituídos. Há, assim, pouca interação entre seu referencial teórico normativo e as ferramentas de análise empírica das ciências sociais. O resultado é uma argumentação que, se por um lado atenta para a instabilidade e a indeterminação constitutiva dos processos de formação de grupos, por outro tende a tomá-los como entidades estabilizadas. Para Voirol, Young oferece, por vezes, uma noção reificada das coletividades. Esse ponto é especialmente saliente na proposta democrática da autora. Como afirma Danielle Allen, “seus argumentos para a representação grupal em processos políticos não levam inteiramente em consideração seus outros argumentos sobre a fluidez das identidades individuais e grupais” (ALLEN, 2011, p. x).

Voirol argumenta que essa lacuna poderia ser superada se Young deslocasse, por intermédio da sociologia ou da psicologia social, seu ponto de referência dos movimentos sociais constituídos para as práticas *intersubjetivas* que os fazem existir:

Os grupos sociais se constroem sobre a base de *relações intersubjetivas primárias* que são elas próprias sociais, mas que não possuem o mesmo grau de rigidez e de consistência que os “grupos sociais” constituídos, dos quais fala Young, e que servem de ponto de partida para pensar as “políticas da diferença”. [...] Considerar a relação (social, transindividual) em um nível menos “sólido”, graças a pesquisa social, teria evitado que Young reificasse os grupos sociais (VOIROL, 2017, p. 47).

Como um último argumento que expressa os limites da abordagem de *Justice and the Politics of Difference*, consideremos a leitura crítica de Amy Allen (2006). Para esta autora, faltaria à Young uma consideração mais cuidadosa acerca da categoria de poder. Uma vez que Young acertadamente aborda tal categoria em termos relacionais e capilarizados, seria de se esperar que o poder figurasse em sua obra como expressão não apenas das instâncias de opressão e dominação, mas também no âmbito das possibilidades de agência ou, seguindo Allen, *empoderamento*, individual e coletivo. O que observamos, no entanto, seria uma abordagem mais limitada. Young passaria diretamente de uma análise das formas de injustiça a um quadro democrático de publicização e deliberação de demandas articuladas pelos movimentos sociais. Nesse sentido, as capacidades de agência individual e coletiva seriam, em grande medida, pressupostas: a autora não detalharia como tais capacidades são influenciadas e limitadas sócio-historicamente pelos mesmos processos de opressão e dominação contra as quais emergem.

O recurso fenomenológico de Young para elucidar as formas contemporâneas de opressão seria, nesse sentido, incompleto. A própria ideia de agência coletiva dirigida à emancipação, que a autora deriva das práticas militantes dos movimentos sociais, deveria, para Allen, ser problematizada em vista das relações de poder que são suas condições de possibilidade. Desse modo, formas de opressão imprevistas pelo modelo de Young passariam a ser diagnosticáveis. Tomemos, por exemplo, a questão do imperialismo cultural. Segundo Young, coletividades culturalmente desprezadas, expostas a tal forma de injustiça, internalizam as imagens estereotípicas e inferiorizadas que a cultura dominante lhes atribui. Nesse processo, a autora destaca o fenômeno da *consciência dupla*, que emerge quando os sujeitos oprimidos se recusam a coincidir com tais atribuições. A partir disso, engajam-se politicamente com vias a reclamar para si o significado da diferença, ressignificando-a como positividade.

Ainda que tal versão dos fatos seja produtiva e ilustrativa de muitos processos de contestação contemporâneos, parte, segundo Allen (2006), de uma concepção idealizada de sujeito. A imagem de dupla consciência assume a existência de uma autoconcepção positiva e intacta por parte dos oprimidos, que deve dolorosamente coexistir com as imagens internalizadas de desprezo expressas pela cultura dominante. Entretanto, tal argumento negaria uma insidiosa operação do poder, que constituiria uma *face psíquica* da opressão: a possibilidade de os sujeitos identificarem-se inteiramente com a imagem “internalizada”.

Ainda que seja apto para [descrever] alguns aspectos da experiência de pessoas oprimidas, o modelo de dupla consciência não leva suficientemente a sério as maneiras pelas quais indivíduos oprimidos frequentemente aceitam e se identificam, mais ou menos completamente, com as imagens culturais negativas de seu grupo como a base de sua própria autoimagem (ALLEN, 2006, p. 162).

Judith Butler (2017) discutiu essa questão em particular fazendo referência à noção foucaultiana de sujeição e à noção hegeliana de reconhecimento. Para Butler, o desejo por reconhecimento determina que os indivíduos “prefiram” ser reconhecidos por intermédio de normas e identidades subordinantes a tornarem-se de todo irreconhecíveis. Desse modo, o poder assumiria “uma forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito” (BUTLER, 2017, p. 11). A reflexão desta autora aponta, assim, para as maneiras pelas quais os sujeitos se tornam afetivamente afeiçoados a sua própria subordinação, passando a desejá-la. Se transferirmos tal argumento para o quadro normativo de Young, perceberemos, então, que a “internalização” de uma imagem negativa não é garantia de envolvimento em práticas de revalorização da diferença. Pelo contrário, tais imagens poderiam funcionar como laços que inscrevem o sujeito socialmente de maneira reconhecível, operando como elemento de resignação e reafirmação do *status quo*. Certamente, como aponta Allen (2006), tal fenômeno mereceria ser considerado em seu teor de injustiça por uma reflexão que se pretende normativa. Entretanto, o fato de não estar publicamente articulado por movimentos sociais ou outros atores políticos determina que deve ser diagnosticado por um exercício crítico que, pelo menos, expanda o referencial metodológico de Young. A perspectiva dos sujeitos e da deliberação precisaria ser retrabalhada junto a outras categorias, sejam elas provenientes das ciências sociais ou de outras tradições filosóficas.

Ainda que a crítica articulada por Allen seja convincente, parece-nos que Young dispõe de ferramentas teóricas capazes de contrapô-la. Assim, se os recursos fenomenológicos mobilizados em *Justice and the Politics of Difference* parecem insuficientes para descrever os fenômenos “psíquicos” de opressão, o mesmo não parece ser o caso dos desenvolvidos por Young em escritos paralelamente articulados. De fato, além de reflexões explicitamente normativas, a autora produziu um grande número de ensaios de inspiração fenomenológica, reunidos no volume *On Female Body Experience: “throwing like a girl” and other essays* (2005). Neles, Young explora a constituição dos sujeitos femininos e de seus modos de agir como resultado de determinada *situação*. Estruturas sociais são, assim, entendidas como condicionantes da agência e da consciência dos indivíduos, sem que se pressuponha com isso uma noção culturalista de determinismo. Não é presumida, tampouco, uma ideia de núcleo intocado da personalidade: de fato, busca-se problematizar os dualismos natureza e cultura, corpo e mente, sexo e gênero, etc.

A experiência psíquica dos sujeitos é, assim, tomada em sua imbricação com as relações de poder que determinam parcialmente a facticidade e, portanto, as condições de exercício da liberdade. Dentro de tal quadro teórico, a mobilização dos recursos desenvolvidos por Butler aparecem “não como determinação ou constituição de sujeitos generificados, mas como uma

teoria de movimentos variáveis de corpos habituados reagindo, reproduzindo e modificando estruturas” (YOUNG, 2005, p. 26). Não se adere, portanto, a tese de uma valência necessariamente subordinante do reconhecimento de identidades. Em verdade, a figura da dupla consciência deve ser lida não em termos de uma auto-concepção intacta dos indivíduos, mas como expressão do sujeito como *locus* de indeterminação, de uma tensão constitutiva entre identidade e não-identidade, nunca completamente estabilizada. As possibilidades de agência, ainda que profundamente limitadas, nunca deixam de ser consideradas. A mobilização coletiva e a ressignificação grupal de marcadores identitários são, de fato, recursos políticos capazes de liberar potenciais de ação latentes.

Temos de considerar, entretanto, que a crítica mobilizada por Allen acerta em pelo menos um ponto: há situações de opressão que limitam de tal maneira a agência política que dificilmente vemos emergir um movimento social. Nesses casos, a metodologia da escuta deve ser complementada por outras ferramentas diagnósticas, que permitam a Young identificar injustiças não publicamente articuladas.

Ainda que valorizemos os comentários críticos aqui apresentados, os méritos da obra de Young parecem evidentes. *Justice and the Politics of Difference* representou um esforço pioneiro de refletir sobre a justiça a partir de questões e sujeitos até então pouco considerados pela filosofia política hegemônica. Além disso, legou um produtivo conceito de grupo social e de identidades grupais que, mesmo com imprecisões teóricas, permitiram modos não essencialistas de teorizar sujeitos políticos coletivos no âmbito de uma reflexão normativa. O compromisso com a escuta e com as perspectivas sociais dos grupos oprimidos, ainda que promova tensões não facilmente superáveis, parece-nos fundamental para uma reflexão teórica não paternalista, compromissada com o diagnóstico de possibilidades e impedimentos para a emancipação. Fundamental também para trazer ao primeiro plano um aspecto por muito tempo obscurecido pela teoria política: a particularidade e a parcialidade de experiências e ideais masculinos, brancos, heterossexuais e burgueses. Em seus escritos posteriores, Young revisita diversos dos pontos aqui discutidos, propondo novas modulações argumentativas e normativas para a questão dos sujeitos coletivos e da justiça social. Antes de passarmos a elas, entretanto, analisaremos outra proposta teórica que busca tematizar tais questões: a teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

### 3 AXEL HONNETH E A LUTA POR RECONHECIMENTO: UMA ABORDAGEM POLÍTICA DOS SUJEITOS COLETIVOS

The search for specific historical agents of revolutionary change in the advanced capitalist countries is indeed meaningless. Revolutionary forces emerge in the process of change itself; the translation of the potential into the actual is the work of political practice.

— Herbert Marcuse

Assim como Iris Marion Young, Axel Honneth desenvolveu uma teoria que tematiza normativamente a sociedade, dando especial atenção às lutas empreendidas pelos diversos movimentos sociais contemporâneos. O autor reivindica, igualmente, a importância de um arsenal categorial que lhe permita considerar as energias utópicas que emergem a partir das dinâmicas dos conflitos sociais, o que envolve dar expressão a um plano fenomenológico das *experiências de sofrimento e desrespeito*. Mais enfaticamente do que a filósofa norte-americana, no entanto, Honneth busca uma “fundamentação normativa” da crítica a partir da recuperação do que considera a característica distintiva da tradição teórica a que se vincula: a identificação de uma instância de *transcendência intramundana* a partir da qual a análise social deve proceder. Procura, assim, descrever e avaliar a reprodução e as transformações da ordem normativa nos termos das práticas e dos padrões de relação característicos da vida contemporânea, por meio de uma atualização da noção hegeliana de reconhecimento. Para o autor, o acesso ao social deve dar-se de modo a alcançar não apenas as demandas por justiça e reconhecimento presentemente articuladas na esfera pública, mas também aquelas vivências do sofrimento que ainda não encontraram expressão propriamente política. Para tanto, Honneth tematiza os processos (bem-sucedidos ou patológicos) de *formação dos sujeitos* e de suas *identidades*, sejam elas individuais ou coletivas. Para investigarmos esses processos, e também o posicionamento da teoria honnethiana frente ao debate liberal-comunitarista, analisaremos prioritariamente os escritos do autor reunidos em três obras: *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003a), *Disrespect: the normative foundations of critical theory* (2007a) e *Redistribution or Recognition?: a political-philosophical exchange* (2003), esta última produzida em coautoria com Nancy Fraser.

#### 3.1 Reestabelecendo o acesso ao social: o entendimento honnethiano de Teoria Crítica

Se Iris Young buscou, com a publicação de *Justice and the Politics of Difference* (1990), uma intervenção no debate norte-americano da filosofia política e, mais especificamente, das

reflexões sobre a justiça, Axel Honneth tem como interlocutores de primeira ordem os filósofos diretamente vinculados à tradição alemã da Teoria Crítica. *The Critique of Power* (1993), fruto de sua tese de doutoramento e publicado pela primeira vez em 1985, representa um exame de obras centrais de tal tradição, buscando explicitar os déficits teóricos a serem superados por aqueles que procurem desenvolver hoje uma crítica social animada pelos pressupostos do projeto original da Escola de Frankfurt. Seus escritos posteriores, dentre os quais os trabalhos aqui analisados, constituem, em grande medida, esse esforço de superação dos limites identificados pela obra de 1985 (BRESSIANI, 2013).

Para um entendimento satisfatório do projeto teórico honnethiano, faz-se necessária a explicitação do que o autor entende pelo empreendimento de uma “teoria crítica da sociedade”, bem como das maneiras pelas quais acredita que tal projeto possa ser contemporaneamente reabilitado. Segundo Honneth, uma avaliação das propostas avançadas a partir da gênese da Teoria Crítica, ou seja, das publicações de Horkheimer datadas da década 1930 e do projeto originalmente desenvolvido no âmbito do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (*Institut für Sozialforschung*), deve necessariamente ter em conta a vinculação de tal tradição filosófica ao legado do *hegelianismo de esquerda*. De maneira mais específica, deve atentar para a necessidade de um *ancoramento imanente* dos critérios da crítica, ou seja, o ponto de vista crítico deve ter como fundamento um recurso pré-teórico (*vorwissenschaftliche Instanz*) que expresse um interesse empírico ou experiência moral de dada sociedade. A *orientação para a emancipação* configura, assim, o elemento que permite entender a sociedade a partir das possibilidades de desenvolvimento simultaneamente inscritas e bloqueadas no plano das formas vigentes de organização e dominação social. Atento às origens hegelianas da Teoria Crítica, o autor destaca precisamente esse procedimento teórico como característica que identifica a particularidade da tradição:

Dentre os discípulos de esquerda de Hegel, de Karl Marx a Georg Lukács, era considerado autoevidente que uma teoria social poderia se engajar em uma crítica apenas na medida em que fosse capaz de redescobrir um elemento de seu próprio ponto de vista no âmbito da realidade social; por essa razão, esses teóricos continuamente buscaram um diagnóstico da sociedade que pudesse trazer à luz um grau de transcendência intramundana (HONNETH, 2007b, p. 64).

Tal elemento de transcendência intramundana foi entendido por Horkheimer como o processo histórico de emancipação. A Teoria Crítica deveria, assim, atuar como o braço intelectual desse desenvolvimento, ancorando seu ponto de partida na experiência pré-teórica dos desejos por emancipação e sua aplicação na práxis social futura. Honneth (2007b, p. 65), por esse motivo, considera essa tradição dependente da “especificação quase sociológica de um interesse emancipatório na própria realidade social”. Seu objetivo deve ser a identificação de

um elemento ou prática que expresse simultaneamente a possibilidade de transcendência e a “normatividade ou ‘razoabilidade’ que será socialmente manifesta pela sublevação social teoricamente antecipada” (HONNETH, 2003c, p. 240). A crítica pode, portanto, ser considerada um

processo social de destrancendentalização da razão: dentre as relações dadas, um elemento prático ou experiencial deve sempre ser identificável como um momento de corporificação da razão social, na medida em que expressa um excedente de normas racionais ou princípios organizacionais que pressionam no sentido de sua própria realização (HONNETH, 2003c, p. 240).

O projeto de reestabelecer contemporaneamente a tradição inaugurada por Horkheimer passa por reconstruir o acesso ao elemento pré-teórico capaz de ancorar a crítica. Tal proposta mostra-se particularmente desafiadora, uma vez que os direcionamentos empreendidos pelas figuras centrais da Escola de Frankfurt teriam, segundo Honneth (1993), bloqueado teoricamente o vínculo às experiências e práticas sociais passíveis de desempenhar esse papel. O autor diagnostica, em verdade, um déficit sociológico na Teoria Crítica: Horkheimer, Adorno e Habermas, seus antecessores, teriam falhado em aceder adequadamente aos critérios normativos de uma crítica imanente, bem como em conceitualizar de forma satisfatória as “assimetrias de poder presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas ou os recursos necessários para sua superação prática” (BRESSIANI, 2013, p. 258).

Os representantes da primeira geração da Teoria Crítica, especialmente aqueles que compunham o que Honneth denomina o “círculo interno” do Instituto de Pesquisa Social, aderiram, em um primeiro momento, à filosofia marxista no que tange ao enraizamento da crítica. Assim, o interesse pré-teórico direcionado à emancipação estava, nos escritos de Horkheimer, identificado com o potencial revolucionário de um sujeito coletivo em particular: o proletariado.

Quando Horkheimer formulou seu programa, ele tinha — seguindo a tradição marxista — um proletariado em mente, que supostamente já desenvolvera um senso de injustiça capitalista no processo de produção. Sua ideia era a de que essas experiências morais, esse senso de injustiça, meramente precisava ser articulado sistematicamente pela teoria em nível mais reflexivo, para dar à crítica um ponto de apoio objetivo (HONNETH, 2007b, p. 68).

Dado que investigações empíricas demonstraram que as classes sociais não vivenciam fenômenos morais da mesma maneira que sujeitos individuais, não apresentando, portanto, um interesse objetivo passível de verificação, o embasamento empírico da Teoria Crítica precisou ser reformulado (HONNETH, 2007b). À medida que cresceram as dúvidas sobre a possibilidade de um movimento emancipatório baseado na potencialidade revolucionária do proletariado enquanto coletividade, a instância de transcendência pré-teórica moveu-se para um



nível mais profundo: a própria estrutura social do trabalho, funcionalistamente concebida, passou a desempenhar o papel de possibilidade de superação da dominação capitalista.

Anos mais tarde, no entanto, Horkheimer e Adorno reconheceriam a impossibilidade de tomar o trabalho social como prática que garantisse o embasamento para uma práxis transformadora. Em *A Dialética do Esclarecimento* (1985), publicado em 1944, os autores diagnosticaram o bloqueio estrutural das possibilidades sociais emancipatórias. A categoria de trabalho passou, então, a ser concebida não como instância de transcendência intramundana, mas como uma causa do avanço da reificação e da dominação. A forma social da racionalidade, tal como concebida nessa obra, tenderia à produção de um conformismo, não sendo mais discerníveis no capitalismo administrado modalidades da razão que pudessem apontar para a superação das formas vigentes de subordinação. A racionalidade instrumental, elevada ao posto de forma única da razão, aponta para o impasse do projeto crítico, cuja possibilidade se torna profundamente precária. Como aponta Marcos Nobre, a Teoria Crítica estabeleceu-se, nesse momento, em torno de uma *aporia constitutiva*: “se a razão instrumental é a forma *única* da racionalidade no capitalismo administrado, bloqueando qualquer possibilidade real de emancipação, em nome do quê é possível criticar a racionalidade instrumental?” (NOBRE, 2003, p. 12).

Se o modelo de crítica hegeliana de esquerda ainda pode ser desenvolvido, o reestabelecimento do acesso teórico a uma esfera social na qual um interesse emancipatório possa ser ancorado constitui tarefa primordial. Tal acesso foi sistematicamente negado pelos escritos tardios de Adorno e Horkheimer, estabelecendo o que Honneth classificou como “recalque do social”. Seria preciso, para este autor, reconstruir a normatividade das relações, tarefa tornada impossível pelo modelo crítico da *Dialética do Esclarecimento*, uma vez que “aquela dimensão da ação social por meio da qual convicções morais e orientações normativas se formam de modo independente é sistematicamente excluída” (HONNETH, 1995, p. 70). De fato, essa *reconstrução* a partir do social constitui o cerne do projeto crítico que motiva o engajamento teórico honnethiano:

Na tradição de pensamento fundada por Horkheimer, a dificuldade teórica que é resultado dessa exigente tarefa admitidamente cresceu em importância na medida em que a esperança de emancipação, nutrida por considerações pré-científicas, tornou-se menos convincente. Quanto mais fracos tornaram-se os indicativos de um momento prático da crítica, mais profundo teve de ser o alcance da análise para atingir um pressuposto objetivo da teoria. O lapso da Teoria Crítica no negativismo da filosofia social de Adorno marca definitivamente o momento histórico no qual a tarefa reflexiva de uma garantia sócio-histórica da crítica sucumbe. Depois disso, qualquer pessoa que procure novamente compartilhar os objetivos originais de Horkheimer confronta a tarefa de prover um acesso renovado àquele domínio desconhecido no qual os critérios para a crítica estão pré-cientificamente ancorados. Assim, um problema central para a Teoria Crítica hoje é a questão de como um quadro analítico-

conceitual deve ser estabelecido de modo a compreender simultaneamente as estruturas de dominação social e os recursos sociais para sua superação prática (HONNETH, 1993, p. xiv).

Honneth identifica na *Teoria do Agir Comunicativo* (2012) de Jürgen Habermas elementos que permitem um vínculo renovado, ainda que incompleto, à instância de transcendência intramundana que reabilitaria a modalidade de crítica social que pretende desenvolver. Ao defender um deslocamento da Teoria Crítica do paradigma marxista da produção em direção ao paradigma comunicativo, Habermas pretende afirmar a existência de duas modalidades da razão, instrumental e comunicativa, inscritas em diferentes esferas sociais, sistema e mundo da vida. Trata-se de um entendimento da sociedade em dois níveis, de modo a conceber a reprodução material como resultado dos mecanismos de coordenação da ação tipicamente instrumentais (cuja lógica caracteriza o domínio do sistema), e a reprodução simbólica como dependente dos mecanismos comunicativos de coordenação da ação (que estruturam o mundo da vida) (NOBRE, 2003). A partir disso, a teoria procede para o desenvolvimento de uma pragmática da linguagem, que desempenha o papel de identificar os “pressupostos normativos que constituem o potencial racional da ação comunicativa” (HONNETH, 2007b, p. 67). O resultado é a reconstrução do domínio social a partir de um paradigma linguístico que toma o *entendimento racional* como elemento que enraíza os critérios da crítica.

A teoria habermasiana propõe, então, um diagnóstico de tempo que identifica na colonização do mundo da vida pelo sistema a causa das *patologias sociais* da contemporaneidade. Os imperativos sistêmicos, próprios da economia e da burocracia estatal, passam a interferir nos processos de entendimento do mundo da vida, através dos meios linguisticamente empobrecidos do dinheiro e do poder, a ponto de distorcer e ameaçar as possibilidades de ação prática voltadas ao entendimento e à reprodução simbólica da sociedade. Assim como seus antecessores, Adorno e Horkheimer, Habermas diagnostica a ameaça que a independização das estruturas sistêmicas relativamente ao controle dos agentes representa ao núcleo do corpo social. Há aqui, entretanto, uma diferença fundamental, que

consiste na habilidade de Habermas de prover um conceito ordenado do que está ameaçado pela dominação sistêmica. O lugar predominantemente ocupado, em modelos teóricos negativos, por premissas não clarificadas de uma antropologia pouco articulada, é, em seu modelo, ocupado por uma teoria da linguagem que pode convincentemente demonstrar que o potencial humano ameaçado consiste na habilidade de estabelecer entendimentos comunicativos. Diferentemente de outras versões da Teoria Crítica, a abordagem de Habermas dispõe de um conceito capaz de mostrar a estrutura daquela forma de ação prática ameaçada pelas tendências de desenvolvimento da sociedade (HONNETH, 2007b, p. 68).

Se, para Honneth, a abordagem habermasiana dispõe de vantagens em relação ao modelo da *Dialética do Esclarecimento*, padece, igualmente, daquilo que denominou o *déficit sociológico* da Teoria Crítica. Estabelecendo a possibilidade de entendimento intersubjetivo como fonte de normatividade, Habermas procura ancorar o recurso pré-teórico de um potencial emancipatório na noção de *pragmática universal*. O enraizamento social da teoria se daria, desse modo, nos processos por meio dos quais as regras de entendimento comunicativo são desenvolvidas ou, nos termos do autor, no processo de “racionalização comunicativa do mundo da vida”. Isso torna-se particularmente problemático na medida em que tais processos, ainda que possam ocorrer historicamente, não possuem um correlato expresso nas experiências e disposições morais dos sujeitos concernidos. Falta à teoria habermasiana um elemento motivacional, ou seja, um “ponto de vista moral” capaz de conceber teoricamente os sentimentos e experiências que expressam o direcionamento dos agentes no sentido da superação prática, por meio do *conflito*, dos bloqueios existentes à emancipação. Ademais, ao desenvolver um quadro categorial dualista, Habermas acabaria por neutralizar normativamente o sistema, tornando-se impedido de “concebê-lo como resultado de permanentes conflitos [...], capazes de moldá-lo conforme as correlações de forças políticas e sociais” (NOBRE, 2003, p. 17). Em relação à racionalidade comunicativa, paralelamente, encontraríamos uma pragmática concebida como *prévia* aos conflitos, assumindo-os apenas como epifenômenos das estruturas sociais, fundadas em um paradigma linguístico de entendimento. Seria necessário, para Honneth, reconstruir o domínio social de forma *monista*, por intermédio de uma noção de práxis comunicativa da qual dependa a reprodução social como um todo, e que *conceba a interação intersubjetiva prioritariamente em termos de conflito*, e não em termos de entendimento.

Em suma, Honneth atribui à Teoria Crítica a tarefa de “identificar empiricamente [...] as experiências sistemáticas que deem [a ela] evidências usuais da plausibilidade da crítica anteriores à toda reflexão teórica” (HONNETH, 2007b, p. 69). Tais evidências devem ser entendidas como sentimentos, atitudes, vivências e disposições que indiquem o *enraizamento subjetivo* do ponto de vista moral a partir do qual derivamos a noção de emancipação que anima a reflexão. Se tais evidências não podem advir das limitações linguísticas às condições de entendimento, uma vez que estas são demasiadamente abstratas para despertar reações morais por parte indivíduos, Honneth as verifica na figura das violações às pretensões de identidade adquiridas pela socialização. Dito de outro modo, essa normatividade usual, *mundana*, expressa pelas disposições morais dos próprios concernidos, prévia a qualquer elaboração teórica, ganha expressão social não por intermédio de princípios de valor positivamente formulados, mas pela *experiência de violação de noções intuitivas de justiça*. Essas noções estão sempre vinculadas

a expectativas de respeito concernentes à “dignidade”, à “honra” ou à própria “integridade” do sujeito. Ao generalizarmos essa ideia,

chegamos à conclusão de que o pressuposto normativo de toda ação comunicativa deve ser visto como a aquisição de reconhecimento social: os sujeitos interagem uns com os outros segundo parâmetros de expectativa recíproca de receber reconhecimento como pessoas morais e por suas conquistas pessoais. [...] A injustiça moral está em questão sempre que, contrariamente a suas expectativas, sujeitos humanos tiverem negado o reconhecimento que sentem merecer (HONNETH, 2007b, p. 71).

Essas violações de expectativas são interpretadas por Honneth como experiências de *desrespeito* social. É a partir desse recurso que o autor procura desenvolver um modelo teórico que supere os déficits sociológico e motivacional da tradição crítica. Busca, assim, o reestabelecimento dos critérios imanentes da teoria nas *condições intersubjetivas necessárias ao desenvolvimento da identidade* e à possibilidade de autorrealização. Portanto, “se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas [...], defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, *a luta por reconhecimento*” (NOBRE, 2003, p. 17, *grifo nosso*).

### 3.2 Dinâmicas sociais do desrespeito: o modelo crítico da luta por reconhecimento

Com a publicação, em 1992, de *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003a), Axel Honneth propõe a primeira sistematização de seu modelo teórico. Seguindo, em certa medida, a orientação habermasiana de uma *inflexão intersubjetiva* dos pressupostos da tradição crítica, Honneth sugere uma reconstrução dos modos de interação social a partir de uma gramática de conflitos moralmente motivados. Com esse movimento, busca “integrar os avanços da teoria social representados pelos escritos históricos de Michel Foucault no quadro de uma teoria da comunicação” (HONNETH, 2003a, p. 23).

O autor parte da noção de que os parâmetros normativos das interações intersubjetivas devem estar baseados na ideia de reconhecimento. Busca, assim, explicitar que as perturbações relativas a esses pressupostos se refletem diretamente nos sentimentos morais dos envolvidos: “A experiência de reconhecimento social representa a condição da qual depende o desenvolvimento da identidade humana; sua recusa, o desrespeito, é necessariamente acompanhada de uma ameaça de perda da personalidade” (HONNETH, 2007b, p. 72). Para Honneth, os *sentimentos de injustiça* (vergonha, raiva, indignação, sofrimento, etc.) advindos de formas estruturais de desrespeito representam, portanto, o fato pré-teórico, inscrito na realidade, a partir do qual o empreendimento da crítica pode ancorar socialmente sua

normatividade. É por meio desses elementos que o autor buscará reestabelecer contemporaneamente os pressupostos do projeto original de Horkheimer:

Afinal, o que podemos conceber como uma luta por reconhecimento social aparece inicialmente de forma negativa, isto é, como uma experiência de humilhação ou desrespeito. Apenas após emprendermos uma análise mais detida e desnudarmos os pontos de referência normativos que permanecem, em grande parte, inarticulados na realidade cotidiana, torna-se aparente que essas experiências estão implicitamente baseadas em uma demanda por um tipo de reconhecimento previamente negado. Se expressarmos essas experiências de desrespeito em termos positivos e distinguirmos entre elas com relação a seu conteúdo moral, torna-se geralmente aparente que estão ligadas a princípios típicos de reconhecimento institucionalizados na sociedade. Sujeitos sentem-se desrespeitados naquilo que compreendem como violações das pretensões normativas que aprenderam, em sua socialização, como implicações justificadas de princípios de reconhecimento estabelecidos. Na minha opinião, portanto, o “desrespeito” constitui a chave sistemática de uma teoria do reconhecimento abrangente, que tenta esclarecer o sentido pelo qual padrões de reconhecimento social geram demandas justificadas relativas às maneiras pelas quais os sujeitos tratam uns aos outros (HONNETH, 2007a, p. xii-xiii).

Podemos perceber, pela leitura do trecho acima, certa semelhança metodológica entre as reflexões de Axel Honneth e Iris Marion Young. Assim como a filósofa norte-americana, Honneth estabelece como ponto de partida de seu projeto crítico uma consideração de experiências e sentimentos de injustiça. Entretanto, se Young centra sua análise prioritariamente no nível dos grupos, deixando, em larga medida, inarticulado o elemento motivacional que impele os sujeitos na direção dos conflitos, Honneth localiza sua investigação em um nível mais fundamental: o das relações intersubjetivas responsáveis pela formação da identidade pessoal, tanto no que diz respeito à individuação quanto à socialização.

Por entender o fenômeno do desrespeito como atinente aos processos de subjetivação, vinculados à formação da personalidade e à possibilidade de autorrealização, o autor buscou nos escritos de juventude de Hegel a inspiração para seu projeto. Afinal, nos textos de Jena, Hegel desenvolve a premissa geral de que a formação prática da identidade humana pressupõe experiências de reconhecimento intersubjetivo. Não se trata, entretanto, de resgatar a noção de reconhecimento apenas nos termos de uma filosofia do sujeito. Honneth pretende explorar os aspectos da obra hegeliana que apontem para a relação entre as expectativas e dinâmicas de reconhecimento recíproco, inseridas nos processos sociais de construção da identidade (pessoal e coletiva), e os movimentos de mudança e evolução social que permitem conceber a constituição de comunidades éticas segundo uma sequência de lutas por reconhecimento. Nesse sentido, o autor resgata a convicção original de Hegel segundo a qual

resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um

estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2003a, p, 29-30).

A adesão de Honneth ao modelo hegeliano de luta por reconhecimento tem consequências importantes no que diz respeito à sua maneira de conceber as dinâmicas sociais. Se Honneth tem o conflito como processo central de interação intersubjetiva para a compreensão da sociedade, é importante notar que tal categoria é mobilizada de modo bastante específico: o autor não adere a uma concepção maquiavélico-hobbesiana de luta por autoconservação, e tampouco a um modelo foucaultiano de conflitos estratégicos. É preciso, segundo Honneth, uma reconstrução social que privilegie a *dimensão normativa* das lutas, tarefa a qual os escritos de juventude de Hegel estariam mais aptos a cumprir. Ademais, já que para Honneth se faz necessária a superação dos déficits teóricos da tradição crítica, o modelo hegeliano traria uma vantagem adicional: a possibilidade renovada de acesso ao fator motivacional que conduz os sujeitos a se engajarem politicamente. A luta por reconhecimento configura, assim, um modelo de conflito moralmente motivado.

É importante destacar que a mobilização da categoria hegeliana de reconhecimento apresenta uma valência dupla no projeto do autor. Por um lado, diz respeito às condições intersubjetivas do desenvolvimento da personalidade, de modo a conceber o processo de formação de indivíduos autônomos e individuados, que constituem membros socialmente singulares e juridicamente iguais de dada comunidade. Simultaneamente, refere-se aos padrões normativos contidos nos conflitos sociais, na forma de um elemento motivacional que impele os sujeitos na direção da lutas. Mediando ambos esses entendimentos, estaria a noção de desrespeito, entendida como lesões à identidade pessoal cuja reparação exige luta social. De maneira sucinta, podemos afirmar que

ao afastar as hipóteses [...] que caracterizam o engajamento político aos moldes de uma mera disputa de interesses, Honneth vai explorá-lo nos termos de uma teoria social de cunho normativo, a qual explica a mobilização individual à luta como uma resposta a experiências de sofrimento moral, geradas pelo desrespeito particular a expectativas de reconhecimento amplas e socialmente arraigadas. Tais expectativas, por sua vez, estariam ligadas às próprias condições de formação da identidade pessoal, uma vez que se referem [...] à aceitação intersubjetiva das qualidades de um *ser humano autônomo e individuado* (SILVA, 2012, p. 320).

O modelo de Hegel parte do princípio de que a formação da identidade está ligada a uma relação de reconhecimento recíproco estabelecida entre dois sujeitos: “só quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar a uma compreensão de si mesmo como um Eu autonomamente agente e individuado” (HONNETH, 2003a, p. 119-120). Estabelece, ademais, “formas diversas de reconhecimento recíproco, que devem distinguir-se umas das outras segundo o grau de autonomia possibilitada

ao sujeito em cada caso” (HONNETH, 2003a, p. 121). Por fim, Honneth destaca que essas diferentes formas “contêm em si o respectivo potencial para uma motivação dos conflitos” (p. 23).

Os recursos hegelianos parecem à Honneth especialmente frutíferos para um desenvolvimento contemporâneo da tradição crítica. Para que tal projeto seja possível, entretanto, é preciso que os argumentos sejam reapresentados de maneira não idealista, ou seja, sob as condições do pensamento pós-metafísico. Desse modo, o projeto honnethiano configura uma *atualização* dos escritos de Jena, no sentido de dar uma inflexão empírica à noção de luta por reconhecimento.

Em um primeiro passo, essa atualização é levada a cabo por intermédio da psicologia social de George Herbert Mead, de quem Honneth recupera a tese da gênese intersubjetiva da consciência. Seguindo Mead, o autor afirma que “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003a, p. 131). É preciso notar, entretanto, que, se em *Luta por Reconhecimento* o recurso à obra de Mead parecia promissor a Honneth, posteriormente o autor reconsidera seu engajamento com a obra do norte-americano. Faltariam a esses escritos elementos normativos capazes de servir adequadamente a uma Teoria Crítica do reconhecimento:

Essencialmente, o que Mead chama de “reconhecimento” reduz-se ao ato recíproco de tomada de perspectiva, sem que o caráter da ação do outro seja significante; o mecanismo psicológico por meio do qual emergem significados e normas comuns parece se desenvolver, para Mead, de forma independente do comportamento reativo dos dois participantes, de modo que se torna impossível distinguir ações de acordo com seu respectivo caráter normativo. Isso explica porque Mead nunca se refere aos tipos de comportamento que se mostram especialmente benéficos, durante o processo de maturação, para o desenvolvimento de uma autorrelação positiva; ele simplesmente pensou a tomada de perspectiva como um processo independente das maneiras particulares de interação recíproca. Como resultado, a psicologia social de Mead revelou-se menos adequada do que eu originalmente pensara para os propósitos de se utilizar o conceito de “reconhecimento” para caracterizar um tipo específico de atitude ou ação; em certo sentido, o naturalismo de sua abordagem é forte demais para que seja possível conceber o reconhecimento como um comportamento habituado que ganha lugar em um *espaço de razões morais* historicamente emergente (HONNETH, 2002, p. 502-503).

O segundo passo da atualização dos escritos do jovem Hegel envolve uma “fenomenologia empiricamente controlada”, que permite a Honneth argumentar em favor de diferentes modalidades de reconhecimento. Para o autor, essas modalidades são fruto do desenvolvimento histórico<sup>10</sup>, surgindo a partir da emergência das sociedades capitalistas

<sup>10</sup> Em *Luta por Reconhecimento* (2003a), Honneth não atribui um estatuto histórico às formas de reconhecimento pertinentes à esfera do amor, tomando-as como constantes antropológicas. Posteriormente, no entanto, o autor rearticula sua posição. Discutimos esse ponto a seguir.

burguesas, de modo que, na modernidade, os sujeitos apresentam três formas distintas de expectativas justificadas de reconhecimento. Cada uma dessas dimensões de reconhecimento é responsável por formas respectivas de autorrelação. Estão ligadas, portanto, ao desenvolvimento de diferentes aspectos da personalidade individual, centrais para a possibilidade de autorrealização e para a formação da identidade dos sujeitos; sua violação corresponderá, conseqüentemente, a sentimentos de injustiça, ou seja, a formas distintas de desrespeito social.

A primeira dessas formas de reconhecimento, o amor, corresponde, como antecipara Hegel, à esfera das relações íntimas, afetivas, na qual o sujeito se reconhece como objeto de cuidado de pessoas próximas. As relações pertinentes a essa esfera envolvem experiências de amizade e amor, seja na forma do envolvimento erótico entre amantes ou dos vínculos que caracterizam as relações entre pais e filhos. Relativamente a essa dimensão, Honneth mobiliza a teoria psicanalítica das relações de objeto como forma de apresentar seus argumentos de maneira empiricamente falseável. Desse modo, as obras de Douglas Winnicott e Jessica Benjamin configuram um importante recurso, uma vez que tais autores destacam “o papel das experiências interativas primeiras e da relação afetiva com o outro no processo de desenvolvimento psíquico” (SILVA, 2012, p. 317). Winnicott e Benjamin desenvolvem, portanto, a psicanálise sob bases intersubjetivas:

Com a guinada da psicanálise em direção ao curso interativo da primeira infância, a ligação afetiva com outras pessoas passa a ser investigada como um processo cujo êxito depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual; daí a tradição de pesquisa da teoria das relações de objeto ser apropriada, em especial medida, para tornar compreensível o amor como uma relação interativa à qual subjaz um padrão de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2003a, p. 160).

Honneth confere enorme importância à esfera do amor e às formas de reconhecimento e autorrelação individual daí advindas. Afinal, é nessa esfera que o sujeito se torna capaz de desenvolver o sentimento de *autoconfiança*, indispensável a sua autorrealização:

Visto que essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (HONNETH, 2003a, p. 177).

Fundamental para o desenvolvimento subjetivo, a autoconfiança representa apenas o primeiro dos três tipos de autorrelação necessários à realização individual dos sujeitos modernos. Se Honneth justifica empiricamente a forma de reconhecimento relativa à esfera do



amor por meio da teoria das relações de objeto, apresenta o surgimento das demais, relativas às esferas do direito e da comunidade de valores, mobilizando argumentos históricos. Isso porque a emergência dessas dimensões representou desenvolvimentos próprios da modernidade. É importante notar, contudo, que as formas de relação familiar e de amizade descritas pelo autor têm, elas próprias, um caráter historicamente específico. A esfera íntima apresenta, portanto, um *potencial de desenvolvimento moral*, não devendo ser interpretada, como fez Honneth em suas primeiras sistematizações, como uma constante antropológica. Dado o grande desenvolvimento teórico do campo de estudos de gênero e sexualidade, contexto no qual a obra de Iris Marion Young deve ser considerada, bem como o surgimento e reconhecimento social de novas configurações familiares, parece-nos essencial o movimento do autor, a partir da década de 2000 (HONNETH, 2007f; 2014), no sentido da apreciação dos processos de ampliação e democratização dos modelos sociais de família (SILVA, 2013).

Honneth considera, como foi apontado, o desacoplamento e a diferenciação das esferas do reconhecimento do direito e da comunidade de valores como resultado dos processos históricos da modernidade. De acordo com a autor, as revoluções burguesas representam o momento no qual as hierarquias de *status* perdem sua força vinculante: as exceções e privilégios passam a ser interpretadas como inadmissíveis, ou seja, os indivíduos passam a ser considerados segundo o princípio da igualdade universal, que configura a forma moderna da ordem jurídica. A partir de então, os sujeitos idealmente reconhecem uns aos outros enquanto cidadãos, membros de valor igual, livres e moralmente imputáveis de determinada coletividade política. Desse modo, “independentemente das diferenças no grau de disposição econômica, cabem a todo membro da sociedade todos os direitos que facultam o exercício igual de seus interesses políticos” (HONNETH, 2003a, p. 190).

Diferentemente do que ocorre na dimensão do amor, Honneth argumenta que a segunda esfera de reconhecimento envolve um tipo de relação intersubjetiva caracterizada não pelo afeto de pessoas próximas, mas pelo respeito recíproco, anônimo e formal, dos parceiros de interação na qualidade de sujeitos de direito, condição compartilhada por todos os membros de uma sociedade. Assim,

visto que possuir direitos individuais significa poder colocar pretensões aceitas, eles dotam o sujeito individual com a possibilidade de uma atividade legítima, com base na qual ele pode constatar que goza do respeito de todos os demais. É o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do autorrespeito; pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável. [...] Um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros

de sua coletividade as propriedades que [o] capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “autorrespeito” (HONNETH, 2003a, p. 197, grifo nosso).

Distintivamente da autoconfiança, cuja falibilidade empírica apoia-se em pesquisas psicanalíticas, a comprovação do autorrespeito na realidade fenomênica, segundo Honneth, só se torna perceptível de forma negativa, ou seja, quando os indivíduos sofrem de maneira visível com sua falta. A existência fática do autorrespeito deve, portanto, ser verificada indiretamente, por meio do empreendimento de “comparações empíricas com grupos de pessoas, de cujo comportamento geral é possível obter ilações acerca das formas de representação simbólica da experiência de desrespeito” (HONNETH, 2003a, p. 197). Já aqui, podemos perceber a centralidade dos movimentos sociais para o empreendimento do projeto crítico honnethiano: o movimento negro por direitos civis nos EUA das décadas de 1950 e 1960 constitui, afinal, um exemplo paradigmático de grupo cujo reconhecimento jurídico foi denegado; a articulação pública, por parte dessa coletividade, do sentimento de humilhação social decorrente da perda da possibilidade de autorrespeito corrobora empiricamente as proposições do autor.

As teorias de justiça tradicionais costumam, como demonstrou Young (1990), restringir suas considerações normativas a uma esfera “jurídica”, ou seja, a “distribuição” igualitária de direitos e da possibilidade de autorrespeito entre os membros da sociedade. Honneth, alternativamente, considera uma terceira dimensão do reconhecimento: a estima social. Para o autor, se o direito permite ampliar as expectativas de reconhecimento, de forma anônima e igualitária, a todo o tecido social, ele não é capaz de fornecer a gramática para o reconhecimento do *valor singular* de cada indivíduo ou grupo nesse contexto ampliado. A autorrealização dos sujeitos modernos depende, afinal, do reconhecimento positivo de suas particularidades, ou seja, de sua forma de vida concreta e das contribuições que fazem à sociedade. Somente quando reconhecidas em suas características particulares, as pessoas podem desenvolver um sentimento de valor próprio (SILVA, 2012; BRESSIANI, 2013). O modo de reconhecimento vinculado à estima social é, assim, a terceira modalidade considerada pela teoria honnethiana.

Relativamente à forma jurídica do reconhecimento, a estima social apresenta algumas particularidades. Surgida igualmente na modernidade, possui simultaneamente características simétricas e assimétricas. Simétricas no sentido de garantir, sem graduações coletivas, a chance de todo sujeito “experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (HONNETH, 2003a, p. 211). Entretanto, visto que a atribuição de estima depende fundamentalmente de uma comunidade compartilhada de valores, o que ocorre de fato é a avaliação das realizações de indivíduos e grupos segundo diferenças de reputação e

prestígio próprias a cada sociedade. Nesse sentido, Honneth aponta para a necessidade de considerar o campo dos valores e significados culturais como um terreno de disputa. Para o autor, “nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (HONNETH, 2003a, p. 207). A comunidade de valores está, assim, sujeita a um conflito duradouro e abrangente, segundo o qual diferentes grupos e indivíduos buscam revalorizar socialmente suas vivências e realizações. Nesse âmbito,

a estima social assume um padrão que confere às formas de reconhecimento associadas a ela o caráter de *relações assimétricas entre sujeitos biograficamente individuados*: [...] no interior das *ordens de valores efetivadas por via conflituosa*, a reputação social dos sujeitos se mede pelas realizações individuais que eles apresentam (HONNETH, 2003a, p. 208, *grifos nossos*).

O caráter simultaneamente simétrico e assimétrico da estima social, característico das sociedades pós-estamentais, abre o caminho para um tipo específico de relação prática, em paralelo categorial com as noções de autoconfiança e autorrespeito, a qual chamamos *autoestima* ou “sentimento de valor próprio”. Ademais, estando a comunidade de valores normativamente ligada ao pressuposto de relações simétricas, torna-se possível, segundo Honneth, conceber um “horizonte de concorrência individual por estima social que assume uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito” (HONNETH, 2003a, p. 211).

Reconstruídas as três formas de reconhecimento, bem como suas relativas modalidades práticas de autorrelação, resta a Honneth associar a cada uma delas as formas de desrespeito social correspondentes. É pela via negativa do desrespeito, afinal, que somos capazes de observar empiricamente, na experiência fenomênica dos concernidos, as expectativas socialmente arraigadas e violadas de reconhecimento. Como postula o autor, “as ideias de justiça de acordo com as quais grupos avaliam moralmente certa ordem social são mais comumente encontradas em percepções típicas de injustiça do que em princípios de valor positivamente formulados” (HONNETH, 2007c, p. 87). Inscritas na linguagem cotidiana, na qualidade de um saber evidente aos sujeitos, as categorias morais de “ofensa” ou “rebaixamento”, iterações práticas da noção mais geral de desrespeito, desempenham, no modelo honnethiano, como vimos, o papel de elemento imanente da crítica, ou seja, descrevem princípios motivadores da gênese dos conflitos sociais. Essas experiências negativas abalam as possibilidades de autorrelação positiva dos indivíduos, que se veem privados do reconhecimento de dimensões progressivamente exigentes de sua identidade. Deve-se destacar,

assim, que

conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de forma intersubjetiva. Sem a remissão implícita a pretensões de reação de reconhecimento que um sujeito coloca a seus próximos, aqueles conceitos de “desrespeito” ou “ofensa” não seriam aplicáveis com sentido pleno. Daí nossa linguagem cotidiana conter referências empíricas acerca do nexos indissolúvel existente entre a incolumidade e a integridade dos seres humanos e o assentimento por parte do outro (HONNETH, 2003a, p. 213).

As três formas de desrespeito lesam psiquicamente os sujeitos de modos distintos e em graus diversos de profundidade. Suas diferenças devem ser medidas com referência à denegação dos modos de relação prática desempenhados pelos indivíduos na formação e afirmação de sua identidade. Assim, a cada uma das formas de reconhecimento corresponde uma contraparte negativa.

*Maus tratos e violações físicas* ferem a forma mais elementar de autorrelação, aprendida por meio do amor, destruindo, com efeitos duradouros, a possibilidade de confiança em si mesmo. *A privação e exclusão estrutural da posse de direitos* no interior da sociedade lesam a possibilidade de o indivíduo referir-se a si como parceiro igual dos demais membros da comunidade jurídico-política. Por fim, as *ofensas e degradações* constituem o último elemento da tipologia de rebaixamento, privando indivíduos e grupos do reconhecimento do valor social de suas realizações e modos de vida (MELO; WERLE, 2008). Para Honneth, é somente ao sentirem-se amados, respeitados e estimados que os sujeitos são capazes de se autorrealizarem. A formação da identidade pessoal e a possibilidade de levar uma vida plenamente satisfatória dependem de um conjunto de relações bem-sucedidas de reconhecimento recíproco, cujos bloqueios serão considerados socialmente patológicos (BRESSIANI, 2013). Neste modelo crítico, portanto, os diagnósticos sociais concretizam-se não a partir do quadro estreito de uma teoria da racionalidade ou de uma pragmática universal, mas do âmbito normativo ampliado dos pressupostos intersubjetivos do desenvolvimento da identidade humana. Assim, em oposição à proposta habermasiana, “os conceitos básicos de análise da sociedade devem ser construídos de maneira a compreender os déficits e desarranjos da estrutura social de reconhecimento, de modo que o processo social de racionalização perde centralidade [analítica]” (HONNETH, 2007b, p. 74).

A explicitação das formas de desrespeito e da infraestrutura das relações de reconhecimento permitem a Honneth reconstruir as expectativas de comportamento dirigidas pelos sujeitos a seus parceiros de interação. A experiência de injustiça está, portanto, “estruturalmente atrelada à violação de formas amplamente aceitas de reconhecimento

recíproco” (BRESSIANI, 2013, p. 272), que se constituem subjetivamente como normas internalizadas. Tais normas permitem aos indivíduos articular publicamente demandas por justiça, engajando-se em atividades de resistência ou mesmo de rebelião. Para que isso ocorra, entretanto, é preciso que haja determinadas condições, um meio de articulação capaz de fazer emergir o conflito social. Daí a importância dos movimentos sociais para o projeto crítico honnethiano. Nas palavras do autor,

saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos — somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política. No entanto, só uma análise que procura explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais instrui acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos coletivos (HONNETH, 2003a, p. 224).

Uma tal análise permite ao autor desenvolver a noção de *gramática moral dos conflitos sociais*. Trata-se de uma abordagem particular, que vê na luta por reconhecimento o impulso coletivo pelo estabelecimento de formas institucionais e culturais capazes de restaurar a integridade denegada aos indivíduos ou desenvolvê-la em nível de ordem superior.

### 3.3 A gramática moral dos conflitos sociais: uma abordagem política das identidades coletivas

O conflito representa, para Honneth, a forma de relação interpessoal a ser privilegiada para que se proceda a uma análise normativa da sociedade, capaz de simultaneamente *descrever* dinâmicas interativas e *considerá-las* segundo o quadro das possibilidades de justiça e seus bloqueios. A reconstrução das formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima permitem ao autor uma concepção de luta social que tem em vista as *disposições morais dos concernidos*. O modelo honnethiano de conflito difere, portanto, daqueles desenvolvidos segundo o paradigma utilitarista, que tendem a “eliminar o momento normativo de toda luta social” (MELO; WERLE, 2008, p. 189). Analisando a herança maquiavélica e hobbesiana da sociologia e da ciência política modernas, o autor conclui que

foi cortado, em larga medida, o nexos que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito: os motivos para a rebelião, o protesto, e a resistência foram transformados categorialmente em “interesses”, que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de maneira alguma, à rede cotidiana das atitudes morais emotivas. [...] Por isso, quem procura hoje [...] [desenvolver um] contramodelo hegeliano, a fim de obter os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, depende sobretudo de um conceito de luta social que toma como seu ponto de partida sentimentos morais de injustiça, em vez de constelações de interesses dados (HONNETH, 2003a, p. 255).

Um modelo hegeliano de conflito, diferentemente dos demais, seria capaz de interpretar os *fatores motivacionais* dos conflitos e da resistência social a partir de um quadro de

experiências subjetivas que resultam da infração de expectativas de reconhecimento socialmente arraigadas. Tais expectativas, como vimos, dizem respeito às condições de formação da identidade pessoal, “de modo que elas retêm os padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito pode se saber respeitado em seu entorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autônomo e individualizado” (HONNETH, 2003a, p. 258). Quando são socialmente infringidas, desencadeiam as experiências sociais descritas sob a égide da noção de desrespeito.

Nesse quadro, os movimentos sociais são interpretados como atores que surgem a partir da articulação intersubjetiva de *semânticas coletivas* da injustiça. São, de fato, expressões de um

processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 257).

De maneira sintética, a gramática honnethiana dos conflitos estabelece, então, que as lutas sociais emanam de experiências morais de desrespeito que, expressas a partir de uma perspectiva generalizável, desencadeiam um processo político por meio do qual os sujeitos buscam coletivamente uma mudança social que permita o reconhecimento de suas pretensões de identidade socialmente adquiridas. Essa mudança pode dar-se tanto por meio de um alargamento dos padrões de reconhecimento historicamente institucionalizados quanto por meio da transformação qualitativa destes padrões, no sentido de permitir aos indivíduos a experiência positiva de aspectos progressivamente exigentes de sua personalidade, ou seja, no sentido de “uma deslimitação dos potenciais da subjetividade” (HONNETH, 2003a, p. 267).

Emerge, a partir dessa gramática, uma concepção contingente de *sujeitos políticos coletivos*. Dado o caráter motivacional *reativo* dos movimentos sociais, tal como concebidos por Honneth, segue que devemos interpretar as coletividades por eles representadas não como agregações pré-políticas, derivadas simplesmente de condições objetivas desiguais, mas como produto da mobilização pública, ou seja, do “engajamento de indivíduos que interpretam suas experiências sociais de sofrimento como formas comuns de desrespeito, passando a demandar conjuntamente relações de reconhecimento ampliadas” (SILVA, 2012, p. 322). A constituição política de um sujeito grupal depende, para o autor, da elaboração intersubjetiva de uma noção de *identidade coletiva*, capaz de prover uma “ponte semântica” *suficientemente resistente* entre “as finalidades impessoais de um movimento social e as experiências privadas que seus membros têm da lesão [moral]” (HONNETH, 2003a, p. 258). No modelo do autor, portanto, as identidades coletivas devem igualmente ser apreciadas como contingentes, indeterminadas, não

essencializadas: formam-se e transformam-se de acordo com as dinâmicas próprias da luta política, permitindo aos membros de determinados agrupamentos reivindicar publicamente o respeito a sua existência corpórea, material e cultural.

Daí ser possível conceber, a partir de Honneth, uma certa historicidade relativa às conformações de identidade coletiva operadas por movimentos sociais contemporâneos. A noção de “mulher” invocada pelos movimentos feministas, por exemplo, vem passando por um processo coletivo de problematização e reconstrução de significado. Vem sendo operada, de fato, uma complexificação que permita, simultaneamente, prover um entendimento grupal das formas típicas de desrespeito às quais as pessoas assim identificadas estão submetidas e valorizar a singularidade de experiências e pretensões de reconhecimento intrínsecas a toda coletividade internamente diferenciada. Trata-se de procurar dar conta, por meio de *processos conflituosos de renegociação semântica*, das formas sócio-historicamente específicas que adquirem as experiências de desrespeito tipicamente estruturadas pelo gênero.

Ademais, que tal processo de renegociação de identidades coletivas, interno aos próprios movimentos sociais, ocorra de forma frequentemente contenciosa, marcada por experiências particulares de “exclusão, invisibilidade ou estereotipagem” (YOUNG, 1990, p. 13), faz-nos considerar possível um deslocamento da gramática de luta por reconhecimento a esses contextos. Assim, ainda que em determinados momentos possam surgir configurações identitárias essencialistas, reificantes ou mesmo autoritárias, que buscam representar as coletividades como entidades fixas e discretas, o pensamento de Honneth nos conduz a tomar tais conformações como contingentes, contestáveis e passíveis de reconfiguração pela via do conflito, no sentido de uma renegociação semântica que permita o reconhecimento da diferença. Ainda que o autor não discuta explicitamente tal deslocamento, sua reconstrução do paradigma comunicativo parece logicamente compatível com a dinâmica desses conflitos intragrupais. A validade argumentativa de tal intuição precisaria, entretanto, ser empiricamente demonstrada pelas ciências sociais.

Como vimos, o modelo honnethiano de luta social tem, na violação de expectativas socialmente arraigadas de reconhecimento, seu ponto de partida. Trata-se de lesões às condições intersubjetivas do desenvolvimento da *identidade pessoal*, individualmente experienciadas, que ganham expressão pública por meio da articulação de “uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos” (HONNETH, 2003a, p. 258). No entanto, ao buscar respaldo empírico a seu modelo pela mobilização de pesquisas históricas que se apoiaram no quadro aberto pelos estudos de E. P. Thompson, Honneth deixa transparecer

que o elemento motivacional que impele os sujeitos na direção da contestação política esteve historicamente vinculado a instâncias de desrespeito lesivas não apenas às identidades individuais, mas também às coletivas. Por exemplo, ao comentar o trabalho de Barrington Moore acerca dos levantes revolucionários na Alemanha do período de 1848 a 1920, o autor afirma que

se engajaram de modo ativo e militante sobretudo aqueles subgrupos do operariado que em sua autoconcepção até então reconhecida se sentiram gravemente ameaçados pelas modificações sociopolíticas. Moore trata o contrato social implícito, isto é, o consenso normativo entre os grupos cooperativos de uma coletividade, como um sistema de regras tibiamente organizado que determina as condições do reconhecimento recíproco; por isso, assim que um semelhante consenso tácito é ferido por inovações politicamente impostas, isso leva quase inevitavelmente ao desrespeito social da *identidade herdada de alguns subgrupos*; e só a ameaça à *possibilidade de autorrespeito coletivo* é que gera, aos olhos de Moore, resistência política e revoltas sociais com larga base (HONNETH, 2003a, p. 264, *grifo nosso*).

O trecho citado não evidencia somente a lesão à *identidade coletiva* como motor de engajamento militante; torna claro, também, que algumas identidades grupais são *herdadas*, prévias aos levantes revolucionários. Parece haver, nesse ponto, tensões conceituais intrínsecas ao modelo honnethiano de conflito: se lesões às identidades *grupais* configuram fator de desencadeamentos contenciosos, por que a argumentação do autor privilegia os bloqueios às formas *pessoais* de autorrelação? Ademais, se as identidades coletivas constituem “pontes semânticas” contingentemente elaboradas por movimentos sociais como forma de expressar um ponto de vista generalizável dentro do horizonte normativo de um grupo, o que significaria caracterizá-las como “herdadas”?

Em relação ao primeiro questionamento, Honneth poderia argumentar que os desenvolvimentos históricos da modernidade fizeram emergir uma ordem social segundo a qual os cidadãos devam ser reconhecidos enquanto membros de igual valor de uma coletividade política ampla; simultaneamente, as relações de solidariedade teriam se institucionalizado de tal modo a estabelecer expectativas simétricas de estima entre *sujeitos individualizados e autônomos*. Decorreria disso o fato de que o motor das lutas sociais contemporâneas esteja *prioritariamente* vinculado a lesões morais *pessoalmente* experienciadas, ou seja, a bloqueios institucionais às possibilidades de estabelecimento de uma autorrelação positiva por parte de indivíduos socializados segundo padrões modernos de reconhecimento.

Aqui, podemos observar uma diferença flagrante entre o projeto crítico de Honneth em relação ao de Iris Marion Young. Se a norte-americana acredita ser necessário operar segundo uma ontologia social estruturada em torno da noção de grupo para dar expressão teórica às instâncias contemporâneas de injustiça, Honneth desenvolve os fundamentos normativos de seu modelo privilegiando a noção moderna de indivíduo. Isso não quer dizer, evidentemente, que o



autor conceba os sujeitos de forma atomista; a noção mesma de reconhecimento, conceito fundamental de seu projeto, pressupõe a intersubjetividade. Ainda assim, parece evidente que a ideia de liberdade *individual* seja mais importante para Honneth do que uma aceção positiva da diferença grupal, tão cara a Young.

Entretanto, permaneceria em aberto, no modelo de Honneth, a questão das identidades herdadas. Conforme explicitamos no capítulo anterior, Young argumenta que as identidades coletivas nem sempre representam uma “articulação do grupo pelo grupo”, com objetivos emancipatórios. Nas palavras da autora, “experenciamos primeiro a identidade grupal como dada”, sendo possível, então, redefini-la (YOUNG, 1990, p. 46). A própria face da opressão denominada imperialismo cultural descreve uma atribuição de identidade externa à coletividade, de forma a reificar grupos inteiros sob atributos fixos e estereotípicos que erodem as possibilidades de determinação cooperativa do significado da diferença.

Por outro lado, a concepção de identidade coletiva privilegiada por Honneth em termos argumentativos aparentemente diz respeito apenas àquilo que, na obra de Young, é considerada uma das funções dos movimentos sociais: a construção de significados que permitam o engajamento grupal com vias à promoção da justiça. Entretanto, a ênfase de Honneth em relação aos grupos implicados em conflitos parece adequada a seus propósitos. *Luta por Reconhecimento* (2003a) configura, afinal, uma reflexão teórica que tem a *ação política* como preocupação central. Nesse sentido, é interessante que a referência a identidades coletivas “herdadas” seja feita justamente em contextos de luta social, isto é, em momentos em que elas se encontram “ameaçadas”. Nos exemplos mobilizados pelo autor, essa ameaça ganha corpo quando o sofrimento individual nos remete a uma forma de vida compartilhada que se encontra sob risco de extinção. O próprio engajamento político deve, então, ser considerado sob seu aspecto *cognitivo*: na tentativa de compreender as causas do sofrimento pessoal como algo extensivo para além da esfera estritamente individual, os agentes em luta passam a tematizar e a compreender mais profundamente os componentes da vida por eles compartilhada. Antes disso, as formas específicas de reconhecimento de uma subcultura particular são, de certo modo, pressupostas; configuram o pano de fundo das interações cotidianas. A explicitação de seus significados concretiza-se, assim, *a partir do conflito*, ou seja, a partir da mobilização política desses sujeitos. Ademais, é importante destacar que esse entendimento sobre as coletividades e as identidades permanece fiel à leitura dos escritos hegelianos de Jena proposta por Honneth: naqueles textos, o autor já identificara, na noção de luta, um potencial cognitivo e normativamente produtivo. A mobilização desses elementos em sua teoria social faz jus, portanto, ao projeto amplo de atualização.

Feitas essas considerações, podemos esboçar mais alguns aspectos, atinentes à noção de conflito, que distinguem as propostas de Honneth e Young. A autora pressupõe um senso de identidade coletiva e pertença, relacionalmente determinado, como *prévio* ao engajamento político dos sujeitos. Para Honneth, por outro lado, esse senso de identidade emerge de maneira significativa *a partir* da luta social. Ao tematizar as sociedades pós-estamentais, o autor parece indicar que a identidade individual não está necessariamente ligada ao *pertencimento* a determinadas grupos. Isso não quer dizer, evidentemente, que estes não sobrevivam na modernidade: trata-se, antes, de destacar as capacidades subjetivas de reflexão, reposicionamento e abandono das comunidades de origem. De fato, a dupla polaridade que encontramos na obra de Honneth não é aquela entre indivíduo e coletividade, como propôs Young, mas entre indivíduo e intersubjetividade. Assim, se é verdade que os dois autores recusam um entendimento atomista da sociedade, é igualmente significativo que o façam de maneiras diversas.

Antes de passar à próxima sessão, cabe ainda destacar outras particularidades do entendimento honnethiano de conflito. Ao contrário do que postula a concepção utilitária de engajamento político, Honneth considera que, para os concernidos, a luta social representa algo além de um simples meio para o alcance de interesses egocêntricos. Para esses sujeitos, o ato comum de resistência possui um *valor intrínseco*, que independe da viabilidade futura de concretização dos objetivos do conflito. Afinal, em seu ato positivo de protesto, as pessoas são capazes de afirmar as propriedades de autonomia e individualidade que lhes são socialmente negadas. Nesse sentido, o engajamento na luta “restitui ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito perdido, visto que ele demonstra em público exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação” (HONNETH, 2003a, p. 260). Além disso, devemos atentar para os *vínculos de solidariedade* estabelecidos no interior dos movimentos sociais, que permitem aos membros alcançar uma espécie de estima mútua.

Não devemos, entretanto, interpretar a proposta de Honneth como uma rejeição plena do modelo instrumental. O autor pretende, em verdade, complementar e corrigir as interpretações utilitaristas da luta social. Não se nega, assim, que os concernidos possam reivindicar metas que os beneficiem particularmente, tais como o combate à escassez material ou a formas de depreciação simbólica que os atingem de maneira peculiar. Contudo, o impulso que leva à sua elaboração política nos remete ao sentimento de injustiça gerado pela frustração de expectativas socialmente arraigadas de reciprocidade (SILVA, 2012). Para Honneth,

permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da persecução de interesses ou a lógica da formação da reação moral. Todavia, a fixação da teoria social na dimensão do interesse também acaba obstruindo o olhar

para o significado social dos sentimentos morais, e de maneira tão tenaz que incube hoje ao modelo de conflito baseado na teoria do reconhecimento, além da função de complementação, também a tarefa de uma correção possível: mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito (HONNETH, 2003a, p. 261-262).

Por fim, devemos ter em conta que esse modelo de conflito fornece a Honneth o arsenal categorial para superar “o abismo entre os processos singulares e o processo evolutivo abrangente” (HONNETH, 2003a, p. 265), ou seja, para conceber a própria evolução das sociedades como uma sucessão de lutas moralmente motivadas. A gramática da luta por reconhecimento deve, portanto, cumprir duas tarefas simultâneas: interpretar o surgimento dos conflitos sociais e ordenar sistematicamente os fenômenos históricos segundo uma noção processual de desenvolvimento moral das sociedades. Cumpridas essas tarefas, torna-se possível um posicionamento crítico frente às dinâmicas sociais contemporâneas; posicionamento este que depende de um critério normativo imanente, desenvolvido pelo autor a partir do conceito de *eticidade formal*.

#### 3.4 Entre liberais e comunitaristas: eticidade formal como critério normativo

A concretização normativa do projeto de Honneth depende do desdobramento da noção empiricamente atualizada de reconhecimento em duas direções: a socialização moral dos sujeitos e a integração moral da sociedade. Assim, do lado dos sujeitos, devemos considerar a formação individual da identidade como um processo de internalização de padrões de reação articulados segundo normas de reconhecimento socialmente praticadas. Para o autor (HONNETH, 2004, p. 354), os sujeitos dependem de maneira elementar de “um contexto de formas de interação reguladas pelos princípios normativos de reconhecimento mútuo”, na ausência do qual têm comprometido o processo constitutivo de sua personalidade. Dito de outro modo,

os diversos padrões de reconhecimento [...] podem ser compreendidos como as condições intersubjetivas sob as quais os sujeitos humanos chegam a novas formas de autorrelação positiva. O nexos existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque [...] aprendem a se referir a si mesmos como seres a quem cabem determinadas propriedades e capacidades (HONNETH, 2003a, p. 272).

Esse vínculo fundamental entre reconhecimento e socialização permite-nos considerar a direção oposta, relativa à integração social, como um processo de inclusão que se dá por meio de formas reguladas de reconhecimento. Assim, segundo a perspectiva de seus membros, as sociedades representam ordens estruturais legítimas “apenas na medida em que são capazes de

garantir relações seguras de reconhecimento mútuo em diversos níveis” (HONNETH, 2004, p. 354).

Para entendermos as lutas por reconhecimento a partir de um quadro interpretativo crítico, é necessária, segundo o autor, a “*antecipação de um estado último preliminar*”. Tal antecipação deve se dar de maneira a permitir julgar os conflitos e demandas socialmente manifestos relativamente às possibilidades de individuação e autorrealização dos sujeitos, e às oportunidades de integração inclusiva da sociedade, no sentido de permitir ao maior número de indivíduos o status de membros plenos. Esse “ponto final hipotético de uma ampliação das relações de reconhecimento” (HONNETH, 2003a, p. 269-270) é expresso por meio de uma concepção formal de boa vida, ou seja, pela noção de *eticidade formal*.

Com tal noção, Honneth busca desenvolver uma reflexão original sobre a justiça, estabelecendo, assim como Iris Marion Young, uma intervenção nas discussões contemporâneas da filosofia política normativa que abra espaço para uma posição intermediária entre teorias liberais e comunitaristas. É importante destacar, contudo, que Honneth considera o debate liberal-comunitarista a partir de uma perspectiva relativamente distinta daquela adotada pela filósofa norte-americana. Para Young, tal debate opunha diferentes concepções de ontologia social que, cada uma a seu modo, impossibilitavam a consideração positiva da diferença: o atomismo do paradigma liberal-distributivo, bem como a noção de copresença expressa pelo ideal de comunidade seriam alternativas pouco promissoras, tanto descritiva quanto normativamente, para uma apreciação imanente das possibilidades de justiça e dos bloqueios à emancipação.

Honneth, por outro lado, considera tal debate prioritariamente nos termos de uma contenda em torno dos *fundamentos normativos* capazes de justificar uma concepção justa de sociedade. Dito de outro modo, o autor considera explicitamente as posições comuns expressas por ambos os lados do debate, especialmente a partir das modulações teóricas realizadas por John Rawls (1985) no sentido de prover um direcionamento mais contextual às reflexões de *Uma Teoria da Justiça* (2008)<sup>11</sup>: liberais e comunitaristas concordariam sobre a necessidade de uma noção normativa de “comunidade plural” ou “comunidade democrática” para uma reflexão contemporânea sobre a justiça. Essa necessidade, entretanto, seria justificada de maneiras diversas: para os liberais, estaria em questão a garantia de um sistema de direitos capaz de resguardar as liberdades individuais e as possibilidades de autonomia; para os comunitaristas, importariam as condições culturais da autorrealização individual (HONNETH, 2007d).

---

<sup>11</sup> Para uma reconstrução argumentativa das diferentes fases do debate liberal-comunitarista, consultar *The Limits of Liberalism: on the Political-Ethical Discussion on Communitarianism* (HONNETH, 1991).

Desse modo, no campo liberal, a fundamentação normativa das reflexões sobre a justiça estaria articulada prioritariamente em torno de uma noção kantiana de “moral”: “um ponto de vista que permite demonstrar a todos os sujeitos o mesmo respeito ou considerar seus respectivos interesses da mesma maneira, de modo equitativo” (HONNETH, 2003a, p. 269). Trata-se de uma atitude universalista por meio da qual seríamos capazes de “respeitar todos os sujeitos de maneira igual como ‘fins em si mesmos’ ou como pessoas autônomas” (p. 270). Honneth identifica dois problemas centrais nas teorias liberais da justiça. Em primeiro lugar, considera-as excessivamente modestas para que possam “incluir todos os aspectos que constituem o objetivo de um reconhecimento não distorcido e deslimitado” (p. 269). Assim, uma concepção negativa de autonomia como ausência de coerção não seria suficiente para garantir aos sujeitos a possibilidade de autorrealização como seres individuados. Para o autor,

sem a suposição de uma certa medida de autoconfiança, de autonomia juridicamente preservada e de segurança sobre o valor das próprias capacidades, não é imaginável um êxito na autorrealização, se por isso deve ser entendido um processo de realização espontânea de metas da vida autonomamente eleitas. Pois “espontaneidade” [*Ungezwungenheit*] ou “liberdade” não pode referir-se, com vista a um tal processo, simplesmente à ausência de coerção ou influência externa; ela significa ao mesmo tempo a falta de bloqueios internos, de inibições psíquicas e de angústias; mas, num sentido positivo, essa segunda forma de liberdade deve ser compreendida como uma espécie de confiança dirigida para fora, que oferece ao indivíduo segurança tanto na expressão das carências como na aplicação de suas capacidades. Porém, acerca de semelhante segurança, isto é, de modos de relacionamento consigo próprio livres de angústia, havia se mostrado [...] que eles formam dimensões das autorrelações positivas, às quais se chega somente pela via da experiência de reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 273).

O segundo problema das teorias liberais de justiça, especialmente a de Rawls, diz respeito à sua incompatibilidade metodológica com a tradição crítica. Como Young demonstrara em *Justice and the Politics of Difference* (1990), o procedimento rawlsiano da “posição original” deduz princípios de justiça de maneira idealizada, sendo incapaz de “desvelar” um elemento de transcendência intramundana pré-teoricamente inscrito na realidade social. Dito de outro modo, a abordagem de Rawls não estabeleceria um vínculo entre teoria da justiça e diagnóstico crítico de “patologias sociais”, com vistas a identificar possibilidades práticas de sua superação. Seria insuficiente, portanto, para cumprir as funções que Honneth atribui a seu projeto: descrever a sociedade de modo a “compreendê-la à luz de uma emancipação ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica da organização social vigente” (NOBRE, 2003, p. 9).

Em relação às estratégias comunitaristas de fundamentar uma reflexão sobre a justiça, os problemas apareceriam, de certo modo, de maneira inversa. Afinal, ao recuperarem elementos da ética aristotélica ou da noção hegeliana de eticidade (*Sittlichkeit*), os comunitaristas acusam a tradição kantiana de ser incapaz de “identificar o fim da moral em seu todo nos objetivos

concretos dos sujeitos humanos” (HONNETH, 2003a, p. 270). Seria preciso, para esses pensadores, inverter o encadeamento entre moralidade e eticidade relativamente às abordagens liberais, “tornando a validade dos princípios morais dependente das concepções historicamente cambiantes de vida boa, isto é, das atitudes éticas” (p. 270). Dessa maneira, a questão da autorrealização ganha centralidade nas teorias comunitaristas, aproximando-as dos objetivos de Honneth. O procedimento de justificação empregado por elas, entretanto, limita demasiadamente a abrangência de suas reflexões. Não se trata, para Honneth, de analisar cada sedimentação de interpretações concretas da vida boa, ou seja, não se deve simplesmente justificar ou desaprovar o *status quo*; deve-se, pelo contrário, desenvolver um arsenal crítico que permita apreciar os conflitos sociais em sua dimensão transformadora, seja ela emancipatória ou regressiva.

Desse modo, a teoria do reconhecimento precisa de um padrão normativo que destaque os elementos *estruturais* da eticidade que, “sob o ponto de vista universal da possibilitação comunicativa da autorrealização, podem ser distinguidos normativamente na multiplicidade de todas as formas de vida particulares” (HONNETH, 2003a, p. 271). O padrão deve estar, assim, no *ponto mediano* entre as éticas comunitaristas e as teorias morais de inspiração kantiana: deve partilhar com estas o interesse por normas as mais universais possíveis, e com aquelas, a orientação para a autorrealização humana. A noção de eticidade *formal* deve, portanto, ser entendida como “o todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (p. 271-272). Precisa, portanto, reunir todos os pressupostos intersubjetivos para que os sujeitos possam se saber protegidos em suas condições de autorrealização. Para Honneth,

os diversos padrões de reconhecimento representam as condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida. [...] As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação espontânea das metas individuais de vida; além disso, *visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões de comportamento universais*, elas se distinguem da *totalidade concreta* de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos universais (HONNETH, 2003a, p. 273-274, *grifos nossos*).

O formalismo da abordagem honnethiana garante ao autor a possibilidade de não operar segundo uma concepção particular de vida boa, superando a especificidade das análises comunitaristas sem perder de vista a imanência normativa de seus fundamentos críticos. Isso porque a estrutura abstrata da eticidade, considerada nos termos do reconhecimento e da autorrealização, já se encontra inserida nos contextos concretos (MELO; WERLE, 2008). De fato, com sua atualização empírica do modelo hegeliano de luta, Honneth parece estar

convencido da existência de um “interesse quase transcendental da espécie humana em acabar com a humilhação e o desrespeito e em estabelecer relações plenas de reconhecimento recíproco” (BRESSIANI, 2013, p. 274). A reconstrução do elemento motivacional dos conflitos, ou do “momento de transcendência intramundana”, inicialmente tomado de maneira descritiva, pode, então, ser considerado peça central do modelo crítico do autor: expressa “um potencial normativo que reemerge em cada nova realidade social porque está intrinsecamente fundido à estrutura dos interesses humanos” (HONNETH, 2003c, p. 244). Partindo desses pressupostos sociais-antropológicos, o raciocínio de Honneth pode estabelecer um ancoramento no real de modo que a

“transcendência” deva estar conectada a uma forma de prática ou experiência que, por um lado, é indispensável para a reprodução social e, por outro – devido a seu superávit normativo [*owing to its normative surplus*] –, aponta para a superação de todas as formas de organização social [contemporaneamente vigentes]. [...] A “transcendência” deve ser uma propriedade da própria “imanência”, de modo que a facticidade das relações sociais contenha sempre uma dimensão de pretensões transcendentais” (HONNETH, 2003c, p. 244).

Por conseguinte, o *potencial normativo de desenvolvimento* dos padrões de reconhecimento pode ser incorporado ao quadro categorial crítico do autor. A concepção formal de vida boa possui uma temporalidade. É uma noção “historicamente variável” cuja validade como padrão de crítica depende de sua reconstrução com base em “elementos de uma determinada época que alcançou o ‘grau mais elevado’ nas relações de reconhecimento” (MELO; WERLE, 2008, p. 192). Deve ser reconstruído, assim, com base nas sociedades modernas que institucionalizaram o amor, o direito e a solidariedade como modos de relação que permitem aos sujeitos a vivência individuada e autônoma de sua singularidade.

Em relação à noção de *vida na cidade* proposta por Young (1990), o conceito honnethiano de eticidade formal apresenta algumas semelhanças. Como apontamos, ambas as ferramentas teóricas buscam o estabelecimento de uma reflexão *imane* sobre a justiça que visa à superação dos impasses normativos que ganham corpo no âmbito do debate liberal-comunitarista. Os dois autores buscam preservar o pluralismo de “planos de vida” expresso pelas teorias liberais, sem, com isso, aderir a uma concepção simplesmente negativa de autonomia como ausência de coerção; o “exercício da liberdade”, tanto na obra de Honneth como na de Young, depende de uma rede cooperativa de interação por meio da qual os sujeitos se tornam capazes de vivenciar, desenvolver e expressar sua singularidade de maneiras não turvadas pelo desrespeito e pela injustiça.

Os autores buscam, assim, uma articulação entre justiça e boa vida, e o fazem tomando a última de maneira *abstrata*. Seus critérios de justiça não são, portanto, idênticos à *concretização*

comunitarista de uma ética; dizem respeito às *condições* intersubjetivas e institucionais das possibilidades de autorrealização, no caso de Honneth, ou de autodesenvolvimento e autodeterminação, no caso de Young. Tanto o conceito de vida na cidade quanto o de eticidade formal procuram, desse modo, estabelecer uma espécie de *monismo moral*, que afirma o valor de todos os indivíduos, conjugado a um *pluralismo cultural*. Diferentemente do que ocorre no caso das teorias liberais, no entanto, a articulação entre justiça, universalidade e pluralidade deve emergir não pela via ideal de um exercício racional-transcendental, mas pela *via crítica de uma análise social* que busca identificar instâncias de injustiça que permitam antever os bloqueios às possibilidades socialmente inscritas de emancipação.

Estabelecidas as semelhanças, parece igualmente importante apontar brevemente algumas diferenças pertinentes aos critérios de justiça mobilizados pelos autores. A primeira delas aparece como uma questão de ênfase: diz respeito à ontologia social subjacente a cada um dos projetos. Como vimos, a obra de Young privilegia a noção de diferença grupal, enquanto a de Honneth é guiada mais fortemente pela ideia de autorrealização pessoal. Isso se reflete de maneira sensível nos ideais normativos propostos pelos filósofos: a vida na cidade procura dar maior destaque ao caráter grupal das opressões contemporâneas; a eticidade formal, por seu turno, privilegia o diagnóstico dos fenômenos de desrespeito pessoalmente experienciados.

Notamos, também, certas particularidades relativas às possibilidades de aplicação dos arsenais críticos. Ao fundamentar seu modelo de luta por reconhecimento nos termos de uma antropologia filosófica, Honneth parece mais disposto a afirmar a universalidade de sua proposta. A noção de eticidade formal poderia, assim, ser estendida para apreciação normativa de qualquer sociedade, seja ela histórica ou contemporânea. Há, de fato, uma noção forte de progresso subjacente às reflexões do autor: o modelo tripartite de reconhecimento é tomado como a culminância de um processo histórico de aprendizado moral, ou seja, com a expressão de uma ordem social que possibilita aos sujeitos maiores capacidades de autonomia e individuação. Young, por outro lado, opera segundo um quadro teórico mais modesto. Fiel à ideia de Teoria Crítica como reflexão sócio-historicamente situada, a autora considera seus recursos normativos adequados à análise da sociedade norte-americana dos fins do século XX. O deslocamento de suas propostas a outros contextos, ainda que possível e explicitamente previsto, deve necessariamente atentar para as formas específicas de opressão e dominação local e temporalmente presentes. De fato, Young conclui a *Justice and the Politics of Difference* (1990) sugerindo algumas adaptações analíticas a serem empreendidas por aqueles que desejem se inspirar em seu modelo para empreender uma reflexão crítica aplicável a contextos globalmente periféricos.



Finalmente, percebemos uma diferença quanto ao espaço ocupado por preocupações especificamente democráticas no projeto de cada um dos autores. O modelo de política da diferença defendido por Young toma a ideia de democracia como elemento e condição da justiça social. Partindo de uma concepção deliberativa de caráter habermasiano, a autora propõe uma série de intervenções teóricas que visam ao desenvolvimento de um ideal democrático adaptado a seus questionamentos. Já Honneth, ainda que defenda uma concepção democrática de política (2001), não integra explicitamente, em um primeiro momento, preocupações relativas à formação de acordos políticos imparciais a seu modelo de justiça.

Desse modo, Melo e Werle (2008) argumentaram que haveria, na obra honnethiana, pouca consideração quanto à especificidade da arena democrática e dos princípios de justificação pública a ela pertinentes, que poderiam ser tomados como condições políticas de autorrealização subjetiva. Segundo a argumentação desses autores, ao procurar sanar os déficits social e motivacional da Teoria Crítica, Honneth acabaria gerando uma lacuna não menos importante para a integridade de sua reflexão sobre a justiça: um déficit especificamente político.

Ainda que julguemos correta a afirmação de que o desenvolvimento de uma teoria democrática esteja ausente do projeto de *Luta por Reconhecimento*, a atribuição de um *déficit político* à obra de Honneth parece partir de um entendimento demasiadamente específico da política: uma concepção influenciada pelas reduções do político à justificabilidade pública (John Rawls e Rainer Forst) e aos processos de tomada de decisão (Jürgen Habermas). É importante destacar, no entanto, que o fato de Honneth não ter desenvolvido uma teoria democrática na obra de 1992 não significa que ele desconsidere a questão por completo: ela aparece explicitamente nas discussões sobre o reconhecimento jurídico e, de maneira indireta, nas considerações sobre a estima social. A questão central do livro, no entanto, é outra: enfatizam-se os processos de *conflito*. O que Honneth pretende, portanto, não é abarcar todo o universo político, mas apenas uma de suas dimensões, vinculada à política não profissional de base social. De todo modo, o questionamento de Melo e Werle apresenta uma valência produtiva: se nem Rawls, nem Forst, nem Habermas dispõem de uma teoria robusta da luta social, não seriam esses os autores a incorrer em um déficit político? À luz dessa pergunta, não poderíamos interpretar a teoria honnethiana também como uma tentativa de superar esse déficit?

As obras posteriores de Honneth (2014) procuram estabelecer um vínculo mais explícito entre reconhecimento e democracia. Os fundamentos dessa relação, entretanto, estão de certo modo antecipados por seu modelo de luta social. Afinal, a concepção de conflito desenvolvida

por Honneth tem a pretensão de conectar processos singulares a um quadro evolutivo mais abrangente: seu modelo parte de uma perspectiva fenomenológica dos concernidos e busca atingir considerações históricas e estruturais, que escapam à experiência dos próprios agentes sociais. Há, aqui, uma articulação entre teoria e práxis que busca integrar o empreendimento de uma “fenomenologia empiricamente controlada” a ponderações acessíveis apenas ao filósofo, como a ideia de “eticidade formal”. O fato de que a noção de eticidade passe a figurar em *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life* (HONNETH, 2014) sob uma valência especificamente democrática faz-nos reconsiderar a medida em que a ideia mesma de democracia estaria ausente das reflexões de *Luta por Reconhecimento*. Se parece claro que não estava enfatizada nesta obra, os escritos posteriores do autor parecem indicar a presença de um horizonte democrático já em suas primeiras sistematizações.

### 3.5 Tensões, potencialidades e limites do modelo de *Luta por Reconhecimento*

Ao propor uma vinculação robusta entre reconhecimento e justiça, Honneth estabelece que a última depende de uma estrutura de relações sociais que garanta aos sujeitos a possibilidade de desenvolvimento não distorcido de suas identidades, ou seja, a possibilidade de estabelecer uma relação positiva consigo mesmo, que permita a autorrealização individual. Para tanto, propõe um modelo diagnóstico das distorções ou, em seus termos, *patologias* pertinentes a essa estrutura baseado nos sentimentos de desrespeito, elementos motivacionais que desencadeiam os conflitos sociais. Em sua obra, esses sentimentos devem ser entendidos como manifestação das violações de expectativas de reconhecimento dirigidas pelos sujeitos a seus parceiros de interação. Haveria, desse modo, um nexos forte entre as experiências pessoais de desrespeito e as patologias que afligem a sociedade em nível estrutural. Nas palavras do autor:

Essencialmente, minha ideia equivale à hipótese de que toda integração social depende de formas reguladas de reconhecimento mútuo, cujas insuficiências e déficits estão sempre ligadas a sentimentos de desrespeito [*feelings of misrecognition*] – que, por seu turno, podem ser tomados como motor das mudanças sociais (HONNETH, 2003c, p. 245).

Alternativamente ao modelo linguístico proposto por Habermas, Honneth defende uma maior ênfase da tradição crítica em relação às ferramentas fenomenológicas da análise social. A perspectiva dos concernidos, seus sentimentos, afetos e relações<sup>12</sup>, desempenha, em verdade, o papel de ancorar pré-teoricamente o esforço analítico na realidade a ser apreciada. Dela

---

<sup>12</sup> Para uma avaliação da teoria honnethiana segundo o quadro da chamada virada afetiva (*affective turn*) da Teoria Crítica, consultar Campello (2017).

depende, na proposta do autor, a imanência normativa dos princípios de justiça a serem utilizados como fundamento da crítica. Essa preocupação meta-teórica constituiria, de fato, o elemento distintivo do legado das propostas de Horkheimer:

Descrições da realidade social devem sempre incluir uma dimensão categorial que possa ser entendida como a incorporação [*the embodiment*] de experiências e reflexões morais — assim como, de modo inverso, podemos apenas invocar normas e princípios que já estejam, de algum modo, refletidos na ordem institucional da sociedade (HONNETH, 2003c, p. 257).

Ainda que tenha sido amplamente celebrado por seus *insights* descritivos quanto à gênese e motivação dos conflitos sociais, o modelo de Teoria Crítica proposto por Honneth sofreu diversas críticas enquanto reflexão sobre a justiça. A crítica mais influente das propostas honnethianas foi articulada por Nancy Fraser (2002a; 2003b), que rejeita o inchaço normativo da categoria de reconhecimento na obra do autor. Os questionamentos de Fraser são bastante amplos, de modo que a reconstrução exaustiva de cada um de seus argumentos excede os propósitos deste trabalho<sup>13</sup>. Discutiremos, aqui, aqueles argumentos contrários à centralidade das experiências de desrespeito no projeto do autor, que conduzem suas reflexões sobre a formação de sujeitos políticos coletivos e identidades grupais.

Fraser compartilha com Honneth o objetivo de um enraizamento imanente dos parâmetros da crítica. Ambos os autores rejeitam a positividade das teorias ideias de justiça, ao mesmo tempo em que se afastam de modelos hermenêuticos de crítica interna. Como afirma Fraser, “Honneth e eu defendemos o objetivo distintivo da Teoria Crítica de acomodar imanência e transcendência simultaneamente. [...] Ambos tentamos estabelecer um ponto de apoio no mundo social que concomitantemente aponte para além deste” (FRASER, 2003b, p. 202). As estratégias teóricas mobilizadas são, entretanto, distintas. Fraser busca enraizar sua análise no que chama de paradigmas populares de justiça [*folk paradigms of justice*], que constituem as gramáticas hegemônicas de contestação e deliberação social de um dado período histórico. A autora pretende, com isso, afastar-se da necessidade de considerar as experiências subjetivas como elemento central de seu projeto. Afinal, esses paradigmas de justiça constituem “formações discursivas despersonalizadas que intermedeiam desacordos morais e protestos sociais” (FRASER, 2003c, p. 207), não representando um espelho de qualquer perspectiva social específica, seja ela pessoal ou coletiva.

Honneth, por outro lado, destaca os sentimentos e experiências de injustiça como ponto nevrálgico de sua proposta. Para Fraser, o autor busca enraizamento crítico em uma “psicologia

---

<sup>13</sup> Para uma reconstrução do debate político-filosófico entre Fraser e Honneth, bem como para uma avaliação crítica das propostas de ambos os autores, consultar Kompridis (2007), McNay (2008) e Mattos (2006).

moral do sofrimento pré-político”. A injustiça social, para ele, estaria sempre refletida no fenômeno do desrespeito, de modo que a noção de reconhecimento, ainda que diferenciada em três modalidades, opera como critério normativo unificado de análise social. De maneira geral, Fraser acusa Honneth de tentar estabelecer um acesso não mediado às experiências morais; o autor operaria segundo um fundacionismo subjetivo, tomando o sofrimento discursivamente inarticulado como ponto de referência primordial. Assim, em seu projeto, todas as *formas* de injustiça devem traduzir-se em *experiências* de injustiça, ou seja, toda injustiça deve ser *experienciada* enquanto tal. Honneth acabaria, portanto, *reduzindo* a sociologia política à psicologia moral:

Para Honneth, em outras palavras, uma vez que sua psicologia moral pretende estabelecer as formas distorcidas de reconhecimento [*misrecognition*] como as únicas experiências genuínas de injustiça, toda a análise segue desse pressuposto: todas as demandas políticas devem ser traduzidas como demandas por reconhecimento; todos os modos de subordinação devem ser interpretados como reconhecimento negado, sendo remetidos à ordem social do reconhecimento; e todos os critérios de justiça devem ser reduzidos a subvariedades do reconhecimento (FRASER, 2003b, p. 206).

Para Fraser, essa característica da proposta honnethiana faz com que o autor incorra em uma série de dificuldades. Em primeiro lugar, Honneth estabeleceria um vínculo injustificado entre a falta de reconhecimento e o descontentamento social. Para Fraser, seria preciso considerar mais amplamente as causas de mobilização, de maneira a incluir “ressentimentos relativos a privilégios injustificados, aversão a formas arbitrárias de poder, revolta em relação a desigualdades de renda e riqueza, antipatia à exploração” (FRASER, 2003b, p. 203). Além disso, argumenta que não se poderia desconsiderar o papel de elementos motivacionais “menos nobres” como motor da luta política, tais como o ódio e a aversão à diferença expressos por grupos nacionalistas e supremacistas. Fraser argumenta que todos esses elementos podem estar por trás de lutas sociais contemporaneamente verificáveis, mas que não seriam adequadamente apreensíveis enquanto lesões à identidade pessoal. Ademais, o modelo de Honneth incorreria no risco de tomar todas as demandas sociais centradas na superação do “desrespeito” como justificadas, não diferenciando suficientemente entre reivindicações sociais progressistas e patológicas. Haveria, igualmente, uma incapacidade diagnóstica, já que nem todas as injustiças seriam subjetivamente experienciadas enquanto tal.

Essas dificuldades deixariam claros, por fim, os problemas meta-teóricos da proposta do autor. O sofrimento pré-político figuraria em seu modelo de maneira quase transcendental, não suficientemente historicizada, erodindo, assim, o estabelecimento de uma dialética viável entre imanência e transcendência. Segundo Fraser, ao apoiar-se enfaticamente em pressuposições subjetivistas, Honneth

pretende estabelecer de uma vez por todas que o reconhecimento é sempre e em toda parte a categoria moral única e suficiente. O efeito disso é atrincheirar a primazia do reconhecimento de maneira antropológica, abaixo do nível da contingência histórica, desmentindo, assim, a pretensão de imanência (FRASER, 2003b, p. 206).

O autor é capaz de articular respostas convincentes para a maior parte dos argumentos de Fraser, justificando a pertinência sócio-analítica de suas escolhas. Em primeiro lugar, esclarece que os sentimentos de desrespeito não são tomados em seu modelo de maneira “não mediada”. Para ele, a proposta de apresentar o núcleo das experiências de injustiça como violação envolve necessariamente uma historicização: o objetivo do “monismo” teórico centrado na categoria de reconhecimento consiste na afirmação de que as expectativas intersubjetivas concernentes aos modos como tratamos uns aos outros “variam historicamente de acordo com os princípios que governam as características merecedoras de aprovação mútua dos membros de diferentes sociedades” (HONETH, 2003c, p. 247).

Essa consideração histórica visa a afastar a suspeita de que as formas de reconhecimento corresponderiam a uma *constante* antropológica. Afinal, sentimentos e experiências de desrespeito pressupõem formas específicas de socialização. Os recursos psicológicos do projeto de Honneth devem ser interpretados como uma *generalização empírica* de experiências contemporâneas socialmente relevantes: busca-se identificar uma estrutura de sentimentos de justiça interativamente manifesta por atores sociais. Não se trata, assim, de afirmar um conjunto imutável de expectativas de reconhecimento, mas de destacar o caráter intersubjetivo e social da constituição das identidades. As formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima são expressões de um processo de integração das sociedades que possibilita a afirmação de aspectos particulares da personalidade de seus membros: representam a culminância de um progresso moral que estabeleceu uma gramática específica de justiça e injustiça, e não a formalização transcendental de um conceito de pessoa humana.

Os recursos filosófico-antropológicos da teoria honnethiana devem ser considerados à luz das interações sociais. Desse modo, torna-se possível “desvelar uma estrutura unitária de sentimentos de reconhecimento negado em uma ampla gama de expressões de insatisfação” (HONNETH, 2003c, p. 246). Ao enfatizarmos os elementos intersubjetivos e cognitivos da própria categoria de reconhecimento, seríamos capazes de traduzir as instâncias de injustiça social mobilizadas por Fraser segundo os termos do quadro diagnóstico honnethiano. Assim, muitos dos exemplos apresentados pela autora poderiam ser subjetivamente experienciados como injustiças por infringir as expectativas de reciprocidade socialmente aprendidas pelos sujeitos como legítimas.

Afastada a hipótese a-histórica acerca dos sentimentos de desrespeito, o enraizamento

social da teoria em torno dessa categoria parece oferecer diversas vantagens. Diferentemente de Fraser, Honneth é capaz de diagnosticar aspectos da interação social não articulados segundo os termos estabilizados por atores políticos organizados. Sua teoria não está centrada nas demandas e paradigmas de justiça expressos pelos movimentos sociais, mas nas fontes motivacionais de descontentamento e resistência. O autor não se restringe, portanto, às formas de sofrimento social tematizadas pelo vocabulários hegemônicos e contra-hegemônicos da esfera pública, sendo capaz de apreciar experiências de injustiça amplamente desconsideradas.

Além disso, a centralidade do desrespeito em seu diagnóstico permite a Honneth uma consideração da gênese dos sujeitos e identidades coletivas no âmbito específico de uma reflexão sobre a justiça. Para o autor, como discutimos, as lutas sociais são oportunidades nas quais experiências de injustiça são interpretadas como típicas de um grupo de indivíduos, de modo que os sujeitos se unem em torno de identidades capazes de intermediar as vivências privadas das lesões morais e as finalidades políticas das coletividades militantes. O modelo de Fraser passa ao largo de tais preocupações. Centrando-se prioritariamente nas *demandas* por justiça publicamente manifestas, a autora toma os movimentos sociais como dados, não integrando explicitamente à sua teoria normativa preocupações com os processos de formação e transformação dessas coletividades<sup>14</sup>.

Em seu debate com Fraser, Honneth busca, em suma, defender a pertinência de sua atualização da noção de reconhecimento para uma reflexão crítica sobre a justiça social. O autor sintetiza sua proposta da seguinte maneira:

Para a tradição que Fraser e eu adotamos, há uma conexão entre teoria social e concepções de justiça muito mais próxima do que a prevista pelo espectro contemporâneo das teorias liberais: não se trata de uma relação externa – de aplicar critérios normativos a uma realidade independente – mas de revelar tal realidade como guiada por esses critérios, que possuem de saída um conteúdo “sociológico” e “socio-teórico”. O objetivo tripartite da categoria de reconhecimento, como procurei demonstrar, deve consistir precisamente no estabelecimento dessa conexão interna: a realidade social deve ser revelada (teoria social) pelo mesmo conceito que, dado seu conteúdo normativo, pode ser utilizado para avaliar a evolução da sociedade (concepção de justiça) de modo a permitir a articulação das perspectivas dos concernidos (psicologia moral) (HONNETH, 2003c, p. 265).

Ainda que consideremos a argumentação do autor robusta e bem justificada, certos elementos da crítica elaborada por Fraser permanecem sem uma resposta satisfatória. Como vimos, para essa autora, “Honneth teria estabelecido muito rapidamente um vínculo entre os

<sup>14</sup> A bem dizer, Fraser fez algumas propostas analíticas para a consideração da gênese e da reconfiguração de grupos sociais e identidades coletivas, baseadas em uma teoria do discurso inspirada por recursos bahktin-foucaultianos. No entanto, tais propostas nunca foram inteiramente agregadas ao paradigma normativo de perspectivismo dualista que informa seu debate com Axel Honneth. A título de exemplo, consultar *Struggle over Needs: outline of a socialist-feminist critical theory of late-capitalist political culture* (FRASER, 1989b) e *Structuralism or Pragmatics? on discourse theory and feminist politics* (FRASER, 1997c).

bloqueios à autorrealização e as patologias sociais, bem como entre estas, o sentimento de desrespeito e os conflitos sociais” (BRESSIANI, 2013, p. 276). Ainda que um vínculo explicativo possa ser estabelecido entre tais elementos, Fraser considera que não há vínculo estrutural entre eles: os bloqueios à autorrealização poderiam apresentar diversas causas, muitas das quais não configurariam injustiças; paralelamente, haveria injustiças não experienciadas enquanto desrespeito pelos afetados; por fim, expressões públicas regressivas e não justificadas de insatisfação correriam o risco de serem tomadas como legítimas. Faltaria a Honneth uma articulação mais cuidadosa dos fundamentos normativos de seu projeto crítico, de modo a permitir uma reflexão sobre a justiça menos dependente da perspectiva psicomoral dos concernidos. Dito de outro modo, seria preciso considerar a possibilidade de que certas experiências de reconhecimento, constitutivas da personalidade individual e tomadas como não problemáticas, podem representar, de fato, formas de dominação. Segundo Melo,

isso significa que as experiências patológicas vividas pelos sujeitos podem ser inapreensíveis para eles mesmos. Não seria problemático em termos teóricos fazer com que categorias críticas e normativas derivassem do sentimento de desrespeito vivido subjetivamente pelos afetados? E a “autorrelação prática positiva” experimentada pelos concernidos não poderia ser assumida de maneira equivocada pelos sujeitos? Certamente poderíamos continuar diante de relações distorcidas, pois as expectativas de reconhecimento estão atreladas a comportamentos socialmente construídos, isto é, a relações de poder (MELO, 2014, p. 28).

Não haveria, na obra de Honneth, uma consideração satisfatória da categoria de poder, ubiquamente imbricada nas interações sociais por ele analisadas. Dito de outra maneira, as expectativas de reconhecimento não poderiam, sob pena de prejuízos normativos, ter sua gênese considerada à parte das relações de poder, que possuem papel ativo em sua produção e reprodução (BRESSIANI, 2013, p. 277; FRASER, 1989a).

Partindo dessas considerações, podemos conceber situações que desafiem a estrutura argumentativa honnethiana. Por exemplo: alguns sujeitos podem estar de tal maneira identificados com os padrões de interação a partir dos quais estabelecem relações que não percebem ou experienciam a própria subordinação como injusta. Seguindo Voirol (2011, p. 156), podemos caracterizar instâncias nas quais atores sociais vivem “situações sociais de opressão sem entrar em luta, sem manifestar resistência, sem levantar pretensões e mesmo sem se sentir moralmente lesados”; situações nas quais um sujeito adquire uma identidade estável e passível de ser vivida, sentindo-se satisfatoriamente reconhecido em cenários de profunda injustiça. A figura retórica do “*uncle Tom*” (VOIROL, 2011), escravo negro que encontra condições de autorrealização em uma sociedade patriarcal, racista e escravocrata, parece especialmente instrutiva: como poderia Honneth proceder a um diagnóstico normativo da sociedade se as injustiças não geram, necessariamente, sentimentos de desrespeito que possam

desencadear conflitos potencialmente transformadores?

Valorizando o aspecto sociopolítico de seu modelo, o autor poderia argumentar que a evolução moral da sociedade e a superação das injustiças não podem depender de sujeitos que vivenciem a própria subordinação como satisfatória. Por esse motivo, uma análise que busque apontar os recursos socialmente inscritos de promoção da justiça deveria ter como foco indivíduos e grupos politicamente mobilizados ou, ao menos, mobilizáveis: a transformação social não é levada a cabo por aqueles sujeitos satisfeitos com o *status quo*, mas por aqueles que veem nas condições atuais um impedimento para sua autorrealização.

Como apontou Amy Allen (2010), entretanto, o projeto honnethiano ambiciona mais do que uma simples expressão teórico-moral das lutas sociais: o autor propõe-se a compreender, de modo amplo, as estruturas de dominação social. Buscando na categoria de desrespeito o enraizamento social de sua reflexão sobre a justiça, Honneth seria incapaz de diagnosticar modos de subordinação que, aceitos pelos concernidos, não produzem qualquer conflito.

De maneira geral, identificamos no modelo honnethiano de luta por reconhecimento limites semelhantes àqueles encontrados nas propostas críticas desenvolvidas por Young em *Justice and the Politics of Difference* (1990). Assim como ocorreu na obra da norte-americana, a valorização da perspectiva dos sujeitos, por meio da incorporação de recursos fenomenológicos ao quadro diagnóstico, permitiu a Honneth articular, no âmbito de uma reflexão sobre a justiça, uma concepção sociopolítica da gênese e transformação de sujeitos e identidades coletivas. Novamente, entretanto, a potência explicativa da obra em questão é também expressão de sua fraqueza normativa. Do mesmo modo que a metodologia centrada na *escuta*, desenvolvida por Young, mostrara-se distorcida para a consideração de certas coletividades e insuficiente para o diagnóstico de algumas formas não publicizadas de opressão, o conceito de desrespeito, ainda que ancorado em nível mais profundo, não é capaz de dar conta de todos os modos de dominação social contemporaneamente verificáveis. Seria preciso, em ambos os casos, deslocar-se no sentido de uma apreciação mais enfaticamente estrutural e institucional da injustiça, complementando, em certa medida, as propostas de enraizamento teórico que têm a perspectiva dos concernidos como recurso fundamental.



#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Axel Honneth e Iris Marion Young desenvolveram modelos teóricos profícuos para a análise das questões políticas suscitadas pelas práticas militantes e demandas por justiça articuladas pelos movimentos sociais contemporâneos. Cada um a seu modo, os autores destacam as dinâmicas de contestação, conflito e reivindicação que caracterizam as atividades desses sujeitos coletivos. Procurando dar expressão às energias utópicas e emancipatórias da sociedade civil, Honneth e Young mobilizam um arsenal categorial que não apenas atualiza o projeto frankfurtiano, mas abre uma fecunda via alternativa aos debates da teoria política. Ao integrar preocupações éticas a suas reflexões sobre a justiça e ao reivindicar a importância de um plano fenomenológico para uma análise crítica da sociedade, ambos são capazes de uma apreciação simultânea dos aspectos normativos e descritivos da práxis política de movimentos feministas, negros, LGBT e culturalmente minoritários: a questão da justiça social é tematizada de forma conjunta aos fenômenos de formação e transformação das coletividades e identidades grupais. Ademais, esses sujeitos e identidades são tematizados de maneira complexa e processual, de forma a destacar as dinâmicas sociais e políticas das sociedades de onde emergem.

Nesta seção, retomamos brevemente o tratamento dado por cada autor às questões dos sujeitos coletivos, das identidades grupais e da justiça. Além disso, a partir das críticas mobilizadas contra suas obras, apontamos algumas modulações teóricas que Young e Honneth propuseram no sentido da superação das deficiências de suas primeiras sistematizações, bem como algumas questões que surgem a partir desses novos desenvolvimentos.

Em *Luta por Reconhecimento* (2003a), Axel Honneth propõe um modelo de Teoria Crítica que busca superar os déficits sociológico e motivacional que identificara nos textos centrais dessa tradição filosófica. Acompanhando a proposta habermasiana de uma inflexão intersubjetiva das bases conceituais da crítica social, o autor desenvolve uma teoria centrada na avaliação de conflitos sociais moralmente motivados. Assim, busca enraizar, nas disposições, nos sentimentos e nas atitudes morais dos sujeitos políticos, critérios normativos imanentes que lhe permitam apreciar os padrões de relação e dominação social em vista das possibilidades de emancipação simultaneamente inscritas na sociedade e bloqueadas por sua organização vigente.

A proposta configura um esforço analítico de desvelar a “gramática moral dos conflitos sociais” a partir de uma “atualização empírica” das noções desenvolvidas por Hegel nos escritos de Jena. Honneth busca conjugar os propósitos de explicar a evolução da sociedade e de fornecer um padrão normativo para a avaliação das patologias que a acometem. Assim,

tematizam-se os movimentos sociais e os conflitos no intuito de distinguir a função que desempenham para o estabelecimento de um progresso moral que possibilite aos indivíduos uma autorrelação positiva, dependente do reconhecimento de suas pretensões de identidade socialmente adquiridas.

A mobilização da categoria hegeliana de reconhecimento é central para o projeto de Honneth. Por intermédio dela, o autor caracteriza as condições intersubjetivas do desenvolvimento da personalidade. Essas condições pressupõem uma série de relações bem-sucedidas por meio das quais os sujeitos podem desenvolver autoconfiança, autorrespeito e autoestima. De fato, elas configuram três padrões distintos de reconhecimento (amor, direito e estima social) responsáveis pela formação de diferentes aspectos da identidade dos indivíduos modernos. Já aqui, percebemos que a estratégia normativa do autor nega a proposição liberal de que as preocupações com a justiça devam restringir-se a uma esfera “jurídica” que garanta a distribuição anônima e igualitária das possibilidades de autorrespeito: para Honneth, é fundamental que a singularidade dos sujeitos seja reconhecida, tanto no âmbito íntimo quanto no âmbito social. A cada um desses padrões de reconhecimento estão associadas modalidades de desrespeito, ou seja, formas de violação às expectativas de reciprocidade dirigidas pelos indivíduos a seus parceiros de interação.

Essas violações são tomadas pelo autor como os elementos motivacionais que impelem os sujeitos na direção das lutas sociais. Configuram, assim, o fato pré-teórico capaz de prover um ancoramento imanente aos critérios normativos da teoria. A categoria de reconhecimento, em uma acepção negativa, permite ao autor estabelecer a gramática moral dos conflitos: as lutas sociais surgem a partir de experiências de desrespeito que, entendidas de modo generalizável, suscitam um processo político em que sujeitos buscam uma transformação da sociedade que possibilite o reconhecimento de suas pretensões de identidade.

A partir dessa gramática, podemos considerar o entendimento honnethiano acerca dos sujeitos coletivos: trata-se de agrupamentos concebidos como produto da mobilização pública, ou seja, do engajamento de indivíduos que interpretam suas experiências sociais de desrespeito como compartilhadas. Não se verifica aqui uma simples adesão ao modelo associativo de coletividade. Para Honneth, a luta por reconhecimento não deve ser entendida segundo a chave restrita de um conflito levado a cabo para o alcance de interesses egocêntricos. O autor interpreta os conflitos como fenômenos moralmente motivados e cognitivamente produtivos, capazes de reestabelecer uma parcela dos atributos pessoais de autonomia e singularidade socialmente violados. O engajamento político possui, assim, um valor intrínseco: promove solidariedade entre os membros de um movimento social e independe da viabilidade de

concretização de seus objetivos. Não se nega, entretanto, que os concernidos possam reivindicar metas que os beneficiem particularmente; a proposta honnethiana visa a complementar e corrigir as interpretações utilitaristas, e não as substituir de todo.

A constituição de um movimento social depende, nesse quadro, do estabelecimento de uma identidade coletiva, capaz de prover uma ponte semântica entre a experiência privada das lesões morais e as finalidades gerais de um grupo amplo de indivíduos. Evita-se, com isso, uma acepção aristotélica das identidades: não configuram categorias que agregam sujeitos em grupos segundo a partilha de atributos pré-políticos, mas elementos historicamente contingentes que propiciam uma interpretação intersubjetiva da relação que determinadas comunidades estabelecem frente aos demais membros da sociedade e aos padrões institucionalizados de reconhecimento. Não devem, portanto, ser tomadas como fixas: formam-se e transformam-se de acordo com as dinâmicas próprias dos conflitos políticos.

Ademais, Honneth esclarece que não pretende interpretar tais conflitos como eventos particulares, mas como parte de um processo evolutivo amplo. Nesse sentido, a análise da gramática das lutas por reconhecimento permite ao autor ordenar sistematicamente os fenômenos de transformação social determinados pelas lutas, possibilitando uma avaliação que tem como critério normativo a noção de eticidade formal. Essa ideia expressa um ponto de vista universal a partir do qual podemos descrever as condições estruturais, tanto subjetivas quanto institucionais, de uma vida bem-sucedida. Trata-se de uma proposta que busca aderir à orientação liberal de refletir sobre a justiça segundo normas as mais gerais possíveis, ao mesmo tempo em que compartilha da orientação comunitarista de tematizar as possibilidades éticas de autorrealização.

De fato, Honneth desenvolve um modelo que busca o enraizamento imanente dos parâmetros da crítica, identificando nesses mesmos elementos um potencial de transcendência que enseja a antecipação de um estado final hipotético de ampliação das relações de reconhecimento. Isso é possível na medida em que estabelece uma fundamentação antropológico-filosófica da estrutura dos interesses humanos a partir da reconstrução dos processos intersubjetivos de constituição da personalidade. Desse modo, uma ideia abstrata de boa vida, considerada nos termos do reconhecimento e da autorrealização, estaria necessariamente inserida em contextos concretos, na forma de um potencial normativo que aponta para a superação, por meio do conflito, das formas vigentes de organização social.

Haveria, entretanto, certos limites pertinentes ao modelo de Teoria Crítica proposto pelo autor. Ao defender a centralidade dos conflitos motivados por sentimentos e experiências subjetivas de desrespeito para o diagnóstico das patologias sociais, Honneth teria estabelecido

muito rapidamente um vínculo entre essas patologias e as disposições psicomorais dos concernidos. Seria incapaz, portanto, de tematizar estruturas de dominação inapreensíveis aos sujeitos como lesões à identidade. Afinal, se partirmos da ideia de que a constituição da personalidade e das expectativas de reconhecimento se dá de forma social, devemos considerar o processo de subjetivação como necessariamente imbricado em relações de poder. Desse modo, devem ser levados em conta casos em que um indivíduo adquire uma identidade estável em contextos de profunda injustiça, de modo a não experienciar a própria subordinação como um bloqueio à autorrealização; casos em que formas patológicas de relação não produzem qualquer conflito.

Quando questionado por Olivier Voirol sobre a possibilidade de se compreender a figura do “escravo feliz” a partir de sua teoria do reconhecimento, Honneth responde:

Esse é um problema difícil ao qual ainda não dediquei atenção suficiente. Pois até agora eu trabalhei com um esquema dicotômico, a saber, o esquema do desrespeito versus reconhecimento, mas ainda não desenvolvi uma terceira categoria que tivesse de ser considerada. Tenho em mente o conceito de “falso reconhecimento”, de “falso endereçamento”, ou seja, o *reconhecimento como ideologia*. [...] Conceitualmente, isso significa que entre o conceito de reconhecimento em todas as suas facetas e o conceito de desrespeito em seus distintos componentes é preciso colocar um terceiro e difícil conceito – difícil porque não posso desenvolver adequadamente um conceito de “falso reconhecimento” sem pressupor de antemão processos de formação da identidade que permitam falar desse mesmo “falso reconhecimento”. E só posso admitir até o momento que estou ciente do problema, embora não saiba, de forma precisa, como solucioná-lo conceitualmente (VOIROL, 2011, p. 156-157, *grifos nossos*).

Uma proposta sistemática de abordagem dessa questão aparece em *Recognition as Ideology* (HONNETH, 2007e). Nessa obra, ainda que afirme considerar injusta a acusação de que seus escritos pgressos ignorem por completo os desafios trazidos pelo entendimento negativo da subjetivação como sujeição, o autor admite que, ao defender a ideia de reconhecimento como antítese da noção de desrespeito, bloqueou teoricamente a suspeita de que esse “reconhecimento pudesse funcionar como meio de dominação” (p. 325). Para lidar com esse problema, o autor parece apontar para a importância de estabelecermos uma distinção entre conflitos e relações de poder (ALLEN, 2010), bem como entre formas “ideológicas” e “justificadas” de reconhecimento, o que efetivamente tensiona alguns dos atributos centrais de seu modelo. Afinal,

se não dispomos de nenhuma evidência de que as partes concernidas experenciam certas práticas de reconhecimento como repressivas, constrictivas ou promotoras de estereótipos, torna-se extremamente difícil estabelecer uma distinção razoável entre formas ideológicas e justificadas de reconhecimento (HONNETH, 2007e, p. 327).

Dito de outro modo, se há formas distorcidas de reconhecimento que implicam injustiças sem motivar sentimentos de desrespeito, seria necessário afastar-se da proposta fenomenológica

de acessar as formas de desrespeito segundo a perspectiva dos concernidos para o diagnóstico de certas patologias sociais. Para tanto, Honneth sugere estabelecer uma ligação entre a noção de reconhecimento e uma *teoria da racionalidade*, o que implica necessariamente considerar a primeira a partir de um quadro analítico que conceba as relações sociais segundo uma ideia histórica de progresso. Nas palavras do autor,

devemos entender o reconhecimento como uma reação por meio da qual respondemos *racionalmente* às qualidades avaliativas que aprendemos a perceber em sujeitos humanos na medida em que fomos integrados à natureza de segunda ordem de nosso mundo da vida (HONNETH, 2007e, p. 336, *grifos nossos*).

Com isso, Honneth procura esclarecer que o reconhecimento deve dizer respeito ao ato de perceber corretamente, como resultado de um *processo histórico de aprendizagem*, indivíduos ou grupos como *merecedores* da afirmação intersubjetiva de suas qualidades. De fato, é a própria imbricação entre processo de aprendizagem e reconhecimento que permite ao autor atribuir a esta categoria um caráter *racional e justificado* (ALLEN, 2010; HONNETH, 2007e). Ademais, é esse entendimento sócio-histórico da racionalidade que propicia a Honneth identificar um caráter ideológico em certas formas de reconhecimento.

No intuito de considerar essa questão, o autor retoma o pensamento marxiano, propondo que o reconhecimento funciona como ideologia quando assume formas cuja realização é negada pela estrutura material da sociedade, ou seja, quando promete aos indivíduos modos de relação impossivelmente realizáveis em vista da organização social. Nesse quadro, não se afirma a irracionalidade dessas formas de reconhecimento *per se*. Afinal, elas devem ser suficientemente plausíveis para que se perpetuem enquanto prática, constituindo um sistema de crenças no qual os endereçados as aplicam racionalmente a si próprios. Não são, assim, apreensíveis como injustas ou patológicas pelos sujeitos diretamente afetados, tornando a identificação de seu componente irracional (de “segunda ordem”) acessível apenas ao teórico.

A partir dessa articulação, percebemos certo afastamento do autor em relação à sua proposta original. Se Honneth defendia o enraizamento da Teoria Crítica nas disposições socioafetivas dos sujeitos em luta como forma de superar os déficits social e motivacional dessa tradição, passa, em um segundo momento, a propor critérios mais “objetivos” para balizar suas análises. Em certo sentido, podemos afirmar que esse movimento estava previsto pela estrutura argumentativa de *Luta por Reconhecimento* (2003a), já que esse livro antecipa a necessidade de uma noção de eticidade que permita a avaliação das dinâmicas sociais relativamente ao alargamento e aprofundamento das relações de reconhecimento. Isso era feito de maneira a manter em primeiro plano os conflitos sociais e a perspectiva ética do desrespeito e da autorrealização pessoal. As críticas direcionadas a esse projeto, no entanto, parecem determinar

uma inversão teórico-perspectiva nos escritos posteriores do autor (HONNETH, 2014). Em entrevista concedida a Robin Celikates após a publicação de seu debate com Nancy Fraser (FRASER; HONNETH, 2003), Honneth afirma:

[Nesse debate], passei a perceber que a tentativa de localizar os parâmetros normativos da crítica nas experiências de reconhecimento falho [*misrecognition*] incorre no risco de se considerar todo tipo de expectativa como justificada. Obviamente, isso teria consequências absurdas; não faltam [na sociedade] expectativas estranhas, insanas e idiossincráticas que não são justificadas. É por isso que precisamos de recursos teóricos que nos possibilitem distinguir entre expectativas e necessidades de reconhecimento justificadas e não justificadas (CELIKATES, 2014, p. 573).

Para o autor, a elaboração de tais recursos teóricos implica o enraizamento social dos critérios normativos de análise em bases não subjetivistas, mas institucionais. Desse modo, devem passar ao primeiro plano da crítica social a avaliação das *instituições da eticidade democrática*, ficando os conflitos sociais moralmente motivados relegados a uma posição secundária no interior do novo quadro argumentativo.

Assim, em *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life* (2014), obra em que sistematiza seu novo projeto de Teoria Crítica, Honneth propõe que os parâmetros críticos devam ser socialmente ancorados a partir dos valores que emanam das diferentes esferas constitutivas das sociedades contemporâneas. Em suas palavras,

esse projeto pressupõe que as esferas constitutivas da sociedade sejam entendidas como corporificações institucionais [*institutional embodiments*] de valores particulares, cuja pretensão imanente de realização possa servir como indicador dos princípios de justiça específicos de cada esfera. [...] Nas sociedades modernas liberal-democratas, esses valores estão amalgamados na ideia de liberdade individual, em seus vários significados particulares. A premissa que norteia meu estudo é a de que cada esfera constitutiva de nossa sociedade corporifica um aspecto particular de nossa experiência da liberdade individual. Desse modo, a ideia moderna de justiça deve estar dividida em quantas forem as esferas institucionalizadas da promessa de liberdade. Em cada um desses sistemas de ação, o tratamento “justo” assume um significado diferente, porque a realização da liberdade requer condições sociais e de mútua consideração específicos a cada caso (HONNETH, 2014, p. vii-viii).

Em lugar de uma “fenomenologia empiricamente controlada”, ganha destaque no novo modelo o procedimento metodológico da “reconstrução normativa”. A partir dele, Honneth pretende tematizar o desenvolvimento histórico de cada esfera social no sentido de investigar até que ponto o aspecto da liberdade por ela institucionalizado foi socialmente alcançado. Assim, o autor desloca seu interesse anterior de alcançar um entendimento da gramática moral dos conflitos sociais a partir do processo intersubjetivo de constituição das identidades em favor de uma teoria da justiça de base social que permita uma “avalição crítica do potencial emancipatório que as instituições representam e que as legitima” (SOBOTTKA, 2015, p. 40).

Esse novo projeto teórico motiva alguns questionamentos quando considerado à luz das questões que orientaram o presente trabalho. Se o autor parece obter critérios normativos mais robustos, que lhe possibilitam abarcar patologias sociais não circunscritas pelo quadro argumentativo anterior, o faz em detrimento do potencial explicativo que seu projeto oferecia em relação às dinâmicas políticas corporificadas pela ação dos movimentos sociais (MELO, 2014). Ao abandonar a centralidade das lutas em favor de um procedimento de reconstrução normativa das instituições, os conflitos passam a figurar no novo modelo prioritariamente como sintomas das contradições e patologias expressas pela distância entre as noções de liberdade que justificam as estruturas da sociedade e sua presente concretização.

Ainda que a proposta de *Luta por Reconhecimento* incorra no risco de uma psicologização excessiva dos parâmetros da crítica, a gramática do desrespeito e da autorrealização oferece recursos indispensáveis para a apreciação do potencial cognitivo dos conflitos e do processo de gênese e transformação de sujeitos e identidades coletivas que não parecem suficiente explorados pela argumentação de *Freedom's Right*. Além disso, a própria questão da motivação prático-política das lutas, tão valorizada pelo projeto de 1992, parece ficar em segundo plano, em favor do desenvolvimento de uma teoria da racionalidade e de uma análise crítico-institucional. Ademais, se Honneth valorizara a importância de estabelecer, a partir da noção de reconhecimento, uma conexão conceitual entre a crítica social e a perspectiva dos concernidos, de modo a estabelecer a modulação entre teoria e práxis que caracteriza o projeto amplo da Teoria Crítica, tal como entendida por ele, não haveria prejuízos em se priorizar categorias de análise acessíveis apenas ao teórico? De que maneira poderíamos incorporar os *insights* descritivos de sua primeira sistematização ao quadro normativo-institucional posteriormente proposto? Como insistir na centralidade das lutas, sem com isso comprometer a coerência dos diagnósticos críticos? Por fim, pode o conceito de reconhecimento, afastado de uma teoria da constituição da personalidade, contribuir para um entendimento das dinâmicas de formação de identidades grupais?

Assim como Axel Honneth, Iris Marion Young reage às críticas dirigidas a sua obra por meio de modulações teóricas que visam a abordar alternativamente os pontos problemáticos de seu modelo de Teoria Crítica. Nesse movimento, a autora propõe um tratamento relativo aos grupos sociais mais cuidadoso do que o apresentado em *Justice and the Politics of Difference* (1990), com o intuito de estabelecer diferenciações entre coletividades culturais e estruturais, bem como entre grupos e identidades.

Como vimos, Young apresenta, nesse livro, uma reflexão sobre a justiça que explicita a inadequação do paradigma liberal-distributivo para a tematização das demandas expressas por

movimentos sociais contemporâneos. Defendendo um modelo de crítica imanente que tem no ato de escuta o ponto de partida para uma análise normativa da sociedade, a autora sugere que pensemos sobre a emancipação e a justiça pela via negativa, ou seja, a partir dos fenômenos de dominação e opressão que estabelecem desvantagens materiais, estruturais, políticas e culturais a sujeitos identificados como membros de determinadas coletividades.

A partir desse quadro, a autora desenvolve uma crítica ao ideal de imparcialidade, analisando as maneiras pelas quais uma política que desconsidera a diferença engendra, por meio da lógica da identidade, resultados injustos, que atingem grupos sociais oprimidos de forma particular. Segundo Young, é necessário que nos afastemos de reflexões que operem segundo uma ontologia social atomista, bem como daquelas que favoreçam um ideal homogêneo e unificado de comunidade e público cívico, para que possamos efetivamente fazer jus às demandas por justiça articuladas por mulheres, negros, pessoas com deficiência, gays e lésbicas.

Contrapondo-se a propostas assimilacionistas que advogam pela consideração de todos os indivíduos segundo padrões formais de igualdade, a autora defende, por meio da noção de público heterogêneo, uma modalidade dialógica de razão normativa não ancorada em um conceito unificado de cidadania. Em seu modelo, portanto, atores sociais não devem abandonar a especificidade de suas experiências e afiliações ao articularem publicamente suas demandas por justiça. Young sustenta uma noção de igualdade baseada na plena participação democrática, uma política da diferença pautada na inclusão de sujeitos oprimidos em interações comunicativas com vistas à autodeterminação e ao desenvolvimento de capacidades expressivas, afetivas, intelectuais e laborais.

Com base nesses argumentos, a autora desenvolve a noção de vida na cidade, um ideal normativo que busca valorizar a diferença e tematizar a interdependência experimentada pelos membros de uma unidade política no que tange à realização de seus planos vida. Trata-se de uma alternativa aos dilemas teórico-políticos estabelecidos pelo debate liberal-comunitarista, tanto em termos descritivos quanto normativos. Incorporando preocupações éticas ao quadro da justiça, sem com isso restringir-se a uma acepção concreta e homogênea de boa vida, Young concebe um modelo ideal de sociedade no qual sujeitos e grupos expressam e vivenciam sua diferença de maneira pública, inclusiva, plural e erótica.

A reflexão da autora depende de um conceito de coletividade que oportunize a apreciação do caráter especificamente grupal expresso pelas formas contemporâneas da injustiça, entendidas por intermédio de noções experienciais, estruturais e institucionais de dominação e opressão. Para ela, esse caráter é particularmente visível nos fenômenos de



opressão, descritos de forma plural a partir das categorias de exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência. O conceito de grupo mobilizado pela autora vai de encontro aos modelos agregativos e associativos de coletividade, de forma a evitar as reduções essencialistas ou utilitaristas inerentes a essas propostas. De fato, Young insiste que devemos considerar os grupos como anteriores aos indivíduos, já que “o *self* é produto dos processos sociais, não sua origem” (YOUNG, 1990, p. 45). Assim, as coletividades são tomadas, a partir de um entendimento relacional, como expressões de dinâmicas que engendram um senso de identidade, isto é, como resultados de processos sociais de interação e diferenciação pelos quais os indivíduos identificam a si mesmos e aos outros em termos de grupos.

Partindo dessa noção de grupo social, Young julga ser capaz de tematizar as coletividades oprimidas sem com isso incorrer em operações da lógica da identidade, tal com descrita por Adorno (1973). Assim, não se trata de as considerar entidades fixas e homogêneas, mas de trazer ao primeiro plano seu caráter sociopolítico, processual e potencialmente fluido. Isso determina que o termo “identidade”, quando aplicado a grupos, receba um tratamento complexo: por vezes, designa uma operação típica do imperialismo cultural, mas também verificada em certas práticas dos próprios movimentos sociais, que busca estabelecer uma fronteira bem delimitada entre os membros de uma coletividade e o restante da sociedade, de modo que os elementos internos sejam considerados em termos de “igualdade” (*sameness*) e os externos, como outridade absoluta (*absolute otherness*); em outros casos, é considerado como resultado do engajamento político sócio-historicamente situado de membros de um grupo, um senso de identificação que expressa um entendimento da coletividade pela coletividade, ou seja, uma construção hermenêutica aberta à diferença que ambiciona posicionar sujeitos relativamente às questões de justiça social.

Ainda que essas noções de grupo e de identidade sejam particularmente produtivas para a análise das atividades políticas dos movimentos sociais, parecem excessivamente restritas para a consideração de coletividades estruturais amplas, tais quais mulheres, negros ou pessoas com deficiência. Seguindo as críticas articuladas por Fraser (1997a) e Deustche (1996), identificamos que a estratégia mobilizada por Young acaba por colapsar a noção ampla de grupo ao autoentendimento expresso pelos movimentos sociais. Seria preciso considerar que as coletividades tematizadas pela autora devem ser mais amplas do que os movimentos sociais que as representam por meio da expressão pública de um senso de identidade e afinidade. Dito de outro modo, o procedimento de escuta situada seria insuficiente para uma reflexão normativa que busca tematizar de forma abrangente os fenômenos grupais de injustiça.

Aderindo, de certo modo, às críticas, Young procura estabelecer uma diferenciação mais precisa entre grupos culturais étnicos e nacionais e grupos estruturais. Os primeiros seriam efetivamente organizados em torno de um autoentendimento compartilhado e da solidariedade entre seus membros, que buscam explicitar a singularidade de certos valores, modos de expressão e práticas culturais reiteradas (YOUNG, 2008). Em termos teóricos, a análise da “política da diferença” articulada por esses grupos ganha expressão pelas reflexões dos teóricos do multiculturalismo, especialmente Charles Taylor (1992) e Will Kymlicka (1995). Pare eles,

a situação de conflito político [...] descreve um processo no qual um grupo dominante pode limitar a habilidade de minorias culturais de manter suas formas de [vida e] expressão; ou, de modo mais benigno, descreve uma situação na qual a ubiquidade da cultura dominante ameaça soterrar a cultura minoritária a ponto de ameaçá-la de extinção, ainda que a vida dos membros deste grupo possa ser considerada relativamente confortável em outros termos [i.e. materiais] (YOUNG, 2008, p. 91).

Ainda que reconheça a importância de uma política da diferença expressa em termos culturais, Young busca esclarecer que sua obra é melhor entendida se considerada sob um prisma *posicional*. Assim, devemos considerar que sua abordagem da política da diferença

envolve prioritariamente questões de justiça relativas à desigualdade estrutural. Dizer que indivíduos sofrem injustiça em virtude de seu posicionamento social significa considerar a operação de práticas e instituições diversas que conspiraram para limitar as oportunidades de bem estar. [...] Algumas regras e práticas institucionais, normas hegemônicas, a forma dos incentivos econômicos e políticos, os efeitos físicos de ações e políticas públicas do passado, e os estereótipos correntes engendram desigualdades sistemáticas e consolidadas entre grupos. Indivíduos diferentemente posicionados em processos estruturais geralmente possuem oportunidades desiguais de autodesenvolvimento e acesso a recursos, de tomar decisões acerca das condições de suas ações e das ações dos demais, e de ser tratados com respeito e deferência (YOUNG, 2008, p. 79-80).

De maneira geral, portanto, a autora aponta para a necessidade de se considerar as coletividades não mais a partir de seu autoentendimento, mas segundo a posição que ocupam relativamente às estruturas sociais. Essas estruturas determinam as condições dos sujeitos, limitando ou ampliando suas possibilidades de autodeterminação e autodesenvolvimento. Assim, a partir da publicação de *Inclusion and Democracy* (2000), a noção de diferença passa a ser tematizada pela autora por meio de um conceito modificado de grupo, independente de um senso de identidade ou de um sentimento de afinidade expresso por seus membros. Como Honneth, Young passa a estabelecer o enraizamento social de sua análise normativa *prioritariamente* em bases não subjetivistas, mas “objetivas”. Os grupos estruturais, assim, são definidos em função da “organização social do trabalho e da produção, da organização dos modos de desejo e sexualidade, das regras institucionais de autoridade e subordinação, e da constituição [social] do prestígio” (YOUNG, 2000, p. 94). Esses elementos são tomados pela autora como estruturais por sua relativa permanência: “ainda que o conteúdo e os detalhes

específicos das posições e relações [por eles determinadas] sejam constantemente reinterpretados, cambiantes ou até mesmo contestados, as posições sociais básicas e suas relações tendem a reproduzir-se” (YOUNG, 2000, p. 95)<sup>15</sup>.

Ainda que esse conceito de grupo apresente diferenças notáveis frente àquele desenvolvido em *Justice and the Politics of Difference*, não devemos perder de vista que certas características da reflexão anterior são mantidas. Young propõe novamente um entendimento *relacional* acerca das coletividades, já que uma *posição social* só existe em relação às outras. Ademais, propõe novamente que não se deve pensar sobre os grupos como elementos fixos, uma vez que as estruturas que os determinam, ainda que relativamente constantes, não configuram estados, mas *processos* e condições sócio-históricas determinadas por ações coletivas passadas (YOUNG, 2000, p. 96-97). Claramente, portanto, o novo conceito de coletividade não se conforma ao modelo associativo, já que as posições sociais ocupadas pelos indivíduos não são resultado de um voluntarismo utilitarista com vistas à persecução de metas particulares; tampouco se trata de uma conformação ao modelo associativo, pois os membros de uma coletividade são agrupados de acordo com processos sociais que, em larga medida, constituem-nos, e não pela partilha de atributos “geneticamente anteriores” à coletividade:

Um grupo é muito mais do que um agregado. Um agregado é uma coleção mais ou menos arbitrária de indivíduos que opera de acordo com um ou mais atributos; a agregação, quando ocorre, é feita a partir de um ponto de vista externo, não expressando uma experiência social subjetiva. [...] Quando reunimos indivíduos por agregação, não expressamos qualquer relação determinada entre eles. Os membros de um grupo, por outro lado, estabelecem relações determinadas entre si e com não membros. O grupo, portanto, diz respeito tanto aos indivíduos quanto às suas relações (YOUNG, 2000, p. 89-90).

Essa insistência no caráter relacional permite que a autora seja novamente capaz de tematizar as diferenças intragrupo, evitando uma concepção homogênea de coletividade. Afinal, uma perspectiva relacional não estabelece fronteiras concretas que distinguem de maneira absoluta os membros de um grupo em relação aos membros de outro: “compreender a diferenciação grupal como função de relações, comparações e interrelações possibilita [a ocorrência] de coincidências, intersecções e interdependências entre grupos e seus membros” (YOUNG, 2000, p. 91).

---

<sup>15</sup> Ainda que a diferenciação entre grupos culturais e estruturais seja importante para que Young caracterize seu projeto como uma proposta de “política da diferença posicional”, em oposição a uma “política da diferença cultural”, é importante notar que a autora considera explicitamente a possibilidade de intersecção entre os dois tipos de coletividades, bem como entre as duas modalidades de política. Argumenta, entretanto, que o elemento estrutural deve ser privilegiado em reflexões sobre a justiça que operem segundo sua perspectiva de Teoria Crítica (YOUNG, 2000; 2008).

Consideradas as características comuns entre os entendimentos de coletividade de *Justice and the Politics of Difference* (1990) e *Inclusion and Democracy* (2000), é interessante atentar para uma característica distintiva em particular: a articulação entre grupo e identidade. Como vimos, o conceito de grupo social mobilizado pela obra de 1990 pressupõe uma noção de identidade grupal, ainda que tomada de maneira a valorizar processos interativos de ressignificação e diferenciação. Nessa obra, a noção de afinidade intragrupal constitui um importante elemento para a identificação de uma coletividade, o que acarreta insuficiências descritivas e normativas. Na obra de 2000, esse ponto ganha um tratamento mais cuidadoso: ao propor o conceito de grupo estrutural, Young deixa de privilegiar *prima facie* o autoentendimento dos movimentos sociais em favor de uma abordagem não fenomenológica das coletividades. Nesse sentido, as noções de afinidade e identidade deixam de operar como elementos determinantes da argumentação democrático-normativa: a política da diferença deve ser concebida a partir de uma ideia de público heterogêneo em que se fazem representar *perspectivas sociais*, ou seja, grupos diferentemente posicionados em relação às instituições, aos valores e às práticas reiteradas de uma sociedade. Esses grupos não devem ser entendidos em termos de identidade: seus membros não necessariamente compartilham de um entendimento de si e tampouco estabelecem obrigatoriamente relações internas de afinidade e solidariedade. Nas palavras da autora, “membros de um grupo podem diferenciar-se em múltiplos sentidos, inclusive no estabelecimento de relações de afinidade com os demais membros” (YOUNG, 2000, p. 90).

Essas modulações teóricas parecem corrigir de maneira satisfatória as deficiências do primeiro modelo, mas motivam alguns questionamentos: que papel desempenham as identidades coletivas no novo quadro argumentativo? Ademais, há alguma articulação possível entre a análise estrutural das injustiças sociais e a consideração fenomenológica da experiência desses fenômenos?

O engajamento continuado da autora em investigações de fenomenologia feminista (YOUNG, 2005) parece apontar uma resposta afirmativa para a segunda questão. De fato, Sonia Kruks (2008) afirma que a desconsideração da obra fenomenológica de Young pela maioria de seus comentaristas impediu uma apreciação da “visão binocular” desenvolvida por ela em suas reflexões sobre a injustiça. Para Young, a injustiça deve ser entendida e resistida *simultaneamente* como fenômeno estrutural e experiencial. A apreciação da perspectiva fenomenológica dos concernidos configura, em sua obra, um forte ímpeto democrático, já que

desafia a adequação de análises puramente estruturais que diagnosticam e constroem agendas políticas de forma arrogante, “de cima para baixo”. Ademais o método fenomenológico insiste na consideração de formas de agência particulares ou até

mesmo idiossincráticas que podem surgir em face de restrições estruturais (KRUUKS, 2008).

Ainda que a argumentação de *Inclusion and Democracy* (YOUNG, 2000) seja desenvolvida prioritariamente de maneira estrutural, Young mobiliza repetidas vezes, ao longo do livro, as experiências e demandas expressas por movimentos sociais como fundamento de suas propostas. Em certo sentido, portanto, é possível afirmar que a metodologia da escuta e a consideração das injustiças a partir da perspectiva dos concernidos seguem informando seu modelo de Teoria Crítica, ainda que moduladas de maneira mais robusta por análises estruturais.

As demandas publicizadas por movimentos feministas, antirracistas, anticapacitistas, gays e lésbicos estabelecem a agenda de pesquisa da filósofa, determinando uma abordagem que tematiza a justiça a partir da noção de diferença. Entretanto, a virada teórico-estrutural empreendida por Young a fez considerar as noções de identidade invocadas por tais coletividades sob novo prisma. Se antes eram tomadas como representativas de amplos grupos estruturais, configuram, no novo quadro, categorias parciais que não devem ser estendidas à totalidade dos indivíduos que compõem uma coletividade (YOUNG, 1997b). Isso não significa que a autora desconsidere sua importância política. Pelo contrário, as identidades são tomadas como fundamentais enquanto discursos organizados e expressões culturais que visam a reverter estereótipos e depreciações valorativas atribuídas pela cultura dominante aos grupos oprimidos: “geralmente, funcionam como projetos explícitos pelos quais indivíduos afirmam sua identidade pessoal relativamente a significados grupais e afinidades coletivas. Seu objetivo é encorajar a solidariedade [...] e um senso de agência política para reivindicar justiça” (YOUNG, 2000, p. 103).

De maneira geral, as articulações propostas por Young e Honneth parecem responder satisfatoriamente às críticas quanto aos fundamentos normativos de suas primeiras sistematizações. No entanto, o modelo renovado de Teoria Crítica defendido por Honneth abre mão de alguns elementos, presentes em seus escritos anteriores, que possibilitavam uma perspectiva analítica produtiva acerca da ação dos movimentos sociais, bem como dos processos de (re)configuração de identidades coletivas. Por outro lado, as novas propostas de Young aparentemente ensejam uma melhor articulação entre essas questões e os elementos institucionais e estruturais que informam seu projeto.

De todo modo, a obra de ambos, se considerada de forma ampla, oferece reflexões importantes para a apreciação do caráter social, contingente e histórico dos processos de construção e reconstrução de identidades grupais. A partir das propostas de Young e Honneth,

podemos tomar essas identidades não apenas como categorias essencialistas ou estereotípicas, mas como elementos que permitem aos sujeitos avaliar suas relações frente a uma comunidade histórica, seu posicionamento em relação às estruturas sociais e sua capacidade de negociar os significados e implicações dos elementos que os constituem. Por meio dessas reflexões, podemos teorizar as categorias de identidade publicamente invocadas como dinâmicas, variáveis e em disputa: elementos indispensáveis para a análise do engajamento social de atores que redefinem, constantemente, os termos em que se faz política.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Negative Dialectics**. New York: Continuum, 1973.
- ADORNO, Theodor. **Minima Moralia: reflections on damaged life**. London: Verso, 2005.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALLEN, Amy. **The Power of Feminist Theory: domination, resistance, solidarity**. Boulder: Westview Press, 1999.
- ALLEN, Amy. Power and the politics of difference: Oppression, empowerment, and transnational justice. **Hypatia**, v. 23, n. 3, p. 156-172, jul-sep, 2006.
- ALLEN, Amy. Recognizing Domination: recognition and power in Axel Honneth's critical theory. **Journal of Power**, v. 3, n. 1, p. 21-32, mar. 2010.
- ALLEN, Danielle. Foreword to the 2011 Edition. In: YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BARBER, Benjamin. **Strong Democracy**. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm and Utopia: Study of the Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 1986.
- BRESSIANI, Nathalie. Luta por Reconhecimento e Diagnostico de Patologias Sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (Org.). **A Teoria Crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. São Paulo: Autêntica Editora, 2017.
- CAMPELLO, Filipe. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. **Conjectura: filosofia e educação**, v. 22, n. especial, p. 104-126. 2017.
- CARD, Claudia. Injustice, evil and oppression. In: FERGUSON, Ann; NAGEL, Mechthild (orgs.). **Dancing with Iris: the philosophy of Iris Marion Young**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CELIKATES, Robin. Sociology of critique or critical theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. In: SUSAN, Simon; TURNER, B. S. (Orgs.). **The Spirit of Luc Boltanski: essays on the "Pragmatic Sociology of Critique"**. London: Anthem Press, 2014.
- COETZEE, John Maxwell. **Waiting for the Barbarians**. London: Penguin Books, 1982.
- DAVIS, Angela; MARTÍNEZ, Elizabeth. Coalition Building Among People of Colour. **Inscriptions**, v. 7, p. 42-53. 1994.

DEUTSCHE, Rosalyn. **Evictions**. Cambridge: The MIT Press, 1996.

FORST, Rainer. Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the "Distributive Paradigm". **Constellations**, v. 14, n. 2, p. 260-265, 2007.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2004.

FRASER, Nancy. What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender. In: \_\_\_\_\_. **Unruly Practices**: power, discourse and gender in contemporary social theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989a.

FRASER, Nancy. Struggle Over Needs: outline of a socialist-feminist critical theory of late-capitalism political culture. The case of Habermas and gender. In: \_\_\_\_\_. **Unruly Practices**: power, discourse and gender in contemporary social theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989b.

FRASER, Nancy. Culture, Political Economy, and Difference: on Iris Young's Justice and the Politics of Difference. In: \_\_\_\_\_. **Justice Interruptus**. New York: Routledge, 1997a.

FRASER, Nancy. A rejoinder to Iris Young. **New Left Review**, v. 1, n. 223, p. 126-129, mai-jun. 1997b.

FRASER, Nancy. Structuralism or Pragmatics? On discourse theory and feminist politics. In: \_\_\_\_\_. **Justice Interruptus**. New York: Routledge, 1997c.

FRASER, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?: a political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003a.

FRASER, Nancy. Distorted Beyond all Recognition: a rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?: a political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003b.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?: a political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003.

GUTMANN, Amy. Communitarian Critics of Liberalism. **Philosophy & Public Affairs**, Hoboken, Vol. 14, No. 3, p. 308-322, summer, 1985.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. New York: Harper and Row, 1962.

HONNETH, Axel. The Limits of Liberalism: on the political-ethical discussion on communitarism. **Thesis Eleven**, v. 28, n. 1, p. 18-34, fev. 1991.



HONNETH, Axel. **The Critique of Power**: reflective stages in critical social theory. Cambridge: The MIT Press, 1993.

HONNETH, Axel. **The Fragmented World of the Social**: essays in social and political philosophy. Albany: Suny Press, 1995.

HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia Hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001.

HONNETH, Axel. Grounding Recognition: a rejoinder to critical questions. **Inquiry**, v. 45, n. 4, p. 499-519, dez. 2002.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003a.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition. A response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?**: a political-philosophical exchange. London: Verso, 2003b.

HONNETH, Axel. The Point of Recognition: a rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?**: a political-philosophical exchange. London: Verso, 2003c.

HONNETH, Axel. Recognition and Justice: outline of a plural theory of justice. **Acta Sociologica**, v. 47, n. 4, p. 351-364, dez. 2004.

HONNETH, Axel. **Disrespect**: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press, 2007a.

HONNETH, Axel. The Social Dynamics of Disrespect: on the location of critical theory today. In: \_\_\_\_\_. **Disrespect**: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press, 2007b.

HONNETH, Axel. Moral Consciousness and Class Domination: some problems in the analysis of hidden morality. In: \_\_\_\_\_. **Disrespect**: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press, 2007c.

HONNETH, Axel. Post-Traditional Communities: a conceptual proposal. In: \_\_\_\_\_. **Disrespect**: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press, 2007d.

HONNETH, Axel. Recognition as Ideology. In: VAN DEN BRINK, Bert; OWEN, David (Orgs.). **Recognition and Power**: Axel Honneth and the tradition of critical theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2007e.

HONNETH, Axel. Rejoinder. In: VAN DEN BRINK, Bert; OWEN, David (Orgs.). **Recognition and Power**: Axel Honneth and the tradition of critical theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2007f.

HONNETH, Axel. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**. New York: Columbia University Press, 2014.

JAGGAR, Alison. L'imagination au Pouvoir: comparing John Rawls' method of ideal theory with Iris Marion Young's method of critical theory. In: TESSMAN, Lisa. **Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal**. Dordrecht: Springer, 2009.

KOMPRIDIS, Nikolas. Struggling over the meaning of recognition: a matter of identity, justice, or freedom? **European Journal of Political Theory**, v. 6, n. 3, p. 277-289, jul. 2007.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: an essay in abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.

KRUKS, Sonia. Phenomenology and Structure: the binocular vision of Iris Marion Young. *Politics and Gender*, v.4, n. 2, p. 334-341, jun. 2008.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

MARCUSE, Herbert. **An Essay on Liberation**. Boston: Beacon Press, 1969.

MARCUSE, Herbert. **One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society**. New York: Routledge, 2002.

MATTOS, Patrícia. **A Sociologia Política do Reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablumme, 2006.

MCNAY, Lois. The Trouble with Recognition: subjectivity, suffering, and agency. **Sociological Theory**, v. 26, n. 3, p. 271-296, set. 2008.

MELO, Rúrion. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, p. 17-36, dez. 2014.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. São Paulo: Papyrus Editora, 2008.

NOBRE, Marcos. Apresentação. In: HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

PHILLIPS, Anne. What's wrong with Essentialism?. **Distinktion: Scandinavian journal of social theory**, v. 11, n. 1, p. 47-60. 2010.

RAWLS, John. Justice as Fairness: political not metaphysical. **Philosophy & Public Affairs**, v. 14, n. 3, p. 223-251, summer. 1985.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SILVA, Felipe Gonçalves. Intersubjetividade e Conflito: o reconhecimento e seus no pensamento político contemporâneo. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (Orgs.). **Manual de Filosofia Política**: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências. São Paulo: Saraiva, 2012.

SILVA, Felipe Gonçalves. Um ponto cego no pensamento político?: Teoria crítica e a democratização da intimidade. In: MELO, Rúrion (Org.). **A Teoria Crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

SOBOTTKA, Emil. **Reconhecimento**: novas abordagens em teoria crítica. São Paulo: Annablume, 2015.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TEBBLE, Adam. What is the politics of difference?. **Political Theory**, v. 30, n. 2, p. 259-281, abr. 2002.

TOSOLD, Lea. Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política: retomando o potencial transformador das políticas de diferença. **Mediações**: Revista de Ciências Sociais, v. 15, n. 2, p. 166-183, jul-dez. 2010.

VOIROL, Olivier. A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 18, p. 133-160, jul. 2010.

VOIROL, Olivier. O positivo e o político: Iris M. Young e o projeto da teoria crítica. **Dissonância**: Revista de Teoria Crítica, v. 1, n. 2, p. 14-48, dez. 2017.

WERLE, Denílson. O Liberalismo Contemporâneo e seus Críticos. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (Orgs.). **Manual de Filosofia Política**: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências. São Paulo: Saraiva, 2012.

YOUNG, Iris Marion. Towards a Critical Theory of Justice. **Social Theory and Practice**, v. 7, n. 3, p. 279-302, fall. 1981.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

YOUNG, Iris Marion. Together in Difference: transforming the logic of group political conflict. In: KYMLICKA, Will (Org.). **The Rights of Minority Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

YOUNG, Iris Marion. Asymmetrical Reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought. **Constellations**, v. 3, n. 3, p. 340-363, jan. 1997a.

YOUNG, Iris Marion. Gender as Seriality: thinking about women as a social collective. In: \_\_\_\_\_. **Intersecting Voices**: dilemmas of gender, political philosophy, and policy. Princeton: Princeton University Press, 1997b.

YOUNG, Iris Marion. **Inclusion and Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, Iris Marion. Reply to Tebble. **Political Theory**, v. 30, n. 2, p. 282-288, abr. 2002.

YOUNG, Iris Marion. **On female body experience**: “throwing like a girl” and other essays. Oxford: Oxford University Press, 2005.

YOUNG, Iris Marion. Structural Injustice and the Politics of Difference. In: CRAIG, Gary; BURCHARDT, Tania; GORDON, David (Orgs.). **Social Justice and Public Policy**. Bristol: The Policy Press, 2008.