

Despolitização da teoria política contemporânea: igualdade e diferença em Rawls e Honneth¹

Luanda Dias Schramm²
Universidade de Brasília
luandaschramm@msn.com

Resumo: John Rawls e Axel Honneth são autores cujas teorias constituem o pano de fundo dos debates atuais em torno da fundamentação da ação política democrática. O artigo examina sua pertinência para a compreensão dos constrangimentos reais à cidadania. Rawls propõe uma concepção de justiça por meio da definição de princípios de justiça que pessoas livres e racionais escolheriam em uma situação de igualdade, sem ser influenciadas pelas circunstâncias particulares dos participantes. É esse o papel da “posição original” que, com seu véu de ignorância, esconde dos participantes o seu exato lugar na sociedade, e tudo o que poderia ser prejudicial à sua imparcialidade. Axel Honneth define seu projeto como uma tentativa de renovação da teoria crítica, que se supõe uma teoria da emancipação social enraizada nas lutas sociais. Se na teoria do reconhecimento a justiça é definida em termos que incluem experiências reais de injustiça social, as diferentes teorias da justiça de inspiração kantiana acabam inventando modelos teóricos que parecem incapazes de dar conta dos modernos fenômenos da exclusão, opressão e dominação. As diferentes apropriações da teoria hegeliana do reconhecimento e da teoria rawlsiana de justiça têm em comum o fato de produzirem um efeito de legitimação do liberalismo político, ao mesmo tempo em que promovem uma redução da filosofia política à filosofia moral. Enquanto Honneth naturaliza as desigualdades estruturais, Rawls promove o seu velamento.

(Palavras-chave: justiça, reconhecimento, desigualdade)

¹ Trabalho apresentado ao quinto congresso Uruguaio de Ciência Política, “Que ciência política para que democracia?”, Associação Uruguaia de Ciência Política, 7 a 10 de outubro de 2014.

² doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da UnB.

Introdução

No âmbito da democracia moderna, a cidadania é a ideia que confere fundamento ao sistema político. No ideário democrático liberal, marcado pela emergência e consolidação dos Estados nacionais, o cidadão é figurado como um indivíduo portador de direitos e deveres – em contraste com a dispersão das multidões populares, caracterizadas como massas ignorantes e perigosas, incapazes de agir politicamente dentro dos moldes considerados legítimos. Nesse artigo, partimos do princípio de que a construção ideal da cidadania se apóia em uma contradição inscrita na acepção política da noção de povo, em que a associação de inclusão abstrata e exclusão concreta contribui para promover a legitimação das desigualdades sociais.

Uma definição preliminar de cidadania refere-se ao gozo dos direitos civis e políticos de um Estado, em uma relação de direitos e deveres. Ser cidadão significa ter a consciência de ser sujeito de direitos e de deveres perante um Estado nacional. Esse conceito jurídico-normativo de cidadania, elaborado sobre as bases da ideologia liberal-nacionalista, realça a potência negativa da dimensão política do cidadão. A tradução política do ideal de cidadania, para além da escolha eleitoral, também se efetiva por meio da associação voluntária para a defesa de interesses coletivos, com vistas à consolidação de políticas públicas socialmente mais justas.

Na modernidade, o processo formação da identidade nacional exigiu a abdicação de outras formas de identificação. Referências de gênero, raça, religião, orientação sexual, foram suprimidas ao serem incorporadas na ideia homogeneizante de cidadania. O ideal de homogeneidade que, em um primeiro momento, foi fundamental para a formação do Estado nacional, passou a ser confrontado por um ideal oposto, manifesto sobretudo na segunda metade do século 20, com os movimentos sociais que surgiram na esteira do movimento feminista, cujo lema: “o pessoal é político” motivou a aparecimento de outras múltiplas reivindicações de ampliação do espaço político à heterogeneidade. Apesar de se constituir em importante força de unificação e delimitação legal da cidadania, o Estado nacional não anula a pluralidade irreduzível de filiações sociais e pertencimentos possíveis que configuram o exercício – bem como o ideal – da cidadania no ordenamento democrático contemporâneo.

A ideia moderna de cidadania também está estreitamente vinculada ao processo de consolidação dos direitos humanos nas sociedades modernas. É preciso lembrar que sua dimensão normativa precedeu essas lutas sociais e se tornou, de certa forma, um referencial de garantia dos padrões já alcançados. No entanto, a dimensão que a fez surgir é de ordem das lutas políticas daqueles que se sentem excluídos de um determinado padrão social. Dessa maneira, sua dimensão normativa comporta padrões a serem mantidos, protegidos e ampliados. A cidadania está envolvida nas lutas e conquistas permanentes de direitos, de indivíduos que demandam interesses que, ao se institucionalizar, consolidam a proteção efetiva, tornando-se um bem jurídico, que se pode exigir do Estado (BOBBIO, 1992).

Na maior parte das sociedades ocidentais contemporâneas, a fragmentação inerente ao que se denomina multiculturalismo, caracterizada por um pluralismo identitário infenso à qualquer tentativa de categorização determinante, o conceito jurídico-normativo de cidadania tem sido amplamente criticado em sua insuficiência para sustentar a necessária ampliação das formas de atuação do cidadão, bem como as modalidades de sua realização em sociedades multiculturais, de práticas sociais complexas e conflitos interculturais. A percepção de que a cidadania nacional universalmente colocada não atende à coexistência cultural tem promovido o reconhecimento de identidades particulares e de grupos, em que demandas de minorias passaram a ser consideradas a partir da dimensão política do reconhecimento de direitos culturais a grupos específicos, promovendo uma releitura das noções de igualdade e diferença.

Nessas diferentes concepções de cidadania, há, por um lado, a compreensão dos cidadãos como protagonistas sociais e políticos, participantes de questões de interesse de suas vidas numa pluralidade de pertencimentos e vínculos sociais e políticos. Por outro lado, quando a cidadania é legitimada pelo discurso dos direitos humanos, o cidadão tende a figurar como sujeito portador de direitos universais (naturais), podendo ser garantida de forma não restrita ao território de um determinado Estado. A realização da cidadania implica reconhecer e ser reconhecido pelo outro, independentemente de sua origem étnica, racial ou nacional: os cidadãos se auto-reconhecem como sujeitos de direitos humanos. O núcleo político da cidadania reside, nesse sentido, na capacidade de poder e força dos sujeitos que

demandam determinado padrão social de dignidade, sendo que tais sujeitos são conscientes das injustiças.

Tendo em vista as diferentes configurações que o conceito de cidadania assume no horizonte teórico da democracia liberal, este artigo propõe refletir sobre a descontinuidade entre os domínios normativo e político da cidadania, explorando as principais tensões – teóricas e políticas – que constituem a reflexão sobre esse conceito em duas perspectivas teóricas distintas, mas que têm em comum o fato de se constituírem a partir da filosofia moral e o efeito de despolitização da teoria política além de conferirem um fundamento ético ao liberalismo. Nossa apropriação desse amplo debate se concentrará nas contribuições teóricas de John Rawls e Axel Honneth, das quais se depreendem interpretações conflitantes de cidadania.

Na primeira parte do texto, delinearemos um breve quadro comparativo entre a concepção rawlsiana de justiça e a noção de reconhecimento recuperada de Hegel por Honneth, teorias que têm inspirado outros autores no debate contemporâneo. Na segunda parte, pretendemos mostrar como as apropriações da teoria rawlsiana de justiça e da teoria hegeliana do reconhecimento via Honneth têm em comum o fato de produzirem um efeito de legitimação do liberalismo. Argumentamos que se trata, na maioria das correntes, de críticas imanentes, ou seja, internas ao liberalismo, que se propõem a corrigir alguns de seus defeitos, no intuito de aperfeiçoar suas características antidemocráticas e atenuar o caráter excludente da inclusão formal.

Justiça como equidade: o novo paradigma do liberalismo

John Rawls é um dos alvos preferenciais de críticos contemporâneos do liberalismo. Desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, que o paradigma deontológico, baseado nos direitos, deu fim à supremacia do utilitarismo no pensamento teórico anglófono, e tornou-se o novo paradigma liberal. Chantal Mouffe afirma que, a partir de Rawls, todas as críticas ao liberalismo terão que ser

confrontadas com aquela que é considerada sua elaboração mais avançada (MOUFFE, 1996: 41). Habermas argumenta que Rawls, com essa obra, reabilitou as “questões morais reprimidas durante muito tempo e apresentou-as como objeto de pesquisas científicas sérias” (2002:65).

Em *Uma Teoria da Justiça*, seu problema era determinar quais os princípios de justiça que pessoas livres e racionais escolheriam, se colocadas em uma situação de igualdade, a fim de definirem os termos fundamentais de sua associação. Diferentemente do utilitarismo, Rawls não concebe a pessoa como um indivíduo puramente racional que procura exclusivamente seu próprio bem estar, mas como uma ‘pessoa moral’, capaz de não somente ação racional, entendida no sentido instrumental de autointeresse – visão do homem enquanto maximizador de utilidade – mas também daquilo que ele chama de ‘razão razoável’, implicando considerações morais e um senso do justiça na organização da cooperação social. É o método que ele designa por ‘construtivismo kantiano’, indicando que ele trabalha com uma noção de pessoa à maneira kantiana, como uma pessoa moral, livre e igual. Para um liberal de tipo kantiano como Rawls, que defende uma forma de liberalismo em que o direito não deve depender de qualquer concepção utilitária, é importante que aquilo que justifica o direito não seja a maximização do bem estar geral ou qualquer outra concepção determinada do bem e que a defesa dos desejos individuais seja prioritária em relação ao bem estar geral. Por isso, Rawls afirma que o ‘razoável’ deve prevalecer sobre o ‘racional’, porque a exigência de termos de cooperação equitativos tem de delimitar as fronteiras da liberdade exercida pelos indivíduos na definição e busca dos próprios interesses.

É esse o sentido da prevalência do direito sobre o bem, um quadro de direitos e liberdades fundamentais sobre as diferentes concepções de bem permitidas aos indivíduos (2000: 446-452). Rawls considera que o objetivo não é simplesmente aumentar o bem estar da sociedade como um todo, se isso implicar o sacrifício de um certo número de indivíduos, visto que é necessário tratar cada pessoa como um fim em si mesmo, e não como um instrumento – preceito que, segundo ele, não é respeitado pelo utilitarismo, que concebe os indivíduos como unidades de cálculo na maximização do interesse geral, e ao agregá-los, homogeneiza-os e sacrifica seus interesses privados em nome da unidade da maioria.

Rawls então propõe-se a garantir os direitos fundamentais e a liberdade dos indivíduos de forma muito mais completa do que o utilitarismo³, porque sua teoria da justiça é construída de uma maneira que respeita sua pluralidade e especificidade. Contudo, para que o acordo sobre os princípios de justiça seja verdadeiramente equitativo é necessário encontrar um ponto de vista que não seja influenciado pelas circunstâncias particulares dos participantes e de seus interesses.

É esse o papel da “posição original” que, com seu véu de ignorância, esconde dos participantes o seu exato lugar na sociedade, seus talentos, seus objetivos, e tudo o que poderia ser prejudicial à sua imparcialidade. A posição original designa, portanto, uma situação heurística de liberdade e igualdade que permite aos participantes selecionar, no processo de deliberação, os princípios de justiça para organizar a cooperação social entre pessoas livres e iguais.

A ideia da posição original é estabelecer um processo equitativo de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular o efeito das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais. (RAWLS, 2002:146-147)

O autor considera que sua teoria de justiça oferece uma resposta plausível para a questão de determinar os princípios de justiça que devem reger os termos da cooperação social entre pessoas livres e iguais. Para Mouffe, Rawls pensa ter formulado com êxito um princípio direto que permite fazer funcionar os valores da liberdade e da igualdade nas instituições sociais, “resolvendo assim, o conflito que há duzentos anos persiste no pensamento democrático” (MOUFFE, 1996: 41).

Dessa maneira, não existe um critério independente de justiça e é o próprio processo que garante a justeza do resultado final. A adoção do método de construtivismo kantiano conduz Rawls à formulação de dois princípios de justiça: (1) Todos possuem o mesmo direito ao mais extenso sistema de liberdade total compatível com uma liberdade idêntica para todos os outros; e (2) as desigualdades econômicas e sociais devem ser tratadas de tal modo que (a) confirmem maiores

³ Ver: BRAGA, Antonio F.S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

benefícios para os mais desfavorecidos (esse é o chamado ‘princípio da diferença’); e (b) estejam ligadas a funções e posições abertas a todos em condições de igualdade justa de oportunidades.

Nesse esquema, o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, e a cláusula (b) tem prioridade sobre a (a), de maneira a tornar impossível a legitimação de quaisquer restrições à liberdade ou igualdade de oportunidades com o argumento de que contribui para melhorar a condição dos mais desfavorecidos. Rawls resume assim a concepção geral de sua teoria da justiça: “Todos os bens primários – liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza e as bases do amor próprio – devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual de algum ou de todos esses bens venha a beneficiar os mais desfavorecidos” (RAWLS, 2000: 302-303).

No artigo “The basic liberties and their priority” – finalizado em 1982 e reproduzido na conferência VIII de *Political Liberalism* (1996), Rawls enfatiza dois pontos:

As liberdades básicas mencionadas no primeiro princípio de justiça são especificadas por uma lista como a seguinte: liberdade de pensamento e liberdade de consciência; liberdades políticas e liberdade de associação. (...) nenhuma prioridade é atribuída à liberdade enquanto tal, como se o exercício de algo chamado ‘liberdade’ tivesse um valor preeminente e fosse o principal, senão o único, fim da justiça política e social. (RAWLS, 1996:291-292)

De acordo com Braga (2011:205), a prioridade visada por Rawls não se refere também a qualquer liberdade tomada isoladamente, mas ao esquema dessas liberdades, o qual exige que elas sejam devidamente reguladas. Por isso, é ainda mais importante o segundo ponto:

Para entendermos a prioridade das liberdades básicas, devemos fazer uma distinção entre a restrição dessas liberdades e sua regulação. A prioridade dessas liberdades não é infringida quando elas são meramente reguladas, como elas precisam ser, a fim de se combinarem num esquema unitário, e adaptadas a certas condições sociais necessárias ao seu exercício continuado e duradouro. (RAWLS, 1996:295)

Para combinar as liberdades básicas num esquema politicamente adequado e duradouro, é preciso regulá-las, e isso equivale a interferir no seu exercício toda vez que ele, considerado em termos individuais, tiver efeitos danosos

para a manutenção do esquema (politicamente justo).⁴

Rawls declara que o objetivo da filosofia política numa democracia constitucional é propor uma concepção política de justiça que possa não apenas proporcionar uma base equitativa para a justificação das instituições políticas, sociais e econômicas, mas também ajudar a garantir a estabilidade de uma geração para a seguinte. O que está em jogo, para ele, é a construção de uma unidade social. Numa sociedade democrática essa unidade não pode se assentar em uma concepção comum do significado, valor e objetivo da vida, nem pode se assentar exclusivamente em uma convergência dos interesses individuais ou de grupo, porque tal base de justificação não seria suficientemente estável.

Para Rawls (1985: 235), a questão fundamental da justiça política é encontrar os princípios mais adequados para a realização da liberdade e da igualdade. Rawls entende esses princípios como o resultado de um acordo entre as pessoas em causa à luz das suas vantagens mútuas. Assim, o ‘véu da ignorância’ serve para eliminar as vantagens negociais, que poderiam afetar o processo de decisão e distorcer o resultado.

Segundo Rawls, logo que os cidadãos se vejam a si mesmos como livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes concepções de bem necessitam dos mesmos bens primários: dos mesmos direitos, liberdades e oportunidades de base, bem como dos mesmos meios, como rendimento e riqueza, e das mesmas bases sociais de amor próprio. Consequentemente, chegarão a um acordo sobre uma concepção política de justiça que afirme que todos os bens sociais primários devem ser distribuídos igualmente, *exceto* quando uma distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens seja vantajosa para os menos favorecidos (RAWLS, 2000: 302-3).

Os bens primários, como já observei, são coisas que se supõe que um homem racional deseja, não importa o que mais ele deseje. Independentemente de quais sejam em detalhes os planos racionais de um indivíduo, supõe-se que há várias coisas das quais ele preferiria ter mais a ter menos. Tendo uma maior quantidade desses bens, os homens podem geralmente estar seguros de obter um maior

⁴ A mesma ideia é repetida em outras passagens dessa Conferência VIII de *Political Liberalism*. Outro exemplo: “é preciso enfatizar que as liberdades básicas constituem uma família, e que é essa família que tem prioridade, e não uma liberdade isolada tomada por si só, ainda que, do ponto de vista prático, uma ou outra dessas liberdades básicas possa ser absoluta sob certas condições. p.356-357).

sucesso na realização de suas intenções e na promoção de seus objetivos, quaisquer que sejam eles. Os bens sociais primários, para apresentá-los em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. (RAWLS, 2002:97-98)

Em Rawls, a necessidade de formular um ‘consenso sobreposto’ razoável, ao qual todas as pessoas poderiam aderir com a devida reflexão, demanda uma concepção prévia de quem são essas pessoas. Daí o recurso à ‘pessoa moral’ – com necessidades básicas e capacidades morais – capaz tanto de reter o tipo de crenças informadas necessárias ao consenso, quanto de conferir o tipo de consentimento autônomo requerido para legitimamente fundar arranjos sociais justos. A posição original é então uma espécie de termo médio entre a concepção kantiana de pessoa, que Rawls pretende desligar da metafísica e redefini-la em termos empíricos – e os princípios de justiça que pretende construir.

Em Rawls, o ‘consenso sobreposto’ é uma resposta à questão teórica social fundamental feita por Hobbes: “como é possível uma ordem social moral?”. A teoria de Rawls tenta redirecionar essa questão dentro dos termos da filosofia política, enquadrando-a inteiramente em termos do consentimento explícito que suas pessoas morais seriam capazes de dar em um arranjo institucional justo. Quer dizer, um acordo consciente, imparcial e razoável entre todos os envolvidos. Assim, instituições que falharem nesse teste não podem ser consideradas justas. Rawls adere a esse teste por acreditar que a estabilidade de uma ‘boa sociedade’ depende da existência de tais princípios consensualmente aceitos, que fornecem o cimento social em torno de diferenças morais e culturais. É isso que faz o alcance de uma ordem social moral possível: o ‘consenso moral sobreposto’, para além de um *modus vivendi* meramente instrumental⁵.

Em reflexão posterior, Rawls tentou explicar que seu objetivo não era elaborar uma concepção de justiça adequada a todos os tipos de sociedade, independentemente de suas circunstâncias particulares, sociais ou históricas, mas apenas “resolver uma discordância fundamental sobre a forma justa das instituições sociais

⁵ Adrian Favel ressalta que essa não é uma reivindicação normativa: é antes uma implausível reivindicação explanatória sobre como instituições justas de fato operam no mundo real (FAVEL, 1998: 273).

em uma sociedade democrática nas condições modernas” (RAWLS, 1980: 512). Rawls declarou que apenas pretendia elaborar uma concepção de justiça para as sociedades democráticas modernas, partindo das intuições comuns dos membros dessas sociedades. Seu objetivo então era articular e explicitar as ideias e princípios latentes no nosso senso comum; por isso, não reivindicava ter formulado um conceito de justiça ‘verdadeiro’, mas apenas propunha os princípios válidos para nós, em função da nossa história, das nossas tradições, das nossas aspirações e da forma como concebemos nossa identidade (RAWLS, 1980: 516-9).

Rawls tem se desviado de um enquadramento universalista e procurando conferir um caráter ‘situado’ à sua teoria da justiça, alegando que foi mal compreendido e que não tinha a intenção de colocar a questão da justiça de uma forma ahistórica⁶. Mas, ao afirmar, sem outras especificações históricas, que os princípios da justiça como equidade são ‘os’ princípios que pessoas livres e racionais preocupadas em realizar os próprios interesses aceitariam, numa posição original de igualdade, como definidores dos termos fundamentais de sua associação, ele deixou aberta para interpretações de tipo universalista (MOUFFE, 1996: 62).

Rawls reformulou a caracterização inicial e genérica dos bens primários em *Uma teoria da justiça*, em artigos subseqüentes. Em “kantian constructivism in moral theory” (RAWLS, 1980), na seção intitulada ‘autonomia racional e autonomia completa’, Rawls afirma que os bens primários “não devem ser compreendidos como meios genéricos essenciais à realização de quaisquer fins últimos que uma investigação histórica permitiria atribuir de maneira habitual ou normal às pessoas, sejam quais forem as condições sociais”. Essa mesma reformulação pode ser encontrada em dois artigos de 1982: “Social unity and primary goods” (p.166-7) e “The basic liberties and their priority” (p.308). Em ambos, Rawls admite que “Embora a determinação dos bens primários invoque um conhecimento das circunstâncias e exigências genéricas da vida, ela só faz isso à luz de uma concepção de pessoa previamente dada. (in BRAGA, 2011:224)

Rawls defende que a superioridade da abordagem deontológica sobre a

⁶ Nessa reavaliação, ele enfatiza também que a tarefa de articular uma concepção pública de justiça é uma tarefa social e prática, e não epistemológica, (RAWLS, 1980: 519).

teleológica reside no fato da deontologia ser a única abordagem que permite uma representação adequada da diversidade dos indivíduos e uma defesa dos seus direitos inalienáveis, e por isso é a abordagem mais adequada às democracias liberais.

O papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidades é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura. (...) A vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é mais necessário controlar a infundável variedade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas particulares. (RAWLS, 2002:93)

Michael Sandel faz uma contundente crítica à teoria de da justiça de Rawls. Em *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), o alvo preferencial de Sandel é a ideia de prevalência do direito sobre o bem e a concepção de sujeito que ela implica. Se Rawls afirma que a justiça é a virtude primordial das instituições sociais é porque, afirma Sandel, o seu liberalismo deontológico exige uma concepção de justiça que não pressupõe nenhuma concepção particular de bem, de forma a servir de enquadramento dentro do qual seriam possíveis várias concepções de bem.

Na concepção deontológica, o primado da justiça é descrito não apenas como uma prioridade moral, “mas também como uma forma privilegiada de justificação. O direito é anterior ao bem não apenas porque as suas exigências têm precedência, mas também porque os seus princípios se desenvolvem de maneira independente” (SANDEL, 1982: 15).

Para que o direito exista antes do bem é necessário que o sujeito exista independentemente das suas intenções ou finalidades. Tal concepção exige, portanto, um sujeito que possa ter uma identidade anterior aos valores e objetivos que ele próprio escolhe, visto que é a capacidade de escolher, e não as escolhas feitas, que define esse sujeito. “Nunca poderá ter finalidades constitutivas da sua identidade e isso nega-lhe a possibilidade de participar numa comunidade, onde é a própria definição de quem ele é que está em causa”. (SANDEL, 1982: 150).

Segundo Sandel, na problemática de Rawls é impensável um tipo de comunidade constitutiva, a comunidade só pode ser concebida como simples cooperação entre indivíduos cujos interesses já estejam determinados e que se juntam para defendê-los e fazê-los progredir. Seu argumento principal é que essa concepção

de sujeito, que se define pela incapacidade de compromissos constitutivos, é simultaneamente necessária para que o direito possa prevalecer sobre o bem e contraditória com os princípios da justiça que Rawls pretende justificar. Já que o princípio da diferença é também um princípio de partilha, ele pressupõe a existência de um elo moral entre aqueles que vão distribuir os bens sociais e, assim, de uma comunidade constitutiva cujo reconhecimento exige.

E é precisamente uma tal comunidade que é excluída pela concepção rawlsiana de sujeito sem ligações, e definido anteriormente às finalidades que escolhe. Assim, Sandel afirma que “não podemos ser pessoas para quem a justiça é primordial e igualmente pessoas para quem o princípio da diferença é um princípio de justiça”(1982: 178). Sandel afirma que Rawls não consegue justificar de maneira convincente o primado da justiça nem a prevalência do direito sobre o bem. Para Sandel, isso demonstra a superioridade do bem comum sobre uma política de defesa dos direitos (SANDEL, 1984: 166). A prioridade do direito sobre o bem significa que não é possível sacrificar direitos individuais em nome do bem comum, mas também que os princípios da justiça não podem derivar de uma determinada noção de ‘felicidade’, como salientou Sandel (1982:156).

Mouffe salienta que é este o princípio fundamental do liberalismo: não pode existir uma única concepção de felicidade que possa ser imposta a todos. Antes, cada um deve ter a possibilidade de descobrir a sua tal como a entende, determinar para si próprio seus objetivos e tentar realizá-los a seu modo. Sandel defende que não é possível definir o direito antes do bem, porque é apenas através da nossa participação em uma comunidade que define o bem que podemos adquirir um sentido do direito e uma concepção de justiça. Mouffe afirma que esse é um argumento irrepreensível, mas que, contudo, não permite a conclusão de Sandel de que é necessário rejeitar a prioridade da justiça como virtude principal das instituições sociais, bem como a defesa dos direitos individuais, e regressar a uma política baseada numa ordem moral comum.

Segundo Mouffe (1996:46-8) uma tal conclusão se assenta num equívoco fundamental, que diz respeito à própria noção de bem comum, e em parte devido ao próprio Rawls que, anteriormente, insistia que sua teoria da justiça pertencia ao domínio da filosofia moral, porém ele reconsiderou sua concepção de justiça como

política, e não como moral (RAWLS, 1985:224).

Sandel concentra sua crítica na posição defendida em *Uma Teoria da Justiça*, não considerando a evolução subsequente de seu pensamento. Rawls, contudo, altera em alguns pontos sua concepção de sujeito em artigos posteriores, de maneira bastante substancial. MOUFFE salienta que ele tem enfatizado cada vez mais o papel desempenhado na sua teoria pela concepção kantiana de pessoa moral, e indica que a própria posição original inclui determinados princípios morais, afastando-o da questão da pura teoria da escolha racional (1996:46).

Rawls pretende defender o pluralismo liberal, que exige que não se imponha ao homem uma determinada concepção de bem estar ou um determinado plano de vida. Para os liberais, a moral individual é uma questão pessoal e cada um deve poder organizar a sua vida como bem entende. Daí a importância dos direitos individuais e o fato de os princípios de justiça não poderem privilegiar uma dada concepção de bem estar. Mas essa valorização da liberdade negativa não se apresenta em certa medida como uma concepção específica de bem? É por isso que autores como Michael Sandel e Charles Taylor argumentam que a prioridade do direito sobre o bem só é possível em um certo tipo de sociedade, com determinadas instituições; e é somente no interior de uma comunidade específica, que define a si própria pelo bem que postula, que o indivíduo pode existir com seus direitos.

Duas questões emergem dessa abordagem: Como e por que razão fundamental essas instituições funcionam – que tipo de evidências produzem sobre as condições e formas institucionais de sociedade e associação política essenciais para fundamentação e sustentação de práticas democráticas? E, se partirmos de uma concepção muito menos idealista a respeito de como são de fato os cidadãos e atores políticos, que tipo de artifícios institucionais têm sido implementados nesses casos, para assegurar resultados progressistas e evitar o colapso do sistema político e da sociedade?

O que essa discussão revela é a incapacidade de considerar o político de forma não meramente instrumental, respeitando a separação moderna entre moral e política. Em Rawls a incapacidade de pensar o político é explicada pelo fato de ser esse o ponto cego do liberalismo, devido à sua tendência a reduzir a política a uma

atividade instrumental. Seu desejo de fundamentar racionalmente os requisitos de igualdade presentes no senso comum das democracias ocidentais parte de uma concepção individualista. É porque o individualismo liberal não permite conceber o aspecto coletivo da vida social como constitutivo que existe uma contradição no cerne do projeto de Rawls. E essa limitação fundamental do liberalismo não pode ser resolvida recorrendo à moral.

Os aspectos normativos da filosofia política foram desacreditados paulatinamente pelo desenvolvimento da ciência política calcada na distinção positivista entre fato e valor, então uma variedade de questões de natureza política foram relegadas para o domínio da moral, e assim despolitizadas. O apelo de Rawls à concepção kantiana da pessoa moral e a introdução do razoável ao lado do racional permitem-lhe estabelecer limites morais à busca do egoísmo pessoal, mas não põem em questão a concepção individualista. Só no contexto de uma abordagem que dê realmente lugar à dimensão política da existência humana e que permita pensar a cidadania como algo mais que a simples titularidade de direitos é que podemos falar de valores democráticos.

Para Brian Barry, a importância de *Uma Teoria da Justiça* reside no fato de ser uma afirmação do liberalismo que isola as suas características fundamentais, “fazendo da propriedade privada dos meios de produção, de distribuição e de troca uma questão contingente, em vez de uma parte essencial da doutrina, e apresenta um princípio de distribuição que poderia, se adequadamente interpretado e com certas assunções factuais, ter implicações igualitárias” (BARRY, 1973: 166).

Em Rawls estamos diante de uma defesa do liberalismo político que estabelece sua autonomia em relação ao liberalismo econômico. Mouffe pergunta se é possível desembaraçar o liberalismo político, por um lado, do vocabulário que herdou do racionalismo iluminista e por outro, das conotações que adquiriu em sua longa associação com o liberalismo econômico? Essa é, para ela, uma questão crucial para a construção de uma ‘filosofia política democrática moderna’. O liberalismo deontológico de Rawls constitui um exemplo dessas múltiplas articulações. Para ela é um erro entendê-los como constituindo uma única doutrina: “São possíveis muitas articulações diferentes entre essas diferentes formas de liberalismo e eu defendo que a aceitação do liberalismo político não exige que apoiemos igualmente nem o

individualismo nem o liberalismo econômico, nem tampouco nos condena à defesa do universalismo e do racionalismo” (MOUFFE, 1996: 61).

Porém, vimos que a prioridade do direito defendida por Rawls só pode ser concebida no contexto de uma associação política específica, definida por uma ideia de bem comum. Como argumenta Taylor (1997, 2000), o erro básico do atomismo reside no fato de não se dar conta da medida em que o indivíduo livre, com objetivos e aspirações próprios, cuja justa realização tenta proteger, só é ele próprio possível em um certo tipo de civilização, que foi necessário um longo desenvolvimento de certas instituições e práticas, do primado do direito, de regras de respeito mútuo, de hábitos de deliberação comum, de desenvolvimento cultural, etc., para produzir o indivíduo moderno.

Reconhecimento e (in)justiça: diferenças e desigualdades

Axel Honneth publica, em 1992, a obra *Luta por reconhecimento*, em que propõe uma releitura da noção hegeliana de reconhecimento, a partir de uma perspectiva da psicologia social. No célebre capítulo em que Hegel trata da luta em que se engajam dois indivíduos para fazer reconhecer uma ao outro sua liberdade, um conflito que toma a forma de uma luta mortal e conduz à instauração da dominação do escravo pelo senhor, o termo reconhecimento remete principalmente ao fato de que a noção que um indivíduo tem de seu próprio valor depende de outrem.

Na obra de Hegel, *A Fenomenologia do espírito* é a exposição do traçado feito pelo espírito em direção ao conhecimento do absoluto, nessa obra Hegel parte de uma análise epistemológica dos estágios da aquisição do conhecimento – ‘certeza sensível’, ‘percepção’ e ‘entendimento, sucessivamente – apontando a incapacidade da consciência formada pelo movimento que ultrapassa esses três estágios de produzir o conhecimento, então ele constrói a figura da ‘consciência de si’, e elabora o percurso de seu desenvolvimento na formação do ‘espírito’ (*Geist*). Sua forma de falar do conhecimento é a da *formação do espírito*.

A referida parte da ‘dialética do senhor e do escravo’ é um momento da ‘consciência de si desejante’, ou seja daquela forma de consciência que necessita do

objeto exterior para, ao apreendê-lo, diferenciar-se do mundo. Porém, para ter sua identidade completa, a consciência de si precisa confrontar-se com outra consciência de si. A partir daí a relação da consciência não é mais sua relação com os objetos do mundo, mas sua relação enquanto interação social. A consciência precisa da outra como espelho, para seu autorreconhecimento. Hegel desdobra isso na trama das relações entre o senhor e o escravo, em que mostra a relação de interdependência entre esses dois elementos. Mas Hegel mostra também as frustrações envolvidas nesse confronto:

A dialética do senhor e do escravo termina em frustração porque o senhor, ao fazer do escravo seu objeto, parece perder o que precisa para continuar a se afirmar. Como se afirmar de modo efetivo sobre um objeto que não lhe parece ter energias para reconhecer sua afirmação? Pelo lado do escravo, que é objeto, o processo também se frustra, pois, na verdade, ele não se realiza completamente. O escravo percebe-se ainda não completamente objetificado. Ele está alienado do que faz e produz, pois tudo vai para o senhor; mas, ele ainda se percebe como um espírito, pois é ele quem trabalha e transforma a natureza. (GUIRARDELLI Jr, 2010:67).

Para Axel Honneth, a questão do reconhecimento coloca um problema muito mais geral do que o das reivindicações políticas relativas à diferença: o conjunto de nossas relações com a alteridade é atravessado por tentativas de reconhecimento. Assim como Hegel elabora o contínuo progresso da consciência de si em função do espírito absoluto, partindo da autodistinção em relação ao mundo e aos outros; Honneth concebe a evolução da sociedade como o resultado de disputas de reconhecimento entre grupos em conflito sobre o valor das instituições sociais em um dado período. Quando o reconhecimento social é negado, essa negação aciona lutas pelo reconhecimento do valor cultural e social de grupos e indivíduos.

A imagem positiva que tempos de nós mesmos depende do olhar, dos julgamentos, e dos comportamentos dos outros em relação a nós. Nesse sentido, permanecemos sempre “à espera de reconhecimento nas interações sociais”(RENAULT, 2007: 34). Se indivíduos ou grupos se deparam com a negação de reconhecimento, eles não têm outra solução a não ser lutar por reconhecimento.

Assim, a integração social dos indivíduos não ocorre nem idealisticamente através de processos linguísticos transparentes, nem em um processo de otimização

sistêmica destituído de sujeito, mas através do conflito. O objetivo do conceito de reconhecimento é não somente descrever injustiça, como também enfatizar que a justiça é uma questão de conflito.

A teoria do reconhecimento em Honneth tem o mérito de perceber o conflito como elemento que promove mudanças sociais, alicerçada em premissas intersubjetivas, e de discutir o papel político das emoções. Sua teoria propõe pensar a política para além das instituições formais, no processo de formação das identidades dos sujeitos (*selves*), que é visto como um processo eminentemente político, atravessado por relações de poder. Conforme Mendonça, “na teoria do reconhecimento, a política é difusa e capilarizada, evidenciando a complexidade das relações de opressão e das lutas para contestá-las” (MENDONÇA, 2012:132).

Um aspecto curioso da teoria do reconhecimento de Honneth é que, a despeito de suas dimensões crítica e normativa fundamentais, ele faz um esforço consciente para evitar referir-se à sua teoria como uma *política* de reconhecimento. Autores como Foster (1999) vêem nessa recusa do termo política o sintoma de uma fraqueza da teoria do reconhecimento de Honneth, cujo projeto de renovação da teoria crítica propunha elaborar uma teoria normativa da sociedade, que constituiria uma base segura para a crítica social identificar patologias contemporâneas e apontar direções de emancipação. O que, para Foster, consiste em uma missão claramente política.

A formalidade do modelo de vida ética se aproxima de um tipo de agnosticismo político. Tal atitude é surpreendente visto que Honneth define seu projeto como uma tentativa de renovação da teoria crítica, que se supõe ser uma teoria da emancipação social enraizada nas lutas sociais. Honneth insiste que o reconhecimento é não apenas uma condição psicológica de individuação e autonomia, mas também uma reivindicação moral, na medida em que todo indivíduo necessita ser reconhecido em sua dignidade para manter uma relação positiva consigo. É essa a razão pela qual sua teoria do reconhecimento é basicamente uma *ética de reconhecimento*. (HONNETH, 1995b cap.16).

Para Deranty e Renault (2007), sua relutância em discutir o político e seu foco na dimensão ética se justifica na medida em que a intuição que guia seu modelo

é a de que o progresso da vida social se baseia nas expectativas normativas dos indivíduos, que devem se erigir em reivindicações morais, em vez de interesses socioeconômicos. Nesse sentido, o modelo político a ser derivado do quadro de uma luta por reconhecimento é o de uma forma de ‘vida ética’, a *Sittlichkeit*, no sentido hegeliano de uma moralidade social com múltiplas camadas, e não apenas uma moldura institucional definida por princípios legais, mas o modelo estrutural de uma “sociedade decente”, que leve em consideração as demandas individuais por reconhecimento.

Se uma hermenêutica das experiências de injustiça deve assumir a forma de uma ética de reconhecimento, é porque os variados sentimentos de injustiça apontam para três esferas principais de reconhecimento. A primeira é a esfera da intimidade, em que o sujeito tem suas necessidades afetivas satisfeitas. A satisfação plena de demandas físicas e afetivas provê o sujeito com a *autoconfiança* que constitui a base para a autonomização social bem sucedida. Em termos normativos, um primeiro conjunto de prescrições é anexado à essa esfera: o respeito ao corpo e à afetividade da pessoa. A segunda esfera de reconhecimento é o reconhecimento jurídico da igual dignidade das pessoas, que confere o *respeito próprio* à pessoa que se reconhece como sujeito moral plenamente competente. Quando tal reconhecimento é negado, a demanda é por ampliação da esfera de direitos a populações e indivíduos que permanecem excluídos. A terceira esfera de reconhecimento é portanto o reconhecimento da contribuição individual na divisão social do trabalho. Quando o reconhecimento nessa esfera é bem sucedido, ele provê a pessoa de *autoestima*.

Tal posição é questionável do ponto de vista das possibilidades de emancipação por meio da reorganização da divisão do trabalho, no intuito de combater desigualdades estruturais, tratadas por Honneth como formas de desrespeito. De qualquer maneira, é possível perceber nessa formulação um traço conservador que aponta para o caráter apolítico da teoria do reconhecimento de Honneth.

Em vez de problematizá-la, ele toma a divisão do trabalho como um dado da realidade, e parece sugerir que basta reconhecer a importância relativa do trabalho individual para a vida em sociedade, abdicando do questionamento sobre o caráter injusto das relações de trabalho, além de ignorar formas de exploração benevolente e de aceitação da dominação, bem como ignora a dominação simbólica envolvida na

legitimação, via reconhecimento, da subordinação.

Acreditamos que é devido à adoção da oposição hegeliana ao ‘realismo político’ de Hobbes e Maquiavel, que a teoria do reconhecimento de Honneth é incapaz de lidar com conflitos de interesses inconciliáveis. Além do mais, o esquema explicativo de Honneth só leva em conta conflitos que chegaram a irromper à cena pública, ou a se organizar via associativismo; e não considera as dimensões invisíveis do poder político, quando o conflito não chega nem à consciência dos agentes.

Uma dimensão fundamental do poder que passa ao largo dos conflitos analisados na perspectiva da teoria do reconhecimento é desenvolvida por autores como Steven Lukes (2005, 1990) e Pierre Bourdieu (2005, 2006, 2007). Lukes propõe uma crítica à visão unidimensional do poder dominante na abordagem liberal pluralista, que “envolve um foco no comportamento da tomada de decisões em questões sobre as quais há um observável conflito de interesses (subjetivos), vistos como expressas preferências de política, reveladas pela participação política” (1990:11-12). Tal visão foi contestada por Bachrach e Baratz (1962) que, na crítica à unidimensionalidade do pluralismo, incorporam à análise das relações de poder a questão do controle social da agenda da política e dos modos pelos quais as discussões potenciais são mantidas fora do processo político. A *mobilização do preconceito* consiste assim no controle sobre o escopo da tomada de decisões pela exploração de algumas espécies de conflito e supressão de outras. Lukes reconhece o grande avanço da visão bidimensional mas a considera inadequada por três aspectos: a crítica do behaviorismo está ainda comprometida com o behaviorismo – ao supor que a não-tomada de decisões é uma forma de tomar-se decisões, os autores também pressupõem que os interesses são conscientemente articulados e observáveis, na forma de queixas abertas ou encobertas.

Para Lukes, “as decisões são escolhas, feitas intencionalmente pelos indivíduos, entre alternativas, enquanto o preconceito do sistema pode ser mobilizado, recriado e reforçado de modos que não são nem conscientemente escolhidos, nem o resultado intencional de escolhas individuais.”(1990:17) Lukes também ressalta que o preconceito do sistema também opera pelo comportamento estruturado socialmente e padronizado culturalmente, e pela prática das instituições. Bachrach e Baratz seguem os pluralistas, ao adotarem, “de modo demasiado individualista metodologicamente, uma visão do poder”. De acordo com o Lukes (*idem*:19):

Não é o supremo e mais insidioso exercício do poder, evitar que as pessoas tenham qualquer tipo de queixas ao moldarem-se suas percepções, conhecimentos e preferências, de tal modo que aceitem seu papel na existente ordem das coisas, seja porque não possam ver ou imaginar alternativa para ela, ou porque a vejam como natural e imutável, ou porque a valorizam como divinamente ordenada e benéfica?

Pressupor que a ausência de queixas equivale a um genuíno consenso, é apenas excluir a possibilidade de consenso falso, ou “manipulado por decreto conceitual”. Assim, a visão tridimensional do poder proposta por Lukes se assenta em uma crítica ao foco comportamentalista e ao individualismo metodológico, permitindo a consideração de muitos modos pelos quais as decisões potenciais são mantidas fora da cena política, seja através da operação de forças sociais e práticas institucionais, ou mediante decisões individuais. “falta uma perspectiva dentro da qual se examine, não só o poder de tomada de decisão e de não-tomada de decisão, como também os vários modos de supressão de conflitos latentes dentro da sociedade” (LUKES, 1990:35).

Pierre Bourdieu também define as lutas entre agentes e grupos sociais como *lutas por reconhecimento*, porém as concebe enquanto enfrentamentos simbólicos visando a imposição ao conjunto da sociedade, ou do campo social, dos princípios de visão e di-visão do mundo social, em vista de melhorar seu lugar na sociedade - sua posição relativa no espaço social. Além do mais, sua noção de *dominação simbólica* têm a vantagem de levar em conta formas mais sutis e insidiosas de exercício do poder, em que os dominados vêm a si mesmos com os olhos dos dominantes, o que naturaliza as relações de poder e subordinação, impede a manifestação do sentimento de injustiça e assim inviabiliza a luta por reconhecimento, nos termos definidos por Honneth.

Nancy Fraser (1997 [1995], 2009) argumenta que a ideia de justiça social possui dois sentidos: o reconhecimento de identidades culturais, e a distribuição igualitária de bens. O horizonte da teoria política contemporânea, porém, contexto que ela denomina condição pós socialista se caracteriza, entre outras coisas, por uma mudança na gramática das reivindicações políticas⁷. A (re)aparição da ideia de

⁷ Segundo Fraser, a condição pós socialista se define por: “an absence of any credible overarching emancipatory project despite the proliferation of fronts of struggle; a general decoupling of the cultural

reconhecimento e da ‘política de identidade’ promoveram uma mudança no imaginário político, especialmente nos termos em que a justiça é imaginada. Entrelaçado aos desenvolvimentos históricos, correntes de ideologia pós-socialista procuram destituir a relevância das lutas por justiça distributiva. O descentramento da noção de classe, equacionado ao declínio das reivindicações por igualdade econômica, produziu uma falsa antítese, como se lutas por justiça racial e de gênero fossem meramente culturais, sem vínculo com distribuição.

Uma teoria crítica do reconhecimento, segundo a autora, deve ser capaz de distinguir as reivindicações pelo reconhecimento da diferença que avancem a causa da igualdade social daquelas que retardam ou solapam-na. Para ela, uma abordagem crítica deve ser ‘bivalente’, integrando o social e o cultural, o econômico e o discursivo. Isso implica expor as limitações de modelos neoestruturalistas de análise do discurso que dissociam a ‘ordem simbólica’ da economia política. Tal abordagem crítica requer o cultivo de modelos alternativos que conectem o estudo da significação a instituições e estruturas sociais. requer também conectar a teoria da justiça cultural com a teoria da justiça distributiva.

A teoria do reconhecimento de Honneth subordina a justiça redistributiva ao reconhecimento, como se a desigualdade fosse somente *um caso* da diferença. Ele replica Fraser afirmando que a ideia de justiça como redistribuição pode ser conceitualizada adequadamente em termos de certos aspectos do reconhecimento da contribuição individual econômica, social e cultural para a comunidade. Fraser acusa essa solução de produzir um grave deslocamento de questões políticas. Sua crítica se dirige a Honneth, entre outros, afirmando que essa ética do reconhecimento propõe uma visão culturalista da sociedade, que deveria ver a esfera econômica como não independente, e que portanto limita a necessidade de correção da desigualdade econômica em favor da luta contra o menosprezo social e cultural.

Ao afirmar que a demanda de redistribuição é uma consequência da demanda de reconhecimento, os teóricos do reconhecimento atribuem primazia ao

politics of recognition from the social politics of redistribution; and a descentering of claims of equality in the face of aggressive marketization and sharply rising material inequality.”(FRASER,1997:3)

sentimento de injustiça individual sobre as desigualdades estruturais efetivas, além de ignorar a desigualdade que não é percebida como injustiça, e todas as formas de dominação simbólica que se caracterizam pela inconsciência da relação de poder por parte dos grupos dominados.

Considerações Finais

Há uma estreita relação entre as dimensões normativa e política da cidadania, não obstante a descontinuidade entre os dois domínios, em que titularidade de direitos e participação política se provocam, se repelem e se combinam, com a proliferação das reivindicações por direitos civis, políticos, sociais e culturais. Sem desconsiderar a amplitude e diversidade do debate levantado pelos trabalhos de Rawls, e de Honneth, nosso interesse em retomá-los se justifica na medida em que suas teorias constituem o pano de fundo dos debates em torno da fundamentação da ação política democrática, e também naquilo que podemos chamar de uma redução da filosofia política à filosofia moral.

A principal limitação que pudemos discernir nas formulações dos autores analisados aqui é que suas concepções de cidadania operam no âmbito do discurso moral, e não promovem, nesse sentido, uma compreensão propriamente política da cidadania. A despoltização da teoria política – e também da democracia, sobretudo nas perspectivas elitistas e procedimentalistas; é um aspecto comum às teorias de Honneth e Rawls, e que se sobressai no campo da filosofia política contemporânea.

Rawls promove o velamento das desigualdades estruturais reais e uma noção reduzida de política em sua concepção de justiça. Ao restringir o caráter político da justiça às ideias intuitivas fundamentais latentes na cultura de uma sociedade democrática, faz desaparecer conflitos, antagonismo, relações de poder, formas de subordinação, repressão, e opressão. Rawls utiliza uma forma de raciocínio característica do discurso moral, cuja aplicação ao campo da política consiste em reduzi-la a um processo de negociação racional entre interesses privados sujeitos ao limite da moral. Porém, cidadania não pode ser considerada de modo isolado,

descolado das lutas no campo social que, embora por vezes lancem mão de formas não institucionalizadas e reconhecidas de ação, constituem formas de expressão política dos grupos historicamente oprimidos.

Em Honneth temos uma concepção que reconhece o papel do conflito e da luta política. O interesse da teoria do reconhecimento é porém somente descrever a dinâmica normativa interna da ação política, em vez de promover critérios abstratos para distinguir entre ações legítimas e ilegítimas. A vantagem de uma teoria política concebida sob o paradigma do reconhecimento, em contraste com a concepção rawlsiana, é que a justiça pode ser definida em termos que incluem experiências reais de injustiça social, e desse modo consiste em uma ferramenta conceitual mais adequada às realidades multiculturais do ordenamento democrático contemporâneo, mas de uma maneira que naturaliza as desigualdades estruturais, e que também contribui para o deslocamento das questões redistributivas, ao dissociá-las e ao atribuir primazia às questões de reconhecimento.

O liberalismo político contribuiu para a formulação da noção de cidadania universal, baseada na concepção de que todos os indivíduos nascem livres e iguais, mas também reduziu a cidadania a um estatuto legal, indicando os direitos que o indivíduo detém contra o Estado. O mesmo arcabouço teórico normativo que possibilitou apropriações emancipatórias, também serviu à construção de obstáculos à emancipação. Os limites à cidadania democrática são primordialmente de ordem material, visto que as desigualdades materiais estruturam de forma diferenciada o acesso das pessoas aos instrumentos de interpretação do mundo, mas são também de ordem teórica, quando os instrumentos e percepção do mundo e da realidade social – as elaborações teóricas, cumprem a função de legitimar as desigualdades, e impedir o acesso à interpretações alternativas.

Referências Bibliográficas

BACH

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campos, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção – crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: Zouk, 2007.

_____. *O Poder Simbólico* Lisboa: Diefel/ Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. “O mistério do ministério: das vontades particulares à vontade geral.” In WACQUANT, Loïc (org) *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005:71-79.

BRAGA, Antônio F.S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011

CONOVER, Pamela J., SEARING, Donald D., CREWE, Ivor. “The Elusive Ideal of Equal Citizenship: Political Theory and Political Psychology in the United States and Great Britain.” *The Journal of Politics*, vol.66, n.4, (Nov.2004), pp.1036-1068.

DERANTY, JP. E RENAULT, E. “Politicizing Honneth’s ethics of recognition”. *Thesis Eleven*, number 88, 2007.

FAVEL, Adrian. “Applied political philosophy at the rubicon: Will Kimlicka’s Multicultural Citizenship”. In: *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol.1, no2, *Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy* (june, 1998) pp.255-278

FRASER, Nancy. *Scales of justice – Reimagining Political Space in a Globalizing world*. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. *Justice Interrupts – critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*. New York: Routledge, 1997.

GOODING, Robert E. “Representing diversity”. *British Journal of Political Science*, vol.34, n.3, London, 2004: 453-468.

GUSTAFSON, Per. “International Migration and National Belonging in the Swedish Debate on Dual Citizenship”. *Acta Sociológica*. Vol.48, no1 (Mar., 2005), pp.5-19.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro – estudos de teoria política* [1996]. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp.277-292.

HIRSCHMAN, Albert O. *As Paixões e os Interesses: argumentos políticos para o*

- capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HONNETH, Axel. *La lute pour reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2000.
- _____ *Redistribution or Recognition: a political philosophical exchange*. Londres/Nova York: Verso, 2003.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. (tradução: Álvaro Cabral) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KYED, Helene Maria and BUUR, Lars. "New Sites of Citizenship: Recognition of Traditional Authority and Group-Based Citizenship in Mozambique." *Journal of Southern African Studies*, vol. 32. n.3 (sep., 2006), pp.563-581.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford university press, 1995.
- _____ *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LISTER, Ruth. "Citizenship: Towards a Feminist Synthesis." *Feminist Review*, n.57, Citizenship: Pushing the Boundaries (autumn, 1997), pp.28-48.
- _____ "Dialectics of citizenship". *Hypatia*, vol.12, n.4, (Autumn, 1997), pp.6-26.
- LUKES, Steven. *Power: a radical view*. Palgrave MacMillian, 2005 [1974].
- _____ *O Poder*. Editora Universidade de Brasília, Cadernos da UnB, 1990.
- MAIA, Antonio Cavalcanti et al (Org.). *Perspectivas atuais da filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.
- MARSHALL, T.H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967 [1950].
- MATTOS, Patricia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MELO, Carolina de Campos. "Reconhecimento/redistribuição: por uma nova teoria da justiça". In: MAIA, Antonio Cavalcanti et al (Org.). *Perspectivas atuais da filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.
- MENDONÇA, Ricardo Fabrino. "Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento". *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº9, Brasília, setembro-dezembro de 2012, pp119-1146.
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

- PITKIN, Hanna. "Justice: On Relating Public and Private". *Political Theory*, n.9 (August): 327-352.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____ "Kantian constructivism in moral theory". *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVIII, n.9, setembro, 1980.
- _____ "Justice and fairness: political not metaphysical". *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, n.3, 1985.
- _____ *Political liberalism*. Nova York: Columbia University Press, 1996.
- RENAULT, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Nova York: Cambridge University Press, 1982.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- _____ *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- WALZER, Michael. *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- YOUNG, Iris M. *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press, 1990.
- _____ "Polity and Group Difference: a critique of the ideal of universal citizenship". *Ethics*, vol.99, n. 2, (Jan., 1989), pp.250-274.