

## TEORIA E POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO: aproximações e afastamentos entre Fraser, Honneth, Taylor e Safatle

*Recognition theory and policies: approaches and distances between Fraser, Honneth,  
Taylor and Safatle*

**Adriana Ribeiro de Macedo \***

### RESUMO

As teorias do reconhecimento vêm sendo intensamente debatidas nas últimas décadas a partir da análise de que as lutas de classe não confrontavam formas de discriminação por raça, gênero, etnia e orientação sexual. Axel Honneth e Charles Taylor são pensadores importantes nessa discussão. Tal movimento é acompanhado de preocupações e debates sobre seus efeitos. Vladimir Safatle e Nancy Fraser compreendem que o deslocamento do debate da questão redistributiva para a centrada nas identidades *pari passu* com a emergência do neoliberalismo não é acidental e desvia o foco da questão econômica ao deslocar a política para a órbita das pautas culturais, resultando em retrocessos sociais sem a necessária resistência. Tais autores buscam, assim, uma teoria de reconhecimento que não secundarize a questão redistributiva. Este trabalho teórico de análise teve por objetivo compreender as aproximações e os afastamentos entre os paradigmas de Honneth, Taylor, Fraser e Safatle. Tal movimento resultou numa síntese envolvendo distribuição e reconhecimento de forma dialética.

**Palavras-chave:** Reconhecimento; Políticas identitárias; Políticas de reconhecimento; Teoria do reconhecimento.

### ABSTRACT

Recognition theories have been sorely debated in the last decades based on the analysis that class struggles did not face discrimination modes based on race, gender, ethnicity and sexual orientation. Axel Honneth and Charles Taylor are important theorists in this discussion. This movement is accompanied by concerns and debates about its effects. Vladimir Safatle and Nancy Fraser understand that there is no accident when the debate shifts from redistribution to identity while neoliberalism emerges. This displacement shifts the focus from economic to cultural agendas, resulting in social loss without the necessary resistance. Such authors seek, therefore, a theory of recognition that does not rationalize the distributive issue as secondary. This theoretical work of analysis aimed to investigate similarities and differences between the paradigms of Honneth, Taylor, Fraser and Safatle. This movement resulted in a synthesis involving distribution and recognition dialectically.

**Keywords:** Recognition; Identity policies; Recognition policies; Recognition theory.

---

\* Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), graduada em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), doutora em Engenharia Biomédica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (COPPE/UFRJ). Últimas publicações: Macedo, Adriana R. Relação entre capitalismo, família, desamparo e reconhecimento. Revista Katalysis, v. 26, p. 344-353, 2023. Macedo, Adriana R et al. Emoção e Percepção de Estudantes de Ensino Médio na Caminhada do Privilégio. Educação e Realidade Edição eletrônica, v. 47, p. e108437, 2022. Endereço para correspondência: [adriana.macedo@ifrj.edu.br](mailto:adriana.macedo@ifrj.edu.br)

## 1. INTRODUÇÃO

A filosofia moral distingue questões de justiça de questões de vida boa. Questões de justiça (redistributiva) são constituídas por normas universais, apartadas dos valores específicos dos sujeitos. As reivindicações, alinhadas à moralidade kantiana, visam à equidade e à eliminação de disparidades ilegítimas sem julgar o que indivíduos e grupos entendem por bem. Os teóricos da justiça redistributiva entendem que essa esgota a moralidade política, uma vez que o respeito é universalmente devido em decorrência de uma humanidade compartilhada, permitindo a existência de respeito sem estima. Pensam, assim, que a leitura pela chave do reconhecimento viola a neutralidade liberal (FRASER, 2007). Já as questões de vida boa dizem respeito ao reconhecimento e alinham-se à ética hegeliana. Busca-se, nesse caso, promover condições qualitativas para o desenvolvimento humano e as reivindicações esbarram em horizontes de valores localizados no tempo e no espaço. Os teóricos do reconhecimento entendem a moralidade universalmente vinculante como formalismo vazio que apela à Razão e à Humanidade, resultando em “fidelidade aos pressupostos abstratos de tratamento igualitário”. Tais teóricos compreendem que a ética, ao contrário da moralidade, “exige o julgamento sobre o valor de práticas, características e identidades [culturais] variadas” (FRASER, 2007, p. 104-105), o que demanda valorização das culturas invisibilizadas.

O conceito de reconhecimento vem se tornando o “operador central para a racionalidade das demandas políticas” (SAFATLE, 2015, p. 80). Sua hegemonia está associada ao entendimento de que as políticas redistributivas não minimizaram as experiências de injustiça (FRASER, 2007) e de que o paradigma da luta de classes ignora as dimensões morais e culturais envolvidas nessas experiências (SAFATLE, 2015, p. 79-80). Nancy Fraser considera que as forças políticas progressistas foram divididas em dois campos principais: (1) o das lutas trabalhistas e socialistas, que visa à redistribuição e pensa as reivindicações de reconhecimento como falsa consciência e obstáculo à justiça social; e (2) o do multiculturalismo, que busca uma sociedade “amigável às diferenças” através do reconhecimento. Tal cisão, com tensão e distanciamento teórico, se expressa, por exemplo, no entendimento de gênero como uma relação social ou como identidade ou código cultural. No entanto, alguns teóricos, reconhecendo que seu campo (do reconhecimento ou da redistribuição) não abrange adequadamente o outro, buscam pensar ambas as questões (FRASER, 2007, p. 101-102). Axel Honneth e Charles Taylor pensam o reconhecimento através da afirmação da identidade, enquanto Vladimir Safatle e Nancy Fraser desenvolvem suas reflexões teóricas buscando o caminho de um reconhecimento sem essa afirmação. Adicionalmente, esses quatro pensadores consideram a questão distributiva em seus desenvolvimentos teóricos acerca do reconhecimento.

Este trabalho de cunho teórico analisou os paradigmas propostos por Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser e Vladimir Safatle com o objetivo de destacar as aproximações e os afastamentos entre os autores explorando alguns de seus textos centrais sobre o tema do reconhecimento, especialmente aqueles que consideraram o campo do direito e das políticas de reconhecimento. Também pretendeu explorar o que emergiu de suas considerações teóricas, de modo a pensar as categorias distribuição e reconhecimento sem desconsiderar a incidência do modo de produção capitalista sobre tais questões, evidenciando alguns elementos centrais para os debates sobre o tema do reconhecimento.

Na seção inicial deste texto, os paradigmas de cada intelectual, considerando o recorte proposto acima, são apresentados. No parágrafo que antecede cada modelo, algumas de suas categorias e a ordem de apresentação dessas são elencadas. Por fim, na subseção denominada Aproximações e Afastamentos Teóricos, uma análise comparativa entre os autores é conduzida e os limites de suas proposições e as questões em aberto são destacados. Na seção seguinte, intitulada Não Reconhecimento e Não Redistribuição no Capitalismo, é feita a síntese decorrente das questões que emergiram ao longo do desenvolvimento do trabalho. Tal esforço parte de elementos do pensamento de Hegel (uma das bases para as teorias de Honneth e Taylor) e de Marx e Rancière (alguns dos autores que fundamentam o caminho teórico de Safatle), considerando o laço social num movimento dialético que articula não redistribuição e não reconhecimento no capitalismo. Por último, a seção Considerações Finais busca elencar o que emergiu com mais nitidez no decorrer desse percurso.

## **2. OS PARADIGMAS DE HONNETH, TAYLOR, FRASER E SAFATLE**

Axel Honneth e Charles Taylor têm em comum a regra do direito – para usar o termo de Taylor – como um dos elementos centrais de coesão social. Adicionalmente, ambos defendem a política de afirmação das identidades e têm no reconhecimento uma condição necessária ao pleno desenvolvimento do sujeito. Nesse sentido, o não reconhecimento, bem como o falso reconhecimento, afeta a subjetividade do indivíduo, sua relação consigo mesmo e com a sua identidade (TAYLOR, 1993; HONNETH, 2009). Apesar dessas aproximações, suas teorias diferem em vários aspectos, a serem explicitados no decorrer do texto. Safatle e Fraser, ao contrário, consideram que o reconhecimento não deve estar vinculado à valoração cultural e às identidades. No entanto, a teórica e o teórico tomam caminhos opostos ao pensar um reconhecimento que não passe por colocar o embate cultural no centro do debate político. Nesta seção, alguns dos elementos principais do desenvolvimento teórico de Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser e Vladimir Safatle serão apresentados, nessa ordem. Já alguns afastamentos, críticas e limites ou lacunas dessas teorias serão

analisados na seção seguinte.

## **2.1. Axel Honneth: autonomia, intersubjetividade, reconhecimento cognitivo, desrespeito e luta por reconhecimento**

Das três esferas de reconhecimento de Honneth – relações primárias, relações jurídicas e comunidade de valores –, apenas a do direito será considerada aqui. Honneth pensa liberdade e autonomia individual como categorias centrais para o movimento do indivíduo no interior da sociedade que limita suas pretensões no tempo e no espaço devido à eticidade. A intersubjetividade e a segurança de seus direitos permitem o reconhecimento recíproco. Assim, o indivíduo desenvolve um respeito cognitivo em relação aos direitos dos outros, inclusive ao direito à autorrealização, que permite o movimento. Tendo esse quadro relacional em perspectiva, a estrutura de apresentação do paradigma de Honneth se inicia pensando identidade e socialização, avança para o tema da liberdade e do direito e termina abordando intersubjetividade e luta por reconhecimento.

Honneth compreende que a identidade dos indivíduos é formada na socialização, sendo sua identidade moral, formada na eticidade, vinculada a valores e obrigações intersubjetivas. Desse modo, pessoas e grupos podem não contar com o reconhecimento de sua comunidade. Entretanto, apesar da eticidade limitar as pretensões individuais, como a sociedade moderna preza pela liberdade, suas práticas e instituições permitem que o autorrespeito seja alcançado a partir do reconhecimento jurídico (HONNETH, 2009).

Honneth, com Hegel, considera que o Estado reconhece e trata o ser humano como racional, livre e digno de reconhecimento, porque obedece ao universal, à lei, à vontade em si e para si. Nesse modelo legitimado pela “ideia de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade”, o sistema jurídico expressa os “interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2009, p. 189). A obediência à lei é, então, fruto do assentimento. Por isso, o reconhecimento como pessoa de direito precede o reconhecimento social, e o desrespeito é maior quanto menor for o grau de universalização e de alcance dos direitos institucionalmente garantidos. O direito, reconhecendo a pessoa como livre, resguarda sua autonomia individual e assegura a luta por reconhecimento (HONNETH, 2009). Nesse sentido, são os direitos individuais que possibilitam que os sujeitos coloquem suas pretensões e que essa ação seja considerada legítima: os “direitos autorizam seu portador a uma ação” (HONNETH, 2009, p. 198). As ideias de liberdade e autonomia, assim, carregam pretensões de ampliação dos direitos individuais na direção da autorrealização pessoal, expressa pela realização da identidade.

Honneth, quando analisa o reconhecimento na esfera das relações jurídicas, parte do

entendimento de que o eu só compreende o outro como pessoa de direito porque se entende como portador de direitos e de obrigações para com o outro. Em decorrência desse respeito cognitivo, universal e moral, o reconhecimento jurídico não admite gradações de estima (HONNETH, 2009, p. 185). A partir da liberdade e da autonomia, por um lado, e da intersubjetividade e do respeito cognitivo, por outro, Honneth pensa a gramática das lutas. Para o autor, a mobilização política torna-se possível somente quando a experiência de desrespeito é partilhada. Os confrontos no interior da esfera jurídica forçam os limites do “alcance social do status de uma pessoa de direito” (HONNETH, 2009, p. 194). A luta por reconhecimento, e somente ela, pode libertar os sujeitos do “sentimento de vergonha social” decorrente da tolerância do “subprivilégio jurídico”. Então, a mudança social é impulsionada pelo reconhecimento jurídico, que, por um lado, depende de mobilização política, protesto ativo e resistência; e, por outro, amplia as “pretensões jurídicas individuais” (HONNETH, 2009, p. 189). O indivíduo reconhecido como “pessoa moralmente imputável” pode reclamar seus direitos e participar na “formação discursiva da vontade” (HONNETH, 2009, p. 197).

## **2.2. Charles Taylor: política da diferença como universalista e regra do direito e patriotismo como fatores de coesão social**

Taylor compreende que, na modernidade, o indivíduo ganha autonomia em relação à comunidade, e o reconhecimento, uma necessidade humana, não é dado *a priori*. Assim, a necessidade de reconhecimento nasce na modernidade, nesse processo de atomização e fragilização das relações. Taylor busca compreender os elementos responsáveis pela coesão social capazes de ancorar o processo de reconhecimento de grupos invisibilizados. Esta subseção parte dessa busca pelo comum a partir do modelo da *polis* grega, concluindo a existência de um “autogoverno” atrofiado na modernidade, o que torna a liberdade frágil e a identificação de elementos de coesão necessária. Em seguida, é apresentado o movimento de Taylor na direção de tais elementos: o patriotismo e a regra do direito. Finalmente, ancorada nesses elementos, sua política para o reconhecimento é delineada.

Tendo por modelo ideal a *polis* grega, Taylor sabe que o regime liberal deixa de fora o autogoverno. Contudo, o autor aproxima as sociedades liberais de seu modelo de referência. Levando em consideração a atrofia do autogoverno e a valorização dos direitos individuais, Taylor pensa que a sociedade moderna está em algum lugar entre o egoísmo e o altruísmo, havendo tanto formas mais republicanas de participação no autogoverno quanto formas de inclinação atomista<sup>1</sup>, que privilegiam ter voz e poder de ameaçar os governantes em vez do envolvimento. Protestos e pesquisas de opinião recorrentes seriam indicativos desse poder. Taylor considera a atrofia do autogoverno um risco à

---

<sup>1</sup> Taylor cita os Estados Unidos como um autogoverno de inclinação atomista e considera o Canadá um modelo mais republicano, contando, por exemplo, com um efetivo sistema de saúde pública (TAYLOR, 2000).

estabilidade da sociedade liberal e às liberdades por ela protegidas e vê a perda de significado, de propósitos e da liberdade, em decorrência da razão instrumental e do individualismo, como fontes de preocupação e mal-estar (TAYLOR, 2000; TAYLOR, 2011).

Assim, Taylor se opõe às posições que consideram a sociedade liberal irremediável. Considera que essas desprezam haver coalizões em torno de um sentido de bem comum, causando a fragmentação da sociedade. Pensa, então, que definir vida boa em comum resolve o paradoxo de combinar sociedade coletivista e a forma de vida individualista da “identidade liberta” (TAYLOR, 2000, p. 199). Para o autor, o patriotismo e a regra do direito são bens socialmente partilhados que sustentam a coesão e transcendem a mera associação de interesses, consistindo nesse “vínculo entre a solidariedade do patriotismo e as instituições livres” (TAYLOR, 2000, p. 210).

Para Taylor, a concepção de vida boa em comum resulta na identificação dos sujeitos com as instituições e com as leis, compreendidas como expressão de si e “como reflexo e defesa de sua dignidade” (TAYLOR, 2000, p. 203). Considerando a regra do direito como bem comum e a aceitação social dos princípios da política da dignidade universal, Taylor pensa o reconhecimento e o respeito às diferenças como partes desses mesmos princípios. Taylor considera que a noção de identidade e a política da diferença surgem da política da dignidade universal, e que ambas reclamam os princípios da não discriminação e da igualdade de respeito. Assim, sendo a última cega às diferenças, a política da diferença define não discriminação como o tratamento desigual aos desiguais em prol da igualdade.

Dessa forma, o autor vincula a identidade não só à política dos direitos universais e do reconhecimento igualitário, como a relaciona a uma política de reconhecimento da diferença, compreendida também como universalista por tratar do reconhecimento universal das identidades singulares. Assim, Taylor relaciona o conceito de igualdade com a valorização das particularidades que formam as identidades dos sujeitos e grupos. O que está em jogo para Taylor não é a tolerância, a condescendência ou a solidariedade, mas o respeito às diferenças, não bastando deixar que as culturas sobrevivam, mas reconhecendo seu papel (TAYLOR, 2000, p. 268). O Estado, a partir de políticas de valorização, deve garantir as particularidades e reconhecê-las na esfera pública. A política da diferença deve fomentar o estudo das culturas com contribuição significativa não percebida ou reconhecida pela sociedade (TAYLOR, 2000; TAYLOR, 1993; SILVA, 2006). Taylor deixa expresso que “ambientes culturais parciais” e “curtas fases [decadentes] de uma cultura importante” podem ser excluídos do processo (TAYLOR, 2000, p. 270).

Taylor “parece defender [...] uma prática dialógica entre os indivíduos de diferentes culturas, [...] indicando a necessidade de participação cidadã [...] na defesa do Estado multicultural e de suas minorias”. Para o autor, as tensões e dificuldades não seriam maiores do que as já enfrentadas para

conciliar liberdade e igualdade e prosperidade e justiça (SILVA, 2006, p. 319).

### **2.3. Nancy Fraser: o conceito de paridade participativa e a política de reconhecimento sem valorização cultural**

A apresentação do percurso teórico de Fraser se inicia mostrando como a autora traz a questão do reconhecimento para o campo da moral, buscando respeitar o pluralismo valorativo e a liberdade subjetiva. Os parágrafos seguintes explicitam o movimento da autora para evitar a política da valorização da diferença, priorizando uma política de reconhecimento no campo da moral kantiana.

Fraser, mesmo compreendendo haver separação entre política cultural e política social e entre política da diferença e política da igualdade, considera não existir antítese entre reconhecimento e redistribuição, entende que ambas as políticas têm aspectos emancipatórios e busca integrá-las num único modelo. Nesse sentido, Fraser propõe a ampliação do conceito de justiça para que a teoria da justiça vá além da distribuição de bens e direitos e examine “padrões institucionais de valorização cultural”. Assim, a política de reconhecimento afastada da ética, no campo da moralidade, abarca as reivindicações de reconhecimento como demandas por justiça através do conceito de paridade participativa, uma norma universalista que considera distribuição e reconhecimento sem reduzir um ao outro. Para Fraser, seu paradigma não impõe a necessidade de valorização cultural àqueles que não partilham os mesmos valores éticos, respeitando o “pluralismo valorativo” e a “liberdade subjetiva”, permitindo que os sujeitos e grupos definam para si o que é vida boa e a forma de alcançá-la, considerando os limites que asseguram liberdade semelhante aos demais. A autora considera que relacionar não reconhecimento com preconceito internalizado torna a superação do preconceito um processo “autoritativo” de monitoramento das crenças, contrário ao liberalismo.

Fraser rompe com o paradigma do reconhecimento a partir da identidade propondo o conceito de “status social”, a partir do qual é a condição dos membros do grupo, e não a identidade, que exige reconhecimento. O não reconhecimento, aqui, não é tratado como depreciação ou deformação da identidade, mas como uma condição que gera “subordinação social”, privando o indivíduo ou o grupo de participar como igual na vida social. O não reconhecimento e a subordinação de status ocorrem quando “as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação” (FRASER, 2007, p. 108).

Os efeitos dos padrões de valorização cultural institucionalizados e a posição relativa dos atores sociais são analisados considerando duas condições necessárias: (1) “a distribuição de recursos materiais” deve assegurar “a independência e a voz dos participantes” – essa condição objetiva exclui “formas e níveis de desigualdade material e dependência econômica que impedem a paridade de

participação” e “arranjos sociais que institucionalizem a privação, a exploração e as grandes disparidades de riqueza, renda e tempo livre [...]”; e (2) os padrões institucionalizados de valoração cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e assegurar igual oportunidade para alcançar a estima social – essa condição subjetiva exclui normas institucionalizadas que depreciam grupos e suas características e valores que negam a alguns “a condição de parceiros integrais de interação, seja sobrecarregando-os com uma excessiva atribuição de “diferença”, seja falhando em reconhecer o que lhes é distintivo” (FRASER, 2007, p. 119-120). Desse modo, as reivindicações distributivas devem mostrar que as reformas (1) resultam em participação plena, (2) sem exacerbar significativamente outras disparidades. De forma similar, reivindicações de reconhecimento devem mostrar que as mudanças institucionais socioculturais (1) fornecerão as condições subjetivas necessárias, (2) sem piorar significativamente outras disparidades (FRASER, 2007, p. 126). Esse modelo requer que ambas as exigências sejam satisfeitas para serem consideradas merecedoras de reconhecimento público (FRASER, 2007, p. 112).<sup>2</sup>

O reconhecimento, nesse modelo, depende da forma de não reconhecimento a ser compensada, pois consiste num “remédio” para a injustiça social, e não na satisfação de uma “necessidade humana genérica”, não sendo possível estabelecer *a priori* a relação entre universalidade e distinção (FRASER, 2007, p. 121).<sup>3</sup> O reconhecimento em Fraser requer políticas para a superação da subordinação, mas não políticas de identidade (FRASER, 2007, p. 108). A paridade participativa é “o padrão para justificar a reivindicação” (FRASER, 2007, p. 125) e para avaliar os “remédios” e apenas demandas que a promovam “são moralmente justificadas”. Assim, as particularidades dos grupos dominantes não podem ser falsamente reconhecidas como universais (FRASER, 2007, p. 122). Fraser (2007) sabe que tratar o reconhecimento no campo da ética poderia ser necessário, mas isso seria evitado o quanto possível.

#### **2.4. Safatle: campo político autônomo, desinstitucionalização da cultura, política da indiferença, controle da economia pelo Estado e reconhecimento antipredicativo**

A proposta de Safatle passa por alguns caminhos, necessários e interligados, para chegar a um reconhecimento indiferente às identidades. Esta seção procura refazer esse percurso, começando pela

---

<sup>2</sup> Fraser cita, dentre outros, o caso da “circuncisão feminina”, onde ocorre a mutilação genital e essa nega a paridade no prazer sexual, não devendo haver reconhecimento.

<sup>3</sup> Fraser cita o exemplo das leis matrimoniais, dentre outros. Essas excluía o casamento entre pessoas do mesmo sexo. O reconhecimento recíproco e a igualdade de status só são alcançados quando os atores podem participar como iguais na vida social. Assim, “busca-se desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam” (FRASER, 2007, p. 109). Há casos, ao contrário, em que o não reconhecimento se dá pela negação da diferença; por exemplo, o fato de mulheres (FRASER, 2007) – e acrescenta-se homens trans – engravidarem. Para a autora, nesses casos, o remédio seria o reconhecimento da especificidade.

elaboração teórica da necessidade de retirada do poder do Estado sobre a cultura, desinstitucionalizando a cultura burguesa, mas ampliando consideravelmente o controle estatal sobre a economia. Em seguida, destaca a necessidade do político como campo autônomo, campo considerado pelo autor como o único com possibilidade de abrir a uma igualdade radical capaz de fazer emergir o comum e um reconhecimento antipredicativo.

Com Karl Marx, Safatle compreende que, no capitalismo, a cultura é reduzida à esfera de interesses burgueses, a “política universaliza seus predicados” e a institucionalização de direitos universais “formaliza os conflitos, as relações e os processos” (SAFATLE, 2015, p. 107). Assim, o campo do direito apresenta interesses particulares como universais, mas ainda não aplicados a alguns grupos, o que resulta na “predicação dos sujeitos” (SAFATLE, 2015, p. 106). Por isso, Safatle vê a necessidade do afastamento entre o campo político e o campo do direito. Para o autor, os campos da cultura e da economia serão sempre marcados por desigualdades a serem minoradas, talvez nunca eliminadas, então, aponta para o político como o campo no qual a igualdade radical é possível.

O autor pensa a retirada do poder normativo do Estado via “retraimento das legislações sobre costumes, família e autodeterminação”, por um lado, e fortalecimento da “sensibilidade jurídica contra processos de espoliação econômica”, por outro (SAFATLE, 2015, p. 111). Um exemplo nesse sentido seria desinstitucionalizar o casamento em vez de ampliar a lei para os casos não contemplados. Nesse caso, o casamento sairia “da estrutura disciplinar da família heterossexual burguesa, com o seu modo de gestão biopolítica da vida” (SAFATLE, 2015, p. 112), e a legislação se restringiria à questão econômica. A forte regulação da economia pelo Estado, para Safatle, não é uma questão menor. O autor ressalta que o poder econômico produz desigualdades e desenvolve seu caminho teórico recolocando tanto a questão da redistribuição quanto o horizonte revolucionário no centro do debate político. O autor considera que só a estatização completa dos meios de produção eliminaria o princípio da acumulação, mas bloquearia o desenvolvimento das individualidades. Por isso, com o controle da economia, a autonomia da política em relação à economia e à cultura abriria espaços para a circulação do bem comum e da propriedade comum (SAFATLE, 2015).

Safatle, com Judith Butler, compreende que a cultura está ligada à produção de identidades, sendo impossível pensar cultura sem produção de identidades defensivas. Entretanto, o autor discorda dos que consideram que a indiferença às identidades é incompatível com a autonomia (SAFATLE, 2015, p. 101), defendendo, assim, a necessidade de “um espaço de absoluta indiferença” às diferenças – o campo político (SAFATLE, 2015, p. 103).

Com o direito inoperante sobre as relações, a cultura se desenvolveria em “zonas de indiferença” (SAFATLE, 2015, p. 111). Desativar o direito é, para o autor, uma estratégia de

“desativação dos nomes”, ao “afirmar que o poder nada pode sobre a diferença” e ao “liberá-la de sua nomeação institucionalizada” (SAFATLE, 2015, p. 109), abrindo para uma “existência humana fora do direito” (SAFATLE, 2015, p. 110). Como o político “não tem lugar próprio”, e a política não se dá “à margem da economia e da cultura”, as demandas políticas são sempre por justiça econômica ou reconhecimento. Considerando a plasticidade da ação política e a política como campo autônomo, Safatle vislumbra as condições para a garantia da “afirmação do igualitarismo”<sup>4</sup>, capaz de induzir a demanda por igualdade econômica e a negação da inserção orgânica na sociedade burguesa (SAFATLE, 2015, p. 102-107).

Para Safatle, a saída dos despossuídos – de identidade inclusive – se dá na política, onde um novo circuito de afetos permite um reconhecimento desvinculado de identidades e interesses particulares; logo, uma solidariedade genérica. Essa forma de solidariedade não centrada nas identidades eliminaria “o caráter meramente compensatório das políticas de reconhecimento cultural” e desfaria a paralisia da política (SAFATLE, 2015, p. 101), abrindo também “espaço a uma partilha substantiva de desconfortos subjetivos em relação a identidades estáticas”. A política da indiferença seria “capaz de abrir aos sujeitos um campo de indeterminação”, mudar a estrutura do “sistema de representações sociais”, desidentificar os sujeitos de suas diferenças culturais” e “os desindividualiza[r] de seus atributos psicológicos” (SAFATLE, 2015, p. 102, 104). Para Safatle, a anomia desse processo não enfraquece a capacidade de coesão e organização social. Ao contrário, o autor considera que o fortalecimento do campo do político resulta num “poder desinstituinte”, que recoloca o horizonte revolucionário e que “pode ser apropriado por uma teoria do reconhecimento” (2015, p. 100) centrada num reconhecimento antipredicativo que permaneça “como potência indeterminada e força de indistinção” (SAFATLE, 2015, p. 107).

## **2.5. Aproximações e Afastamentos Teóricos**

Nesta subseção as diferenças entre os paradigmas serão ressaltadas, bem como algumas das críticas referentes a esses.

Para Honneth e Taylor, as políticas de reconhecimento passam necessariamente pela afirmação das identidades culturais e pelo campo do direito. Honneth tem o reconhecimento cognitivo da igualdade de direitos no Estado liberal e a autonomia individual na busca pela autorrealização como premissas a partir das quais o autor pensa um movimento de luta que parte do indivíduo, chega ao grupo pela ideia de desrespeito partilhado, atingindo o campo do direito, e, por fim, a comunidade, na qual o reconhecimento não é cognitivo, mas pela estima. Assim, a intersubjetividade é central

---

<sup>4</sup> Safatle cita, como exemplo, a “construção da consciência da vulnerabilidade de grupos historicamente despossuídos” (SAFATLE, 2015, p. 104).

nesse movimento dado por uma política da diferença assentada no princípio liberal da igualdade formal, no qual é o respeito ao outro como cidadão de direito que abre ao alargamento do campo do direito no sentido da autorrealização dos sujeitos. Taylor desenvolve sua teoria no sentido inverso, da ação do Estado na valoração das culturas não reconhecidas, através de políticas de afirmação da identidade, visando à obtenção de respeito e estima em relação a elas. Taylor também considera a regra do direito um elemento de coesão social e pensa que a política da diferença deriva da política da dignidade universal, partilhando com ela os mesmos princípios: respeito e não discriminação. Fraser, ao contrário de Honneth e Taylor, pensa que a saída deve se dar no campo da moral. Para a autora, buscar a estima social no campo da ética resulta em avanço limitado e num processo conflitivo que potencializa os efeitos reativos e os movimentos reacionários. Fraser considera ainda que impor a estima social a quem não participa de determinada cultura vai contra a liberdade.

Taylor coloca sua atenção e análise em pontos diferentes dos considerados por Honneth. Além da regra do direito, Taylor pensa o patriotismo como outro elemento central na coesão social, pois esse estabelece a relação do indivíduo moderno com a comunidade. Taylor procura teorizar a respeito da possibilidade de consolidação da coexistência de uma sociedade multicultural no mesmo território, buscando equalizar discussões sobre reconhecimento e redistribuição. Considera, assim, que ambas partilham os mesmos princípios universalistas e que o debate sobre a questão do reconhecimento não seria mais difícil que o enfrentado nas questões redistributivas. O modelo de Taylor não só tem por base a sociedade liberal, como não a julga irremediável. Destaca, assim, que “ambientes culturais parciais” e culturas que foram importantes, mas que tiveram curta duração, devem ser desconsiderados (TAYLOR, 2000, p. 270). Nesse sentido, Taylor exclui do horizonte os movimentos revolucionários, ao mesmo tempo em que pensa ser possível criar condições para a autorrealização dos indivíduos no interior da sociedade liberal. Contudo, paradoxalmente, não enfrenta a questão de que as próprias regras do direito liberal limitam a participação popular no “autogoverno” e determinam a inserção das culturas no modo de produção capitalista para a sobrevivência no território comum; tampouco enfrenta a questão da influência do poder econômico dos grupos hegemônicos na política ou analisa que o processo de acumulação de riquezas depende de identidades que possam ser espoliadas, dentro e fora da pátria. No limite, esse reconhecimento consiste na sua falsa realização. Da mesma forma que Taylor anui ao autogoverno rebaixado com uma redistribuição limitada, prende-se a um reconhecimento parcial, igualmente rebaixado.

Honneth e Taylor compreendem que a afirmação da identidade seja um passo necessário para o desenvolvimento de uma subjetividade integral. Já Safatle e Fraser destacam que o desenvolvimento teórico em termos de danos psíquicos e distorções da autoconsciência leva ao risco de patologização

dos sujeitos, o que pode gerar o afastamento das “demandas por transformação social”, indo ao encontro de “demandas por cuidado social, amparo e tutela” e da necessidade de “ação terapêutica, reforçando a posição de um outro (cuidador), de quem se é dependente, e anulando a ideia de luta de classes e qualquer princípio de desidentidade e “desdiferenciação identitária” (SAFATLE, 2016), além de possibilitar culpar a vítima por sua condição (FRASER, 2007).

Honneth busca um modelo unitário compreendendo o problema da redistribuição como a expressão material do desrespeito, ou seja, como uma questão de reconhecimento, o que reduz a luta pelo fim da exploração econômica à luta pela aceitação social da identidade operária – de suas tradições e formas de vida (SAFATLE, 2015) – e das formas de trabalho desrespeitadas (FRASER, 2007). Fraser pontua que essa incorporação desconsidera que o capitalismo estrutura as relações visando à acumulação e faz o movimento contrário ao de Honneth ao buscar acomodar a questão do reconhecimento no campo da moral. Nesse sentido, Fraser contorna, sem confrontar, a questão da dificuldade ou impossibilidade de consenso a respeito das diferenças culturais, fugindo à imposição dessas culturas às hegemônicas, e, ao mesmo tempo, tentando retirar a universalidade da última, formalizando as culturas subalternizadas a partir do conceito de paridade participativa, buscando reparações que permitam a participação como igual na vida social. Safatle (2015) considera que o modelo de Fraser trabalha com a ideia de tolerância, que o autor considera ser um afeto sem força transformadora e que traz consigo a ideia do limite do intolerável. Nesse sentido, Fraser também estaria indo ao encontro dos efeitos reativos e do movimento reacionário que tenta contornar. Safatle parece considerar tal resistência como algo inevitável.

Também propondo se afastar da afirmação das identidades, mas na contramão de Fraser, Safatle, em vez de defender a inserção de outras formas culturais na lei, busca o desmonte do modelo cultural burguês institucionalizado e sustentado pelo campo do direito como modelo universal. Além da desinstitucionalização das questões culturais, seu modelo de transformação requer forte regulação econômica pelo Estado e autonomia do campo político. O paradigma de Safatle parece forçar o autogoverno radical que Taylor abandona. O autor, no entanto, não desenvolve os caminhos teóricos apontados no sentido da desativação do poder da indústria cultural, da autonomização do campo político e da regulação da economia nesse processo. O autor também se coloca em meio a um paradoxo ao defender a desativação dos nomes, por um lado, e a necessidade da ativação estratégica e provisória das identidades, por outro, compreendendo que gerar sensibilidade em meio à “cegueira social” e desenvolver consciência da vulnerabilidade são passos indispensáveis “para reposicionar a sociedade” de modo que a política da indiferença não seja “impossibilitada pelo peso da violência que se perpetua contra grupos específicos” (SAFATLE, 2015, p. 104). De fato, parece ter sido um

salto importante e necessário, para os indivíduos e para a sociedade, colocar em linguagem aquilo que circulava sem se enunciar, resultando em opressões e percepção do ódio contra si que não podiam ser propriamente significadas, pois não tinham suas causas e dinâmicas claramente identificadas.

Safatle destaca que as políticas de identidade e neoliberais emergem juntas num contexto de perda do horizonte revolucionário, como uma forma de busca por inserção na ordem capitalista. Pensa que essa sincronicidade não foi acidental e paralisou a política, o que se expressa no abandono do tema da redistribuição no campo da política e no direcionamento do conflito para o campo da cultura, resultando na ausência de resistência efetiva ao avanço neoliberal. O autor aponta três modificações principais no deslocamento da centralidade da luta de classes para a luta por reconhecimento via afirmação das identidades:

(1) O “esvaziamento do proletariado enquanto ator histórico de transformação social revolucionária”. Tal esvaziamento foi favorecido pelo contexto das políticas “dos ditos Estados do bem-estar social”, que se desmontaram em seguida (SAFATLE, 2015, p. 80). Para Safatle, a hipótese de que a luta por reconhecimento seria o passo seguinte à “integração do proletariado” é refutada pela sua emergência *pari passu* com o neoliberalismo e com a ideia de era “pós-ideológica”, ou seja, com o “fim da crença em transformações sociais revolucionárias” (SAFATLE, 2015, p. 85). Assim, as políticas de reconhecimento, ao contrário do que pensam Honneth e Taylor, se dão nesse horizonte limitado, de impossibilidade de políticas efetivas de redistribuição e luta radical contra a desigualdade, sendo meramente compensatórias. A classe dominante, no mesmo passo, acolhe a discussão do reconhecimento permitindo alguma representatividade em postos de poder e implementa as agendas neoliberais.

(2) A “mutação do sistema de expectativas” relacionado ao trabalho. A reconfiguração ideológica acolheu a crítica social ao trabalho (hierarquizado, inautêntico, rígido etc.), mudando o sentido e os valores relacionados ao trabalho de “segurança, estabilidade, respeito à hierarquia funcional e à especialização” para “capacidade de enfrentar riscos, flexibilização, maleabilidade e desterritorialização”. Os temas da alienação e da “espoliação econômica” se deslocaram para aqueles relacionados à vida inautêntica, limitadora da autorrealização dos sujeitos. O novo “ethos do trabalho” torna-se compatível com o novo “ethos do capitalismo”, favorecendo o avanço neoliberal (SAFATLE, 2015, p. 81-82) que implementa a insegurança, a flexibilidade, o trabalho constante de si para uma suposta autorrealização num mercado de trabalho dinâmico e incerto.

(3) A luta de grupos “espoliados de direitos (como negros, gays e mulheres) dá lugar a “lutas por ampliação de direitos universais” e “de afirmação cultural das diferenças” a partir do “quadro conceitual” proveniente da “reflexão filosófica sensível à natureza disciplinar das estruturas de poder”

(SAFATLE, 2015, p. 83-84).

Fraser também elenca suas preocupações relacionadas às políticas nas quais os membros do grupo se unem para remodelar sua identidade coletiva através de uma cultura autoafirmativa. Para a autora, quando a identidade é o objetivo central, ocorre a ênfase na “estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social”; e há o risco de identidades reativas e de substituição da luta por mudança social por um movimento de conformação dos sujeitos membros à cultura do grupo, negando a heterogeneidade e as disputas internas por autoridade e poder, operando a redução da cultura a certos elementos eletivos e a imposição desses, reforçando a opressão interna e fazendo emergir formas repressivas das “facções hegemônicas” internas (Fraser, 2007). Larissa Silva adiciona a isso o fato de as culturas não costumarem analisar criticamente as ideias e práticas partilhadas; o risco de que os grupos passem a querer universalizar suas culturas; e a confusão entre não reconhecimento e afirmação cultural (SILVA, 2006, p. 320). Fraser destaca, ainda, que mesmo grupos privilegiados (como homens heterossexuais) podem encontrar obstáculos ao cultivar traços culturalmente codificados como femininos/homossexuais/“não brancos” (FRASER, 2007, p. 115). Considera, assim, que a política de identidade nega a complexidade social e a multiplicidade de identificações e interseções dos sujeitos e reifica a cultura, ignorando as interações transculturais e tratando as culturas como isoladas e não interativas, como se houvesse um limite claro entre elas, tendendo a separar e enclausurar os grupos “ao invés de fomentar a interação entre eles” (FRASER, 2007, p. 107).

### **3. NÃO RECONHECIMENTO E NÃO REDISTRIBUIÇÃO NO CAPITALISMO**

Nesta seção, desenvolvo algumas reflexões considerando o que emergiu da sistematização do desenvolvimento teórico dos quatro pensadores considerados. Durante esse percurso, algumas questões específicas saltaram como sintomas. Taylor se preocupa com a fragilização das relações, a atomização e a atrofia do autogoverno na modernidade, mas considera haver elementos de coesão que colocam a sociedade liberal em algum ponto entre o coletivismo e o atomismo. Embora Taylor pense a regra do direito e o patriotismo, a própria necessidade humana de reconhecimento parece consistir num elemento relevante que Taylor não explora quando fala que a modernidade abre ao não-reconhecimento, relacionado de alguma forma com as questões que o preocupam. Esse tópico do não reconhecimento me remeteu às ideias de pertencimento e laço social, que introduzi anteriormente em Macedo e Silva (2019) e pretendo relacionar aqui, ao final, com reconhecimento e redistribuição. Outro tema que considero percorrer é o do político como campo autônomo. Esse caminho teórico de Safatle recoloca o horizonte revolucionário. Ocorre que Safatle busca enfrentar justo esse processo

de atomização e atrofia do autogoverno que Taylor aponta, mas busca remediar sem confrontar.

No debate afirmação/não afirmação das identidades, um dos pontos mais relevantes foi o paradoxo de Safatle, que não apresenta como transitar da necessidade transitória de ativação dos nomes para uma política da indiferença que ocorra num ambiente com sensibilidade social para reconhecer as vulnerabilidades decorrentes das diferenças. Essa encruzilhada mostra que as políticas de afirmação da diferença, apesar de todas as críticas pertinentes elencadas por Safatle, Fraser e outros, contribuíram para trazer à tona o que estava de alguma forma “ausente” na linguagem e fora da visão, devido à presença/ausência seletiva de determinados corpos em espaços e funções específicos. Ainda assim, o cenário ideal é aquele no qual os sujeitos se engajem em uma luta comum não só contra a exploração, mas contra as opressões. Este debate todo revela que os autores estão trabalhando nas contradições que emergem do próprio processo. Por fim, considero também central a afirmação de Safatle de que o sistema capitalista é estruturado de forma a defender os interesses da classe dominante. Examinando especialmente os elementos expostos nesse curto espaço, esta síntese busca pensar a questão da distribuição e do reconhecimento num movimento dialético, recorrendo a alguns elementos da dialética hegeliana, porém, sem adotar por completo seu paradigma, caminhando com o pensamento marxiano no sentido de relacionar reconhecimento e redistribuição no interior do modo de produção capitalista a partir do que emergiu do material analisado.

### **3.1. Isolar o objeto do todo, estudá-lo e reconsiderá-lo no sistema**

Com o objetivo de integrar reconhecimento e redistribuição, Taylor entendeu ser possível complementar a política da dignidade universal, cega às diferenças, com a política da diferença, buscando o reconhecimento universal das identidades. Honneth, por sua vez, acolheu a questão de classe como uma questão de reconhecimento, pensando a condição da classe trabalhadora como decorrente do não reconhecimento de seu trabalho e de sua forma de vida. Fraser, por outro lado, incorporou a questão do reconhecimento dentro de um quadro “racional” visando à participação como igual na vida social sem negligenciar a questão redistributiva e sem fomentar a valorização cultural, expondo em sua argumentação a preocupação com algumas consequências e riscos da afirmação das diferenças. As propostas desses três teóricos podem minorar, mas não superar o problema do falso reconhecimento, esbarrando em limites semelhantes aos dos tensionamentos por distribuição. Isso porque os paradigmas desses autores consideram de alguma forma que há regras racionais e princípios universais que são necessariamente seguidos. Não consideram, assim, que a razão, ao operar, não toma distância em relação à cultura. Mesmo o caminho de Safatle, se considerada apenas a diretriz de retirar o controle do Estado sobre a cultura, resulta num movimento no qual o não reconhecimento sai da esfera do Estado – o que não pode ser minimizado, é um passo importante – e persiste na esfera

das relações, da mesma forma como expôs Marx sobre a questão da religião em *Sobre a questão judaica* (MARX, 2010). Assim, o paradigma de Safatle é necessariamente dependente de um autogoverno efetivo com controle econômico, que para o autor se dá via autonomia do campo político e forte controle do Estado sobre a economia.

Assim, a contraposição crítica dos argumentos de Fraser, Taylor, Honneth e Safatle estagna um momento. Embora com Marx seja possível compreender que a questão não se resolve nos marcos do liberalismo, as teorias se retroalimentam e uma se destaca explorando a contradição da outra, trazendo contribuições. A afirmação das identidades dos grupos desrespeitados, para usar o termo de Honneth, e a valorização dos traços corporais e culturais permitem colocar em linguagem o que é silenciado e o esforço em simbolizar o trauma produz o “contraexemplo do desmentido”<sup>5</sup>. O mundo continua horrível, mas, sendo falado, passa a fazer sentido, podendo gerar movimentos de contra-dominância<sup>6</sup> (GONDAR, 2017). Ademais, na ciência, pensar as identidades como categorias viabiliza os estudos das desigualdades relacionadas a elas. Por outro lado, relegar a segundo plano as lutas redistributivas que garantiram direitos trabalhistas e previdenciários, como apontou Safatle (2016), tem resultado em retrocessos sociais, e alguns efeitos relatados por Fraser são de fato indesejados, embora seja ilusória a ideia de controle sobre o que a circulação de ideias produz no campo social.

Honneth e Taylor têm Hegel como um de seus principais interlocutores e consideram que a regra do direito e os princípios do liberalismo estabelecem as bases que permitem o movimento que abre ao reconhecimento. Fraser também toma as questões de justiça como apartadas dos valores específicos dos sujeitos. Safatle (2015, p. 107), entretanto, com Marx, compreende que a institucionalização dos direitos “formaliza os conflitos, as relações e os processos”, assegurando os interesses burgueses. MéSZÁROS insiste que Hegel, em seu modelo (que tem no capitalismo seu ápice), faz uma “pseudodialética” ao ligar “diretamente o particular ao universal (inexistente)”. Considera que essa ligação encobre os conflitos e retira “a compulsão de onde ela está” (MÉSZÁROS, 2011, p. 66), nos “imperativos produtivos e distributivos que emanam do próprio capital, na qualidade de modo de controle sociometabólico historicamente específico” (MÉSZÁROS, 2011, p. 67). Dos quatro paradigmas, apenas o de Safatle busca observar a relação entre as partes e o todo.

Fraser e Safatle constataam a secundarização (a negação) da redistribuição e o abandono do

---

<sup>5</sup> O desmentido consiste num descrédito ou numa desautorização em resposta à tentativa de relatar a um terceiro a violência sofrida. O sujeito, assim, não consegue dar sentido ao ocorrido, seus afetos e ele próprio estão sendo desmentidos e ele pode passar a duvidar do que houve, do que sente, do que percebe no mundo (GONDAR, 2017).

<sup>6</sup> A incorporação das línguas nativas no ensino de povos indígenas, a inserção de conteúdos que abrem ao reconhecimento de diferentes culturas nos currículos, o acolhimento de Libras como segunda língua brasileira, as políticas de cotas, a aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo, o acolhimento do nome social, a denúncia e o luto pelo assassinato de indivíduos dos grupos subalternizados, dentre outros exemplos, talvez sejam resultados desse processo.

horizonte revolucionário a partir da consideração teórica das seguintes contradições: as lutas por redistribuição não só secundarizaram a questão do reconhecimento como também se desviaram para pautas particulares de categorias da classe trabalhadora. Corroborando a crítica de Mészáros a Hegel, pode-se afirmar que, no debate teórico, a exploração dessas contradições, quando se dá nos limites do liberalismo e sem considerar o sociometabolismo do capital, se encerra em particularidades:

[...] o procedimento raciocinante se comporta negativamente em relação ao conteúdo apreendido; sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente negativo: é o ponto terminal que a si mesmo não ultrapassa rumo ao novo conteúdo, mas, para ter de novo um conteúdo, deve arranjar outra coisa seja donde for. É a reflexão no Eu vazio, a vaidade do saber (HEGEL, § 59, 1992, p. 54).

Para Hegel, o trabalho científico faz um recorte do todo, e esse movimento é necessário e positivo. A “atividade do dividir é a força e o trabalho do entendimento” (§ 32, 1992, p. 38). Porém, se esse procedimento tira o objeto do sistema (da totalidade), há a necessidade, depois, de integrar esse particular ao universal. Quando essa integração não é realizada, é dada autonomia indevida aos objetos, autonomia que esses não têm (IELA/UFSC, CORRÊA, 2021), consistindo num “círculo, que fechado em si repousa” (HEGEL, § 32, 1992, p. 38). Compreendo, acolhendo as críticas de Mészáros a Hegel e a partir do que emergiu neste estudo, a necessidade de abordar redistribuição e reconhecimento considerando não só o modo de produção capitalista, mas também que a classe dominante acolhe as críticas sociais que emergem das contradições do sistema, promovendo lideranças, pensadores e organizações alinhados a seus interesses e incorporando e desqualificando opositores, dentre outras estratégias, travando disputas ideológicas, desviando as pautas, pautando as demandas, tratando as questões de forma setorizada, tirando o objeto do sistema sem integrá-lo novamente, sem comprometer a estrutura de exploração. A disputa ideológica e a fragmentação ocorrem tanto na luta por redistribuição quanto na luta por reconhecimento.

### **3.2. Produção de identidades antagônicas e divisão interna**

Hegel (1992) considerou que Napoleão Bonaparte representava a chegada do espírito do novo tempo e que as consciências deveriam refazer o percurso do espírito para chegar ao saber. Na contemporaneidade, Honneth, Taylor e Fraser parecem trabalhar com a ideia de que as regras do direito e os princípios de igualdade e liberdade estão dados, restando à comunidade de valores fazer o percurso concretizando tais princípios. Marx, na leitura daquela mesma transformação que encantou Hegel, compreendeu que, naquele momento histórico, o interesse particular de uma classe se apresentou como universal:

[...] toda nova classe que toma o lugar da outra [...] é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seus interesses como interesse comum [...].

Ela pode fazer isso porque no início seu interesse realmente ainda coincide com o interesse coletivo de todas as demais classes não dominantes e porque [...] seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular (MARX, 2007, p. 48-49).

Se as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade que mobilizaram uma época foram direcionadas por interesses particulares, suas contradições com o real saltam como sintomas. No liberalismo burguês, a igualdade foi reduzida à igualdade perante a lei, impedida de acontecer no concreto. A liberdade tornou-se liberdade para competir com os demais e acumular as propriedades – troféus dessa “competição” –, sendo essas asseguradas pelo Estado burguês. Safatle explorou com competência esse ponto, o que pode ser visto em seu trabalho pelo reforço constante das ideias de afastamento dos predicados, desativação dos nomes, desidentificação, reconhecimento que não passe pelos predicados etc.

No capitalismo, os meios dos quais se pode dispor para produzir a própria vida são primeiramente negados aos indivíduos, processo histórico que Marx descreveu em *A chamada acumulação primitiva* (MARX, 2017). Por meio das relações assalariadas, os recursos necessários à sobrevivência podem ser obtidos sob as condições estabelecidas pela classe dirigente. A existência de um excedente de gentes sem acesso aos recursos impele a competição e rebaixa os salários; a necessidade de se submeter aos que os detêm abole a liberdade. A liberdade de competir e de acumular expropriando os demais é sua própria negação. As identidades rico/pobre são produzidas e reproduzidas, dentre outros fatores, a partir da ideia de fracasso e mérito (de certa forma ligado ao uso da razão). Tais ideias e a competição pelo acesso aos recursos abolem a fraternidade e a possibilidade de reconhecimento. O não reconhecimento é uma questão da modernidade, coloca Taylor. Honneth tem certa razão ao considerar que a não redistribuição guarda relação com o não reconhecimento do trabalho operário, considerado menos humano porque braçal, embora Fraser e Safatle acertem em apontar a inadequação de tomar a questão redistributiva como de reconhecimento.

Da mesma forma, certas identidades são marcadas por processos de expropriação da humanidade. Para citar alguns exemplos, a imposição da reclusão da mulher ao espaço doméstico e a estigmatização da mulher que trabalha fizeram uso de elementos de um sistema já patriarcal para subjugar as mulheres no capitalismo de forma ajustada ao modo de produção (FEDERICI, 2017). O sistema sexo-gênero não só cria a oposição homem/mulher como joga toda a diversidade humana para longe do elemento ligado ao racional e ao civilizado: o homem cisgênero. Aqueles que recusam o universal (homens homossexuais e mulheres transgênero, por exemplo) passam à irracionalidade por se aproximarem do “feminino”. A mulher lésbica ou não existe devido à ideia da mulher como “assexuada” ou, junto ao homem transgênero, é hostilizada por ousar se aproximar do “masculino”. A invasão de outros continentes e a submissão de seus povos foi também justificada e é ainda mantida

acionando, dentre outras, a lógica do racional (europeu/civilizado/democrático/tecnológico/previdente), oposta ao irracional e atrasado (selvagem/incivilizado/incapaz/sem leis/subdesenvolvido/corrupto etc.). A relação hierárquica entre países se dá pela expropriação dos meios e das formas de vida originárias justificada, dentre outros fatores, na negação da humanidade do outro: irracional, por isso endividado e subdesenvolvido etc. A identidade hegemônica (homem, rico, civilizado, do norte global, branco, heterossexual, racional, trabalhador, inteligente, previdente etc.) opera como universal. Tal identidade é construída em oposição ao outro (irracional, feio, animal, subdesenvolvido, incapaz, fracassado, incivilizado etc.). Por isso, o outro existe como aquele que não possui as minhas propriedades. Nesse sentido, só existe o eu; o outro não existe.

Se sociedades comunais se opunham a partir de suas identidades coletivas, e o sentimento de cada uma em relação a si era positivo, pode-se compreender que os diferentes eram duas identidades que existiam, reconheciam-se e defendiam suas respectivas coletividades. A sociedade burguesa é de outra ordem: impele a disputa interna e nega redistribuição e reconhecimento através de signos que opõem racionais e irracionais/emocionais/instintivos; produz não reconhecimento e não redistribuição no interior da própria coletividade consentidos, de certa forma, pelo princípio comum da liberdade para correr atrás de seus interesses e pelo entendimento do acúmulo de propriedades como resultado do mérito desse sacrifício racional que subjuga as paixões animais fazendo uso daquilo que nos torna humanos: a razão.

O movimento de expansão capitalista, no interior da Europa e dessa para fora, se deu produzindo outros que não existem, submetendo coletividades. Assim como o movimento classista, os movimentos de afirmação das identidades e das diferenças enunciam esses outros que pretendem existir e fazem emergir os coletivos dos indivíduos expropriados por seus traços comuns. Honneth relacionou, em seu paradigma, a luta por reconhecimento com esse movimento a partir do desrespeito compartilhado. Porém, ao contrário de sua proposição de que a liberdade para a autorrealização gera o respeito cognitivo, a luta contra a lógica opressora é frequentemente tida como irracional, um movimento selvagem e histérico que pode degenerar a civilização. Assim, a luta também não é reconhecida como legítima, mas como uma busca por favorecimento e união dos fracassados para burlar a lei racional, que é igual para todos. O controle das paixões, em defesa da ordem racional, pode se dar justificando a violência dos racionais contra os irracionais. O reconhecimento de pessoas e identidades culturais é possível se submetido à lógica racional e em defesa da ordem estabelecida; nesse sentido, não pode ser universal. Lutas historicamente importantes no interior desse sistema estão permanentemente sujeitas a retrocessos e as demandas vêm sendo acomodadas em seu interior

sem que ofereçam risco ao processo de acumulação.

A ideologia burguesa sustenta a ideia de sociedade de indivíduos em competição e controla os efeitos das ações de indivíduos que buscam sobreviver e viver, direcionando a causa das mazelas sociais (que são efeitos da própria dinâmica social) para grupos específicos que não atuam na lógica racional (ora políticos, ora imigrantes, ora comunistas, ora terroristas, ora ditadores, ora gays, ora massas irracionais e por aí vai). Safatle (2016), corroborando Butler, afirma não haver cultura sem a produção de identidades reativas. No capitalismo, pelo exposto, não só as identidades racionais reagem – e devem reagir ao suposto risco de degeneração – como aquelas que oferecem risco devem existir; a existência de identidades antagônicas é necessária. A ideia de racional mobiliza a de irracional e acusa o irracional no outro/inimigo que pretende desestabilizar o sistema racional. Isso significa que a sociedade burguesa não pode se sustentar sem que sujeitos e coletividades sejam colocados uns contra os outros, efeito que Fraser buscou contornar com seu modelo de paridade participativa, esforço que Safatle considera não prevenir tais efeitos, compreendidos por ele como inevitáveis. A abertura à representatividade é possível desde que os sujeitos e os coletivos operem na racionalidade própria do modo de produção capitalista e sigam os princípios e normas estabelecidos. Nesse sentido, o movimento de Fraser é mais palatável que o de Taylor, que busca não só interpretar a política da diferença como universalista como inserí-la de cima para baixo. Da mesma forma, a luta que Honneth observa e modela é melhor assimilada quando limitada, mas enquadrada como irracional quanto mais estruturalmente transformadora ela for. A guerra das identidades não é um problema no interior do sistema; sempre fez parte trabalhar com as identidades em oposição. No limite, operar-se-á a divisão [mulheres, negros, homossexuais etc.] racionais e [mulheres etc.] irracionais.

A primeira conclusão, então, é que não é possível haver redistribuição e reconhecimento no interior dessa dinâmica social na qual o não reconhecimento justifica a desigualdade distributiva (não tem mérito/capacidade, logo, não alcançou) e que a desigualdade distributiva justifica o não reconhecimento (não alcançou porque não tem mérito/capacidade).

### **3.3. Laço social: relações afiliativas integrando reconhecimento e distribuição**

Na modernidade, os interesses particulares se desenvolveram sustentando a divisão das identidades em racionais e irracionais e buscando ocultar essa divisão operando o que Rancière (2002) denominou desigualdade de conhecimentos – e acréscimo, de capacidades. Essa operação criou o outro e o colocou como carente de tutela (Safatle pontua que os paradigmas de Honneth e Taylor, por operarem com a ideia de distorção da identidade, podem abrir à ideia de tutela novamente). Também elevou a universal o homem branco heterossexual bem-sucedido do norte global e o pôs na condição de salvador, impondo-o como referência e como mestre disposto a universalizar a civilização,

estabelecendo o que Rancière denomina um mundo de explicadores e explicados. O progresso, nesse sentido, é restrito à ideia de complementação da revolução por meio da instrução, sem desordens ou crises. Apresenta-se, assim, como uma proposta reformista de superação das desigualdades, política que se sustenta nas ideias revolucionárias que fundaram a modernidade acomodando as “desordens revolucionárias” (RANCIÈRE, 2002, p. 15). A perspectiva de Marx (2007), ao contrário, operaria no que Rancière (2002) chama de princípio da igualdade de inteligências, que trabalha com a potência.

A análise realizada nesta subseção corrobora Safatle no entendimento de que a desativação das identidades e as questões da autonomia do político e do controle dos recursos devem ser pensadas visando a um modelo que integre reconhecimento e redistribuição. Safatle (2016) indica que o processo de desidentificação passa pela política operando um reconhecimento antipredicativo capaz de tornar as identidades inoperantes e levar a uma solidariedade genérica. Contudo, não resolve a questão da necessidade de, por um lado, desativar as identidades antagônicas, unificar as lutas e desencadear processos potentes de redistribuição e reconhecimento e, por outro, ativar as identidades para gerar sensibilidade social para combater as opressões que decorrem do não reconhecimento.

Na perspectiva da superação do sistema capitalista, Safatle trabalha com o conceito de desamparo ontológico para pensar a falta de garantias na vida, buscando uma forma de afastar o afeto do medo e, com o desamparo, gerar o movimento no sentido do desconhecido, do novo, para fora do sistema capitalista (SAFATLE, 2016). O conceito de desamparo em Freud e Lacan pode ser um caminho teórico para chegar ao laço social. Porém, outros caminhos são possíveis, como pensar o laço social a partir da própria necessidade ontológica de pertencimento em seres – humanos e não humanos – que vivem em grupo (EISENBERGER E LIEBERMAN, 2004), ou ainda considerar, com Taylor, a necessidade humana de reconhecimento.

Diferentes modos de laço social são humanamente possíveis. Nos relatos antropológicos, observa-se que a dinâmica de interação e de compartilhamento de recursos em diversas tribos favorece relações afiliativas no interior do grupo, apesar de coexistirem conflitos (MAUSS, 2017; CLASTRES, 2017; GRAEBER, 2016; SAHLINS, 2004). A dedicação às relações, o coprazer na satisfação das necessidades básicas e o compartilhamento resultam em relações de confiança e em reconhecimento (GRAEBER, 2016; SAHLINS, 2004). A habilidade na mediação de conflitos gera prestígio (CLASTRES, 2017), e a reciprocidade como dádiva, voluntária mas estritamente obrigatória, faz os recursos circularem (MAUSS, 2017). As relações não são relações de trocas entre equivalentes, opera a desmesura (SAFATLE, 2016), embora se guarde na memória “informação” (GRAEBER, 2016), uma forma de registro subjetivo sobre a relação. Na sociedade capitalista, ao contrário, há a redução das demandas cognitivas nas negociações humanas, havendo um

deslocamento da relação interpessoal e do autogoverno para a relação impessoal, para o contrato e para o seu cumprimento, por mais injusto ou prejudicial – logo, irracional – que seja.

O processo afiliativo envolve dedicação às relações e a circulação de recursos. No capitalismo, há o atravessamento do laço social nas duas pontas: redistribuição e reconhecimento. De um lado, a apropriação dos meios de produção pela classe dominante insere os sujeitos no circuito das mercadorias, submetidos às suas regras competitivas para obter acesso aos recursos. Através de tais regras, institui-se a liberdade para buscar sobreviver e para explorar o trabalho humano, forçando um desinvestimento em relações não utilitárias. A liberdade e a igualdade formalmente afirmadas são negadas no concreto, se dão como liberdade sem laço e igualdade sem recursos. Se a própria existência está condicionada a essa submissão, a concentração de recursos – o avesso da (re)distribuição – compromete diretamente o reconhecimento, que passa a vir através dos símbolos (propriedades daqueles que têm razão e são previdentes). Inversamente, o não reconhecimento, baseado no discurso da racionalidade econômica e humana, torna os subalternizados não merecedores de (re)distribuição. No capitalismo, os laços sociais não mercadológicos e não utilitários são limitados, reduzidos, atacados. No lugar do laço negado, apresentam-se mercadorias. A coisa a ser consumida é a síntese da felicidade possível, dos prazeres das vidas plenas forjadas pelas propagandas, que fabricam desejos na medida das mercadorias que precisam circular. O laço social é negado, desmentido e pretensamente solucionado pela propriedade de recursos e de *status*. No capitalismo, opera “uma relação de não relações”, como denominou Safatle (2016). A negação da negação do atravessamento recorrente das relações afiliativas, atravessamento que nega o laço social sob a promessa sempre fracassada de constituí-lo, pode abrir ao reconhecimento e à redistribuição.

A expropriação operada no capitalismo recai sobre os meios de produção da própria vida, mas também sobre as identidades. Olhar apenas as identidades e suas condições é olhar os produtos desse processo (IELA/UFSC, CORRÊA, 2021):

[...] a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização, nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida [...]; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a diversidade é, antes, o limite da Coisa: está ali onde a coisa deixou de ser; ou é o que a mesma não é” (HEGEL, 1992, § 3, p. 23).

Hegel afirma que “O bem-conhecido em geral, justamente, por ser bem-conhecido, não é reconhecido” (Hegel, 1992, § 31, p. 37). Cada momento é uma figura individual completa e também um caminho – longo – para um fim:

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa (HEGEL, 1992, § 29, p. 36).

Honneth observa os movimentos de luta acionando as regras racionais para que grupos fossem reconhecidos como portadores de direito, tanto quanto outros. Taylor acerta ao dizer que a política da diferença é filha da política da dignidade universal. Da mesma forma, Fraser acerta ao considerar que a afirmação da cultura está produzindo também efeitos negativos. Safatle, no entanto, apreende que a perda do horizonte revolucionário tem relação com o desenvolvimento teórico na direção de uma política de reconhecimento rebaixada a busca por espaços de poder e representatividade no circuito das mercadorias. O autor relembra que o movimento classista também operou a divisão e luta por categorias setorializadas.

As lutas de afirmação das diferenças e classistas setorializadas são momentos, particulares, resultados de um processo; surgiram explorando real e suas contradições, também as contradições de seus próprios movimentos, considerando as conjunturas. Nesse sentido, se negam e/ou se aproximam. Rememorar o processo histórico de forma dialética consiste em apreender o negativo.

Ao contrário de Hegel, para quem o espírito antecedia as consciências que trilhavam seu caminho para alcançar o saber a partir do movimento dialético, Marx parte do princípio de que “as ideias das classes dominantes são, em cada época, as ideias dominantes” (MARX, 2007, p. 47) e de que é no “solo da história real” e na “demolição das práticas das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas” que a história e toda forma de teoria se movem (MARX, 2007, p. 43). Marx considera que Hegel “toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma” (MARX, 2007, p. 50). A leitura de Mézaros (2011), nesse sentido, parece mais generosa; para Mézaros, Hegel ignorou o seu próprio sistema de pensamento, incorrendo em erro ao considerar o capitalismo o ápice da ligação entre o particular e o universal. Marx, também pensando o universal a partir da práxis, compreende que

a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais (MARX, 2007, p. 41).

O universal que integra redistribuição e reconhecimento depende da existência de relações que façam circular os dons que satisfazem as necessidades do corpo e do espírito, trazendo à tona o movimento que se dá com base na potência em ação e que requer como premissa a igualdade de inteligências e não a desigualdade de conhecimentos que divide o mundo em explicadores e explicados (RANCIÈRE, 2002), quer no campo reacionário, quer no campo progressista.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As identidades em oposição na contemporaneidade são, de um lado, as identidades

hegemônicas e, de outro, as identidades construídas na modernidade como não suficientemente humanas. As identidades não são negadas no capitalismo, elas são produzidas como não eu e, por meio delas, uma existência verdadeiramente humana é negada. Para Marx, “o nome de algo é totalmente exterior à sua natureza” (2017, p. 175) e, coerente com seu pensamento, as teorias que integram reconhecimento e redistribuição devem ter no horizonte a superação do capitalismo e das identidades. Porém, o paradoxo no qual Safatle estagnou precisa ser pensado com seriedade.

O não reconhecimento/falso reconhecimento não diz respeito à não aceitação da identidade, mas à desumanização do ser e de determinados grupos a partir de marcadores corporais ou culturais, propriedades. A essencialização da identidade parece um problema, por outro lado, a socialização na cultura hegemônica resulta em opressões que não são devidamente compreendidas e enfrentadas se não colocadas em palavras e sem que seus elementos constituintes e determinantes sejam identificados, o que requer acionar as identidades. Algumas questões centrais se colocam: O paradigma centrado em identidades antagônicas criadas para estabelecer graus de humanidade seria adequado para a superação desses antagonismos? É possível pensar um sujeito coletivo a partir de traços corporais ou culturais na contemporaneidade, uma vez que ter ou não ter a marca não resulta no compartilhamento de ideias comuns protetoras do coletivo? Se a sensibilidade social não está dada e se a cultura hegemônica sustenta as opressões, como ir ao encontro de um modelo antipredicativo? Quais são os caminhos para que identidades construídas como antagônicas tenham como objetivo comum a superação das identidades e o fim da desumanização produzida nesse processo?

Este texto não tem a pretensão de responder a essas questões. Se propôs, no entanto, a articular reconhecimento e redistribuição com o modo de produção capitalista, perpassando os caminhos teóricos de Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser e Vladimir Safatle. Observa-se que o sistema capitalista atravessa o laço social operando nas duas pontas: não distribuição e não reconhecimento. O controle dos meios de produção pela classe dominante e o poder que essa tem de estruturar as formas ideológicas, atravessando e buscando determinar as próprias relações afiliativas, negam o laço<sup>7</sup>. Tal estrutura se sustenta desmentindo a expropriação e fazendo circular a ideia de risco de se degenerar - já degenerando - em uma sociedade desumanizada porque irracional. Inimigos, internos especialmente, encarnam a culpa pelo desamparo impossível de ser simbolizado num sistema no qual tudo se explica pela relação mercadológica que, como feitiço, tem a função de tamponar o vazio de

---

<sup>7</sup> O modo de produção capitalista envolve o bloqueio das relações afiliativas em várias esferas da vida. No trabalho, por exemplo, as longas jornadas, o foco na produtividade e as metas quantitativas, dentre outros elementos, restringem radicalmente o tempo de interação substantiva e direcionam as relações mediadas pela forma mercadoria, pela ideia de sociedade de indivíduos e pelo contrato como meio de formalizar injustiças. Na sustentação das opressões e do desamparo, a desumanização favorece a fragmentação interna, além da própria reprodução do sistema, e cria o inimigo irracional a ser responsabilizado pelas contradições do sistema supostamente racional.

relações substantivas e de justificar a ausência de segurança quanto à obtenção das condições básicas de sobrevivência.

Se o amparo é prometido via formas falseadas de liberdade, ressignificar liberdade reconhecendo a necessidade ontológica de relações afiliativas e a relação dessas com a circulação de recursos e com o controle coletivo dos processos pode ser um caminho potente para direcionar à demanda por autogoverno, para retomar o horizonte de superação do capitalismo e para a união das lutas sob o paradigma da igualdade de inteligências proposto por Rancière. Relacionar reconhecimento e redistribuição com autogoverno no sentido mais radical pode levar à demanda por acesso aos recursos e a tempo para construir as ligações e produzir os espaços em relação. Como lembra Marx (2007), os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade convergiram antes de serem preenchidos com outros conteúdos relacionados aos interesses particulares da classe que emergia. Se, com Hegel, pode-se considerar que há algo de verdadeiro no caminho que nos trouxe até aqui, esse algo permanece, mas com a necessidade de negar o sistema que nega a liberdade, a igualdade social e a fraternidade, para que se possa brotar em flor a partir da unidade orgânica entre as vidas humanas – e não só entre essas, mas também com o meio natural que fornece as condições materiais para a vida.

**AGRADECIMENTOS:** Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro pelo apoio financeiro. À Gisele Araújo, orientadora do trabalho MACEDO, Adriana Ribeiro de. *Desamparo compulsório: o capitalismo nega o laço social produzido pelo desamparo primordial e impede reconhecimento e redistribuição*. 2021. 142f. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro; cujos capítulos Reconhecimento e direito e Considerações finais foram base para o presente artigo.

## REFERÊNCIAS

- CLASTRES, Pierre. *Troca e poder: a filosofia da chefia indígena*. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- EISENBERGER, Naomi; LIEBERMAN, Matthew D. Why rejection hurts: a common neural alarm system for physical and social pain. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 8, n. 7, p. 294-300, 2004.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo, v. 70, n. 101-138, 2007.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition*. New York: Verso, 2003.
- GONDAR, Jô. *O desmentido e a zona cinzenta*. In: \_\_\_\_\_. *Com Ferenczi. Clínica, subjetivação, política*. Rio de Janeiro: Letras, 2017.

- GRAEBER, David. *Dívida: os primeiros 5.000 anos*. 1ª Edição [2011]. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2009, 296p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1992.
- INSTITUTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS (IELA). Curso livre: *A fenomenologia do espírito de Hegel* - leitura sistemática. Aula 2. Universidade Federal de Santa Catarina, 06 jul. 2021. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=RIBq3f4MaBo>>. Acesso em 19 jul 2021.
- MACEDO, Adriana Ribeiro; SILVA, Sérgio Luiz Pereira. *O lugar do corpo na escola: ensaio sobre o corpo no debate dialógico sobre direitos humanos*. In: PASSOS, Pâmela Santos; MULICO, Lesliê Vieira. *Educação e Direitos Humanos na Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica*. João Pessoa: IFPB, 2019.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. 2ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. Edição [1950]. 1. Ed. São Paulo: Ubu editora, 2017.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.
- \_\_\_\_\_. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. *Lua Nova*, São Paulo, 94: 79-116, 2015.
- SAHLINS, Marshall. *A sociedade afluyente original*. In. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
- SILVA, Larissa Tenfen. O multiculturalismo e a política de reconhecimento de Charles Taylor. *Novos Estudos Jurídicos - NEJ*, v.11, n. 2, p. 313-322, 2006.
- TAYLOR, Charles. 2011. *Três mal-estares*. In: *A ética da autenticidade*. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações editora.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo; Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_. 1993. *El multiculturalismo y la política delreconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.