

CARLOS DIEGUES
**A REVOLUÇÃO
PENDENTE**
FEMINISMO E DEMOCRACIA



estaleiroeditora. *ensaio*

A REVOLUÇÃO PENDENTE

Carlos Diegues,
Estaleiro Editora, 2008

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
www.estaleiroeditora.org

Revisão e correcção:
Raquel Paz




Desenho e maquetação:
María Sobrino
X. Carlos Hidalgo

Ilustração da capa:
Núria Portela Novoa

Depósito Legal: S-2008-xxxx
ISBN: 978-84-612-2570-5
Impresso em: Publidisa



O utilizador pode: copiar, distribuir, exhibir e executar a obra sob as seguintes condições:

-  **Atribuição.** O utilizador deve dar crédito ao autor original, da forma especificada pelo autor ou licenciente.
-  **Não a Obras Derivadas.** O utilizador não pode alterar, transformar ou criar outra obra com base nesta.
-  **Uso Não-Comercial.** O utilizador não pode utilizar esta obra para fins comerciais.

CARLOS DIEGUES
**A REVOLUÇÃO
PENDENTE**
FEMINISMO E DEMOCRACIA

ÍNDICE

PREFÁCIO.....	11
INTRODUÇÃO.....	15
PRIMEIRA PARTE:	
O RECONHECIMENTO NA FILOSOFIA MORAL.....	21
1. A identidade e o reconhecimento.....	23
1.1. A moderna preocupação com o reconhecimento.....	24
1.2. O reconhecimento na filosofia moral.....	26
2. O reconhecimento intersubjectivo.....	29
2.1. A síntese filosófica de Hegel: uma nova teoria social.....	31
2.2. A luta pelo reconhecimento.....	34
2.3. O desleixo hegeliano da intersubjectividade.....	36
2.4. O reconhecimento e as mulheres.....	39
3. A renúncia liberal à intersubjectividade.....	43
3.1. A separação da Ética e a Política.....	44
3.2. O atomismo narcisista e a falta de reconhecimento.....	46
4. A recuperação do vínculo social.....	51
4.1. Autenticidade e reconhecimento.....	52
4.2. O reconhecimento como ‘paixão pelo Outro’.....	53
5. Habermas: o giro linguístico.....	57
5.1. A reconstrução da razão ilustrada.....	58
5.2. A rectificação do universalismo androcêntrico.....	61
5.3. O retorno do reconhecimento recíproco.....	62
5.4. O subtexto de género implícito.....	69
5.5. Uma noção de reconhecimento atenta ao género.....	71

SEGUNDA PARTE:

O RECONHECIMENTO, UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA	79
1. A crítica multicultural do liberalismo.....	81
2. A política da identidade.....	85
2.1. A política do reconhecimento.....	86
2.2. O multiculturalismo e o feminismo.....	87
2.3. O debate sobre o essencialismo feminista.....	89
3. A justiça no debate feminista.....	95
3.1. A política da diferença.....	96
3.2. Democracia e inclusão	98
3.3. O dilema redistribuição/reconhecimento.....	101
4. A justiça dual.....	105
4.1. Uma versão compreensiva da justiça social.....	106
4.2. Além do reconhecimento e a distribuição	108
4.2.1. <i>Os colectivos bivalentes</i>	110
4.3. A exigência da paridade participativa.....	111
4.3.1. <i>A crítica do Estado de Bem-estar</i>	114
5. A recepção da teoria crítica de Fraser.....	117
5.1. Reconhecimento e “multidiálogo”	118
5.2. As lutas políticas e o reconhecimento.....	122
6. Vencer uma identidade genérica.....	125
6.1. A desconstrução e a democracia radical.....	126
7. O feminismo ante a globalização.....	133
7.1. O debate sobre a cidadania.....	134
7.2. O liberalismo das capacidades.....	137
7.3. Um feminismo global.....	140
 CONCLUSÃO.....	 143
 BIBLIOGRAFIA.....	 149

Este livro que tens nas mãos nasce de um trabalho de doutoramento pronto já em 2003, mas que permaneceu inédito até hoje, quando Estaleiro Editora se interessou por ele. Como qualquer pesquisa, é obvio que o tempo desactualizou rapidamente as suas fontes bibliográficas e fez com que envelhecessem, talvez, as suas propostas. Porém, acho que posso manter ainda muitas das ideias e conclusões presentes no livro.

Por outro lado, quero mostrar o meu agradecimento à Estaleiro, pela confiança depositada no livro e nomeadamente a todas aquelas pessoas que leram, revisaram, maquetaram ou ilustraram o livro. Devo um agradecimento especial a María Xosé Agra Romero, excelente professora e melhor pessoa.

Dedico o livro a todas as mulheres que sofrem a violência patriarcal.

Para B., nire urtxintxa.

PREFÁCIO

É BEM CERTO que nos últimos tempos a apelação à cultura está por toda a parte; até mesmo poderíamos falar numa “inflação da cultura”. Uma vez, tal apelação não persegue, ou consegue, mais do que trivializar os problemas, outras o que faz é essencializar ou naturalizar a cultura. O debate sobre o multiculturalismo, a questão multicultural ou as lutas pelo reconhecimento das diferenças culturais caracterizam-se justamente por isto. Muito se tem falado na ‘política da identidade’, ‘da diferença’, ‘do reconhecimento’ ou na ‘política multicultural’, mesmo sem ter em conta que por baixo destes rótulos há propostas distintas. Seja como for, estas teorias têm em comum a concessão à cultura, ou melhor, às diferenças culturais, um lugar importante, por não dizer que a cultura é o seu ponto nodal.

Neste contexto, se não quisermos contribuir para a cerimónia da confusão, é fundamental fornecer-nos das ferramentas hermenêuticas e críticas, para podermos introduzir certa claridade, não apenas conceptual, mas fundamentalmente normativa e política. Porque o que está em jogo é, nem mais nem menos, a justiça e a igualdade nas nossas sociedades ou, dito de outro modo, a atenção e a diagnose das lutas contra as injustiças e desigualdades que acontecem hoje em dia e, se for o caso, os

seus possíveis remédios. E tal é o interesse do livro que Carlos Diegues nos apresenta. Um texto que partindo do protagonismo dos conflitos sociais provocados pelas demandas de reconhecimento da diferença vai tomar como referência analítica e crítica a teoria ética e política feminista. Não estamos, sobra dizer, perante uma aposta teórica arriscada; estamos perante uma aposta pensada e madurecida, daí que o grande mérito do autor seja conectar as suas preocupações éticas e políticas práticas com a reflexão teórica, sendo capaz de transmiti-las com paixão e com rigor.

Por outras palavras, o autor assume a tradição crítica feminista não como uma simples opção que permita, entre outras coisas, apresentar um trabalho académico, o que já não seria pouco. Não se trata pois de uma escolha entre outras possíveis: o livro supõe um compromisso com um projecto ético e político emancipador, o feminista, e busca (e logra em grande medida), articular justiça e igualdade. Essa vinculação entre justiça e igualdade faz-se mediante a integração de um novo paradigma subjectivo de liberdade e igualdade, de uma defesa da identidade cultural que não é celebração acrítica da diferença, que não comporta posições essencialistas, e que envolve uma redistribuição igualitária dos recursos. Desde esta orientação, o autor vai incidir na crítica da teoria feminista ao liberalismo, ao individualismo, à democracia liberal para entrar de cheio na questão chave: o reconhecimento.

O reconhecimento e a redução das desigualdades a diferenças culturais conformam o fio condutor da análise da filosofia moral que leva a cabo na primeira parte do livro. Desprega aqui o autor o potencial analítico e crítico acudindo a autores fundamentais da filosofia moral e política que estão na base do problema a examinar, começando pelos clássicos, Rousseau e nomeadamente Hegel, com a sua 'luta pelo reconhecimento' e da mão dos autores contemporâneos máis relevantes: Ch. Taylor, J. Habermas, A. Hönneth, J. Tully, ... Aliás, o autor destaca o carácter fulcral da perspectiva fornecida pelas teóricas feministas: Elena Pulcini, N. Fraser, I. M. Young, C. Amorós, M^a Jesús Izquierdo, na medida em que elas tentam recuperar o reconhecimento desde uma noção intersubjectiva da identidade que ao mesmo tempo põem em questão. Além disso, as feministas tiram as consequências que se desprendem

da ‘sobrecarga genérica’ da identidade feminina, buscando a conciliação do reconhecimento recíproco com a crítica da desigualdade, da exclusão e da opressão, isto é, desenvolvendo uma visão emancipadora. No decorrer destes primeiros capítulos Carlos Diegues é capaz de nos pôr em situação para compreendermos o problema teórico e prático que ele está a abordar e que o leva a acreditar que o reconhecimento baseado na intersubjectividade da identidade tem de ser entendido como uma questão de justiça e, conseqüentemente, que a justiça e a igualdade demandam tanto redistribuição quanto reconhecimento. Na segunda parte do livro (titulada de forma muito pertinente ‘O reconhecimento, uma questão de justiça’) Carlos Diegues continua com a defesa do projecto ético e político feminista e consegue situar-nos na reflexão sobre a democracia, a cidadania e a globalização, apontando para uma forma de democracia radical e um modelo de cidadania abertos ao reconhecimento, sem perder de vista o novo horizonte, os novos reptos colocados pela globalização.

Não sei se estas poucas e entaladas linhas estimularão os leitores para se adentrarem no livro; caso não forem suficientes, acrescentaria que o livro de Carlos Diegues comporta um exercício de reflexão rigorosa e comprometida que merece reconhecimento, pois como é óbvio, as questões que aborda são difíceis. Ora bem, também é certo que o faz, como toda aposta comprometida com a justiça e a igualdade, com grande convicção. Talvez o feminismo como movimento e teoria crítica, como tradição de luta pela igualdade tenha no seu comprido esforço por compreender as desigualdades e injustiças das nossas sociedades uma boa prova de que há mudanças possíveis.

INTRODUÇÃO

A FIM dos séculos XX aparecia na América do Norte uma nova teoria política que articulava as demandas das minorias culturais. Esta teoria, que seria chamada de “multiculturalista”, teve como principal característica a crítica do paradigma de subjectividade liberal, considerado um modelo social contrário ao reconhecimento recíproco das diferentes identidades. O multiculturalismo, com efeito, transformou a política estado-unidense, que para muitos colectivos cívicos não será tanto a política dos partidos quanto uma “luta pelo reconhecimento” protagonizada pelas identidades não hegemónicas. Com certeza, o feminismo coincidiu com o multiculturalismo na crítica ao sistema político e desde o princípio entendeu a importância de questionar um paradigma liberal que vetava as minorias. Ora bem, dentro do movimento feminista estado-unidense não tardaram em surgir as críticas contra a ênfase culturalista do multiculturalismo, porquanto uma política do reconhecimento não resolvia, apesar do que prometia, os problemas colocados pela diferença feminina. Para o feminismo, uma política centrada no reconhecimento não podia dar cabo da desigualdade estrutural de uma sociedade patriarcal, porque as mulheres não estavam a defender, na verdade, os direitos de uma etnia ou de uma minoria, mas as aspirações

igualitárias da metade da sociedade. A falta de eficácia do multiculturalismo propiciou uma nova teoria feminista, crítica não só com o liberalismo, mas também crítica com uma focagem teórica que reduzia a desigualdade a diferenças interculturais. A “teoria crítica” feminista, portanto, entenderá a identidade das mulheres como um produto de um sistema de género com fundas raízes na cultura e na economia. Uma compreensão bivalente da identidade feminina exigiu, aliás, a revisão do conceito de reconhecimento utilizado pela teoria multiculturalista, de molde a incorporar uma visão de justiça capaz de trasladar a análise da opressão feminina desde a periferia da teoria moral até o seu centro.

Todavia, para situarmos o debate feminista sobre o reconhecimento num contexto teórico e normativo mais amplo, é preciso examinar primeiro a noção de reconhecimento na História da Filosofia, nomeadamente nas filosofias de Rousseau e Hegel, visto que foram eles os primeiros em relacionar identidade e reconhecimento com uma clara intenção moral. Para Hegel, a identidade individual tinha uma dimensão relacional e agónica (dialéctica) resolvida na síntese ética do Estado; as instituições públicas representam na sua filosofia a união do ético e do ôntico, do objectivo e do subjectivo, numa concepção intersubjectiva da identidade aberta ao reconhecimento da diferença. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel converte a intersubjectividade num estado superior da consciência do indivíduo, impedindo na prática a aplicação do seu conceito de “luta pelo reconhecimento” a um contexto social. A Modernidade há-de confirmar, de resto, o abandono do elemento intersubjectivo próprio da “eticidade” hegeliana, consolidando assim uma razão instrumental desapaixonada que arrebatou o componente dialéctico à política e confirma a separação da ética e a política. A consequência última do abandono do reconhecimento é a extensão de um padrão antropológico liberal que expulsa a diferença do espaço público. A identidade narcisista do neoliberalismo, em suma, anula o vínculo social entre os indivíduos e impossibilita qualquer forma de reconhecimento mútuo entre as pessoas.

Ora, o meu interesse pela noção de reconhecimento radica no importante papel que ele tem para a conformação de uma identidade inter-

subjectiva, enquanto permite o restabelecimento dos vínculos sociais, a partir do que Elena Pulcini chama a “paixão pelo Outro”. Aliás, julgo que através do reconhecimento podemos enfrentar a perda de valores morais presente nas primeiras versões do liberalismo, para devolver, enfim, a dimensão agonística à prática política. Dentro de uma nova compreensão da identidade moral, a “Teoria da Acção Comunicativa” de Habermas é um referente inevitável, embora não isento de polémica: no seu regresso à intersubjectividade, Habermas recorre a uma noção do reconhecimento excessivamente abstracta, ao esquecer os contextos reais de interacção social, desatendendo, aliás, a dimensão de género. No caso de um autor como Hönneth, pode-se falar certamente na pegada intersubjectiva da eticidade hegeliana, ao fazer da luta pelo reconhecimento uma teoria atenta às distintas formas de desprezo social sofridas por certas identidades. Porém, ao igual que Habermas, ele também não fornece uma teoria do reconhecimento intersubjectiva que combata a desigualdade das mulheres, não se preocupando dos contextos sociais. Desta forma, também Hönneth está a reduzir o significado do reconhecimento à sua dimensão expressiva, isto é, está a ligá-lo à noção romântica da realização pessoal, sem conectá-lo, no entanto, à esfera de direitos sociais e políticos. Terá de ser a feminista Benhabib quem ponha as bases para uma noção de reconhecimento realmente crítica. Visto que ela não ignora a dimensão de género também não obvia a desigualdade e o desprezo sofrido pelas mulheres. Benhabib fica assim longe de uma abstracção moral que separa Moral de Ética e Ética de Política. Os valores éticos propostos por Benhabib assentam-se enfim numa identidade intersubjectiva inserida num contexto plural e heterogéneo. É importante na sua teoria o valor concedido ao diálogo, mas não menor o valor outorgado ao desacordo, o conflito e a discussão sobre valores morais na palestra política. Em suma, a teoria crítica de Benhabib reúne de novo teoria e prática, Ética e Política, espaço público e espaço privado.

Esta teoria crítica de orientação feminista cumpre, pois, uma função fulcral no trânsito para o tema fundamental na segunda parte do livro, isto é, o reconhecimento no contexto da “Teoria da Democracia”, quando se avaliarão as distintas visões do reconhecimento presentes no feminismo, medindo então a utilidade de cada uma destas teorias na luta

contra a identidade genérica das mulheres como na crítica da sua desigualdade numa sociedade globalizada. O meu intuito, pois, é contextualizar o debate sobre o reconhecimento no interior da teoria feminista, para explicar depois como se passou de entender a identidade como um direito à diferença (multiculturalismo) para compreender o reconhecimento das diferenças como um elemento fundamental de justiça social, isto é, de luta contra aquelas condições socioeconómicas que mantêm as mulheres numa posição subordinada (“Teoria Crítica”).

A reformulação feminista das políticas multiculturais insistirá, portanto, na obrigação moral das democracias de aumentarem a participação e a inclusão das mulheres nas instituições, a fim de permitirem a agência e a autonomia moral feminina. Contudo, um feminismo crítico com a democracia liberal deve supor também um debate intenso sobre a própria essência do sujeito feminino e sobre a importância que se deve dar às diferenças entre as mulheres. Nesse sentido, havemos de ver como uma parte do feminismo acredita na existência de uma experiência generalizável, partilhada por todas as mulheres do mundo, na linha de Cornell, Benhabib ou Okin; de um outro lado, incluir-se-ão autoras como Butler, Fraser ou Young, críticas com uma perspectiva universal e única para todas as mulheres, porquanto se considera baseada num mito essencialista que omite a desigualdade entre mulheres, reifica a sua identidade e esquece o carácter construído da diferença de género.

A segunda parte do livro recolherá alguns dos tópicos do debate feminista dos últimos anos, os quais têm a ver com as duas principais perspectivas teóricas relativas à alteridade feminina. Assim, enquanto uma aproximação privilegia os aspectos económicos da diferença e exige políticas redistributivas, a outra vê a diferença como um problema cultural que pode ser solucionado com políticas de reconhecimento cultural. Autoras como Young e Fraser coincidem, certamente, na necessidade de combinar ambos os paradigmas numa mesma perspectiva de justiça crítica com a opressão; porém, vão dissentir no lugar a ocupar com o reconhecimento dentro de uma teoria crítica de carácter feminista. Assim, enquanto Young se preocupa mais pelo reconhecimento das diferenças culturais e a representação dos grupos numa democracia deliberativa, Fraser permanece mais atenta à dimensão dialéctica

da identidade, somando ao reconhecimento cultural um componente distributivo, desde uma perspectiva de “justiça dual”. Tal perspectiva, bem apesar do seu carácter mínimo, vai implicar uma aposta normativa de carácter universalista que permite um reconhecimento não abstracto. A utilidade dos princípios de justiça dual de Fraser radica em que vão permitir, na minha opinião, dar uma solução eficaz ao problema da subordinação e exclusão das mulheres, a partir de uma teoria crítica e pragmática que não desatende os contextos. A sua noção de “paridade participativa” permite combater o essencialismo presente na identidade feminina, superando a sobrecarga genérica da identidade feminina através de uma concepção discursiva, aberta e inclusiva da subjectividade. O fundamental para mim, em qualquer caso, é comprovar se a atenção dada às demandas de reconhecimento da diferença é compatível com um projecto ético e emancipador que continue a tradição crítica do feminismo. No fundo, a questão é comprovar se a noção do reconhecimento é útil também para estender e consolidar uma mudança profunda na compreensão da cidadania democrática. Para mim, o reconhecimento pode e deve utilizar-se, sem dúvida, para abrir a definição de democracia num sentido radical, através do consenso de princípios normativos elaborados em situação de igualdade e liberdade. O reconhecimento pode representar um contributo sério para construir uma alternativa política coerente e global, crítica com um processo globalizador que castiga de maneira especial as mulheres, em forma de violência, de exclusão da cidadania plena e de feminização da pobreza.

PRIMEIRA PARTE
O RECONHECIMENTO
NA FILOSOFIA MORAL

1. A IDENTIDADE E O RECONHECIMENTO

A HEGEMONIA da cultura burguesa e o modelo político liberal, indiscutível até os anos sessenta do século xx, foi posta em causa pela evidência do carácter precário e intersubjectivo da identidade, incerta sempre na denominação e necessitada de confirmação social. Por outro lado, o facto de questionar a identidade hegemónica é uma forma de forçar o reconhecimento daquilo que o liberalismo deixara fora das normas do jogo político, a diferença, a diversidade; ao mesmo tempo, implica a convicção de que a democracia não pode basear-se no reconhecimento de uma identidade sobre as outras, por causa da própria instabilidade da identidade. Ora bem, não obstante seja isto algo no que incidirei mais abaixo, não está de mais lembrar que a Filosofia aspira a encontrar a certeza e a estabilidade nas denominações e isso exige a busca constante (e utópica) de uma identidade segura e livre de conflitos.

Pois bem, será sobretudo a partir de Hegel que existe uma preocupação filosófica com a identidade, ao situar este a identidade e o reconhecimento no centro da reflexão filosófica, daí o seu interesse; aliás, esta preocupação não foi casual, dado que a identidade ocupa um papel central na sua Teoria da Subjectividade. De qualquer modo, essa importância adquirida pelo reconhecimento veio da mão de duas

transformações históricas: a queda dos esquemas morais hierárquicos e a ascensão do ideal de autenticidade; ambos os princípios giram ao redor da interioridade e do individualismo e são verdadeiros pilares da cultura moderna. O contributo de Rousseau foi também fulcral para a configuração moderna do discurso moral centrado no reconhecimento: a sua revalorização da dependência recíproca enlaça com a Teoria da Subjectividade hegeliana, síntese da filosofia precedente, para elaborar uma concepção dialógica implícita da identidade individual e da própria realidade.

1.1. A moderna preocupação com o reconhecimento

Para aproximar-me da obra de Hegel julguei conveniente servir-me das reflexões de Charles Taylor, um dos maiores estudiosos da vida e obra de Hegel. De facto, Charles Taylor coincide com Hegel ao assinalar a estreita relação entre o reconhecimento e a identidade, e como Hegel, tem feito desta relação o centro das próprias reflexões, neste caso relativas ao multiculturalismo. Para o pensador canadiano, a presença ou a ausência do reconhecimento é determinante para a configuração da nossa identidade. Igualmente, Taylor tem presente que o falso reconhecimento pode constituir uma importante fonte de dano moral para os indivíduos, e mesmo uma forma de opressão cultural, na medida em que reduz e deturpa a potência expressiva das pessoas (Taylor *et alii*, 1993).

A política do reconhecimento de Charles Taylor acomete, pois, as formas de opressão culturais a partir da desconstrução do relacionamento entre reconhecimento e identidade. Nessa desconstrução, é fundamental a dialéctica hegeliana do amo e o escravo, formulada agora, de forma preferente, como uma “luta pelo reconhecimento”. Porém, com independência do papel desempenhado pela teoria hegeliana no estabelecimento da relação entre identidade e reconhecimento, quero acenar para essas duas mudanças históricas apenas mencionadas as quais foram, a juízo de Taylor, fundamentais para a configuração da moderna preocupação com a identidade e o reconhecimento: a primeira mudança foi a queda dos modelos sociais hierárquicos baseados na honra e no privilégio. Assim, quando a honra aristocrática foi suplantada

pela dignidade burguesa, impulsionou-se o reconhecimento igualitário da identidade individual no seio dos novos regimes democráticos. A outra grande transformação chegaria com aquilo que Taylor denomina (com palavras de Trilling) o “ideal da autenticidade”, isto é, a Moral vista como uma voz interior que guia a acção individual através dos sentimentos. Neste caso, foi Rousseau o primeiro que apresentou esta visão moral, na convicção de que cada indivíduo havia de escutar a sua voz interior; só assim é que se pode evitar a asfixia da consciência moral pelo egoísmo do *amour propre* (que hoje denominaríamos simplesmente “egoísmo”), perdendo a liberdade. Para Rousseau, enfim, a salvação moral depende do contacto autêntico com a própria interioridade, num exercício de egoísmo “bem entendido”.

Este ideal da autenticidade será um elemento da maior importância no pensamento romântico de Herder, para quem cada pessoa é um ser único. Em consequência, a Moral estará a partir de agora em estreita correlação com o grau de adequação do indivíduo à sua natureza interna. Por outras palavras, o romantismo coloca o debate sobre o Bem fora do alcance da intersubjectividade e os ideais românticos de auto-realização e autenticidade, de raiz herderiana questionarão, de facto, a identificação do indivíduo com a sociedade, fazendo dificilmente conciliáveis o subjectivo e o colectivo, a auto-realização e o reconhecimento. Este é o “dilema egoísta” dos românticos, o qual faz parte, segundo Taylor, das bases da nossa cultura ocidental.

Visto pois que o ideal de autenticidade dos românticos condiciona ainda a compreensão da identidade e o reconhecimento, Taylor julga necessário recuperar o aspecto dialógico consubstancial à vida humana, como uma condição prévia para uma compreensão integral da identidade em que o reconhecimento tenha espaço. A descoberta da própria identidade não deve significar, diz Taylor, o isolamento do indivíduo, senão um diálogo constante em parte já interiorizado. Contudo, a novidade da concepção moderna da identidade está não tanto na necessidade de reconhecimento, quanto na comprovação de que este não é uma coisa inerente ao indivíduo. Antes ao contrário, o reconhecimento é um tipo de relação *intersubjectiva*, que há-de ser adquirida num intercâmbio comunicativo não sempre fluido e transparente.

Portanto, é preciso termos em conta antes de mais que o conflito e a discórdia têm um lugar importante na visão moderna do reconhecimento; nessa história, a noção da famosa “dialéctica do amo e o escravo” hegeliana desempenha um papel de inegável relevância. Por primeira vez, o reconhecimento virava um problema filosófico, sendo abordado como um processo de individuação comunitária que não excluía o conflito colocado pela existência de heterogeneidade e aspirava, aliás, a integrá-la no seio da identidade colectiva. Contudo, antes de centrar-nos na Teoria da Subjectividade hegeliana, vou passar muito ligeiro sobre a noção do reconhecimento em Rousseau. Logo a seguir, veremos a aposta hegeliana no carácter recíproco da identidade, base da totalidade ética reconciliada, o Estado.

1.2. O reconhecimento na filosofia moral

Rousseau é considerado um dos criadores do discurso do reconhecimento, pois a sua crítica da sociedade moderna reserva um importante lugar à dimensão da identidade e a necessidade do reconhecimento. Para o genebrino, a solução para a perda dos valores morais da sociedade moderna está na formação de uma Vontade Geral pelos cidadãos (só os homens), a fim de encontrar o respeito igualitário, a estima e o reconhecimento da individualidade, evitando o egoísmo interessado. A dependência recíproca entre as pessoas não implica, porém, uma ausência de liberdade, mas a garantia da unidade na expressão moral, que Rousseau entendia como a maior ordem moral e a base fundamental da liberdade.

Eis é a origem, portanto, de “um novo discurso da honra e da dignidade”, como destaca Taylor, onde a reciprocidade nas relações sociais e na participação cívica permite dar cabo da dependência da opinião e fornece as condições para uma liberdade individual de carácter positivo, aquela que não limita a liberdade dos outros. A filosofia moral rousseauiana anuncia, assim, uma interioridade mais profunda e uma autonomia mais radical, própria do indivíduo autodeterminado de Kant, origem por sua vez do expressivismo romântico, com a ética da

natureza, a plenitude e a unidade do Eu com o Todo, antes procurada em Deus e agora procurada numa Razão divinizada.

Alguns anos mais tarde, Hegel há-de considerar que a realização individual depende do reconhecimento e da estima recíproca. Ao meu ver, a importância de Hegel explica-se, precisamente, pela antecipação teórica do seu sistema ético, baseado no reconhecimento recíproco. A sua noção de “eticidade” supõe um avanço a respeito da pura exigência moral própria do deontologismo kantiano. Em Hegel, a luta do reconhecimento alcança a paz no reconhecimento recíproco, isto é, no momento em que dois sujeitos se reconhecem como iguais, e o “eu” e o “nós” se confundem. A filosofia moral hegeliana é, portanto, uma filosofia política e uma teoria ética, isto é, a moral individual integra-se numa ética colectiva que se expressa numa unidade política absoluta, o Estado. Para Hegel, o Estado é o remédio para a heterogeneidade social própria da Modernidade. A heterogeneidade, que para ele era uma semente de conflitos, converteu-o num conservador, mesmo se ao mesmo chegou a entender que a diferença e o seu reconhecimento eram as condições para a reconciliação ética da comunidade. *Grosso modo*, a conhecida “dialéctica do amo e o escravo” equivaleria a uma luta pelo reconhecimento das identidades que só pode resolver-se, na opinião de Hegel, na síntese ética reconciliada que é o Estado. As instituições públicas, portanto, sendo o resultado lógico e racional do reconhecimento recíproco (intersubjectivo) das identidades, dão coesão à sociedade e asseguram a paz e a justiça.

Seja como for, com independência de que o projecto ético hegeliano fosse tão real quanto lógico ou racional, o que me parece fundamental é o facto de ele entender desde o princípio o reconhecimento como uma forma de auto-respeito. Por outro lado, Hegel também via o reconhecimento como um respeito da subjectividade das outras pessoas. É óbvio que a filosofia de Hegel não se explica sem o seu contexto histórico, social e filosófico: a revalorização do quotidiano própria da Modernidade, tão bem analisada por Charles Taylor em *The Sources of the Self*, condicionou a importância adquirida pela individualidade no sistema hegeliano, e propiciou a associação hegeliana de identidade individual e Moral, para além da conexão de subjectividade, liber-

dade e sentimento de comunhão expressiva com a Natureza. Com a Modernidade, portanto, a conduta individual é considerada, sobretudo, como a expressão directa da interioridade individual e o centro da vida moral.

A filosofia hegeliana aparece enfim como a síntese da filosofia anterior: a sua Teoria da Subjectividade representa, de facto, uma conciliação da agência moral kantiana e da ênfase na dimensão interna da moral; o subjectivismo de Fichte incide na actividade do sujeito como condição da sua liberdade e o expressivismo herderiano determina sem dúvida o gosto de Hegel por uma compreensão holista da realidade. No entanto, o mais específico (e o mais valioso, talvez) do sistema hegeliano é a relevância concedida à intersubjectividade. Para ele, a proliferação das diferenças subjectivas própria da Modernidade era sem dúvida uma fonte de conflitos, mas também era a condição de possibilidade para uma identidade individual livre e autêntica. Mediante o conflito intersubjectivo, o sujeito pode adquirir consciência de si, e abre também a porta para uma socialização: a identidade individual exige a figura de um Outro.

Em resumo, a dialéctica da identidade é um conflito pelo reconhecimento que Hegel acredita poder resolver mediante a criação de conteúdos éticos absolutos; por uma parte, tais conteúdos salvam a identidade subjectiva e por outra parte, eles são comuns a todos os indivíduos. A intersubjectividade da teoria hegeliana visa, pois, a superação da luta pelo reconhecimento através da união do individual e do colectivo, do moral e do ético numa só unidade expressiva, o Estado (prussiano).

2. O RECONHECIMENTO INTERSUBJECTIVO

É MUITO DIFÍCIL, sem dúvida, resumir uma filosofia como a de Hegel. Por outro lado, fazer uma síntese da sua filosofia seria trair a concepção holista da realidade presente na teoria do alemão. No entanto, julgo que se poderia dizer, sem faltar à verdade, que a sua filosofia é uma tentativa de união de Realidade e Racionalidade num único sistema ético e lógico. A insistência em conciliar o moral e o ético, o individual e o colectivo, explica-se porque só desta maneira é que podemos considerar, na sua opinião, a diversidade social. A heterogeneidade, de resto, é uma condição indispensável para a ampliação e unificação da esfera ética, sendo esta a verdadeira garantia de liberdade. Contudo, aquilo que me interessa pôr de relevo é a importância do reconhecimento intersubjectivo e o papel fulcral da dialéctica da identidade.

Este capítulo trata os temas fundamentais para a análise da filosofia hegeliana. O primeiro deles interessa-se por aqueles conceitos que, sendo especialmente relevantes no sistema hegeliano, como a intersubjectividade, o reconhecimento ou mesmo a dialéctica, não são criações do próprio Hegel, mas reelaborações e revisões dos conceitos empregues pelos filósofos anteriores. Quanto a isto, são especialmente úteis os livros de Hönneth, Schnädelbach ou Taylor (cfr. Bibliografia), porque

ajudam a compreender o mérito de Hegel, que reside, sobretudo, na re-elaboração dos próprios conceitos. A síntese das ideias dos filósofos que lhe precederam é uma ajuda na hora de elaborar um sistema filosófico fortemente coerente onde o reconhecimento recíproco ocupa um lugar essencial. A noção de intersubjectividade, a dimensão colectiva, será a chave para a conciliação de liberdade e racionalidade na ‘eticidade’.

Ora bem, a síntese ética pretendida por Hegel não tem nunca um carácter absoluto ou definitivo, pois a eticidade não consegue eliminar a ambivalência da subjectividade e a própria dialéctica da identidade. Este tema desenvolve-se no segundo epígrafe do capítulo, centrado na luta pelo reconhecimento, no qual sigo as ideias de Menke, ao falar na “tragédia” de uma sociedade ocidental que não pode evitar a desagregação, uma vez que a própria diferenciação social é entendida como uma condição prévia para a liberdade individual. Na terceira epígrafe, veremos como um Hegel idoso, na tentativa de evitar o carácter “trágico” de uma identidade sempre necessitada de reconhecimento, decide sacrificar o elemento material da dialéctica, renunciando assim à aplicação prática da sua teoria do reconhecimento e diminuindo o papel motor da reciprocidade no desenvolvimento moral do indivíduo. No fim da sua vida, Hegel abandonará, pois, o componente relacional e intersubjectivo e romperá essa relação entre liberdade e reconhecimento. Esta renúncia de Hegel será a origem da denominada corrente da “esquerda hegeliana” e mais tarde do próprio materialismo histórico, que tencionava devolver o componente material à dialéctica hegeliana para fazer o que Hegel não quis ou não se atreveu a fazer, criticar as instituições e o *statu quo*. Por último, na quarta epígrafe destacamos por um lado a crítica de teóricas feministas como Pateman ou Benhabib, e por outro, as opiniões de Heidi Ravven que, embora partilhando as críticas feministas à teoria hegeliana, pretende estender às mulheres as potencialidades emancipatórias implícitas na Teoria da Subjectividade hegeliana.

2.1. A síntese filosófica de Hegel: uma nova teoria social

A filosofia da liberdade de Fichte foi uma influência fundamental para Hegel, pois a sua teoria do reconhecimento permitiu-lhe situar por primeira vez a totalidade ética como o princípio básico de socialização. Porém, Hegel substituiu o subjectivismo absoluto de Fichte por uma intersubjectividade não isenta de um conflito, contributo para a formação de uma comunidade de sujeitos (Hönneth, 1997: 27-28). Hegel acrescentará ainda à noção de intersubjectividade um componente dialéctico o qual é, em opinião de Schnädelbach, uma adaptação da noção de “vida” manejada pelo seu amigo Hölderlin, isto é, a afirmação e a negação simultânea do ser vivente.

Ora, nas obras posteriores ao Sistema da Eiticidade, a dialéctica da vida de Hegel é já uma manifestação inferior da dialéctica do Espírito e toda a realidade, mesmo a vital, é uma realização da vida por meio das ideias (Schnädelbach, 2002: 40). A realidade social segue um esquema formal, lógico e dialéctico, o qual implica que as leis lógicas reproduzem as leis da realidade e mesmo as leis do ser; pode afirmar-se, então, que para Hegel a lógica é ontologia, pois tudo o racional é real e tudo o real é racional.

O carácter inovador da Teoria da Subjectividade hegeliana reside na sua concepção dos processos de individuação e socialização, que ele situa entre o conflito e a reconciliação. De resto, Hegel vai completar a sua Teoria da Subjectividade com um novo paradigma antropológico, a “luta pelo reconhecimento”, que substitui o paradigma hobbesiano da luta pela autoconservação material. Esta substituição equivale a uma introdução na teoria política e de maneira conjunta, das noções de Identidade e Reconhecimento. Da mesma forma, daí para a frente entender-se-á que o reconhecimento e a reconciliação são conceitos complementares e encarnados no Estado. O público representa, com efeito, a superação dos conflitos sociais na reconciliação ética dos valores culturais representados nas suas instituições. Assim, a identidade vai converter-se no fundamento da Ética, ao considerar Hegel que a tarefa da Filosofia é encontrar soluções para as lutas pelo reconhecimento

de carácter intersubjectivo existentes na realidade. Para isso, o filósofo de Jena vai seguir o modelo de Schelling, estabelecendo três estádios do reconhecimento que avançam num movimento de universalização progressivo (Hönneth, 1997: 38):

1) o primeiro estádio da consciência é o individual: o sujeito é o membro de uma família unida pelo amor, num momento intuitivo (não racional) em que se afirmam unicamente as necessidades pessoais;

2) o segundo estádio permite apenas tratar da pessoa de que fala o Direito, isto é, aquela que existe em virtude de leis ou conceitos resultado de um processo cognitivo (racional). A pessoa desfruta de uma autonomia formal ou de liberdade negativa na esfera da sociedade civil;

3) por último, o sujeito político, que vê reconhecida a sua especificidade individual na esfera solidária do Estado, encarnação da intuição intelectual (síntese dos dois estádios anteriores), um amor racionalizado capaz de ir além do carácter transitório da paixão no seu primeiro momento, e que permite chegar ao que é o momento ético absoluto: a eticidade.

Com efeito, o Estado para Hegel é fundamentalmente uma unidade ética de carácter orgânico, onde a unidade natural da família e a subjectividade individual fruto da relação jurídica são integradas numa ordem racional que é a expressão institucional. A pessoa do Direito, sujeito passivo de direitos é uma negação da esfera familiar, onde não há lugar para o indivíduo. Por isso, para Hegel o Estado é o “reino da liberdade absoluta”, pois implica a reconciliação do subjectivo e não racional, a família, e do objectivo e racional, o Direito. Graças ao Estado, o conflito social inclui-se dentro dos limites da razão, e o “Espírito”, o “Ser”, a “Identidade” ou como queiramos chamá-lo, conhece-se a si mesmo através do Direito.

No entanto, mesmo se o Estado tem como meta a procura da felicidade da sua cidadania, Hegel lembra que não pode garanti-la, porque a felicidade é uma coisa intrinsecamente individual e subjectiva e a Razão encarnada no Estado não pode adequar-se aos diferentes ideais particulares. Portanto, o Estado só pode conceder valores universais e colectivos para garantir a liberdade. A falta de liberdade é um alheamento subjecti-

vo, portanto não é responsabilidade do Estado. Em todo o caso, sempre que existam instituições que possibilitem uma reconciliação ética dos interesses individuais, acredita Hegel, as reformas e compromissos são possíveis dentro das estruturas públicas. É sabido que Hegel não era democrata; ora bem, também não era autoritário. Sabemos pelas suas cartas que chegou a ter mesmo simpatias liberais ainda que no fim da sua vida ele preferia formas políticas de carácter corporativo.

Não se pode negar que este organicismo político hegeliano tem uma motivação solidária, e que o seu propósito é conciliar os diferentes interesses particulares presentes na sociedade civil, através da acção política concertada. A expressão ideal desta acção política intersubjectiva é a eticidade (*Sittlichkeit*), isto é, o conjunto de pautas normativas que regem a vida comunitária.

A eticidade gira ao redor da actividade individual e, sobretudo, à volta do trabalho; porém, é por meio da intervenção estatal que se vence a alienação implícita na primazia do interesse egoísta individual. A síntese do individual e o público é uma translação da síntese entre Homem e Natureza, e como tal, a principal manifestação do Espírito; o *Geist* é, portanto, auto-realização dos indivíduos na expressão absoluta da essência ética, isto é, a Cultura de um povo (Taylor, 1984: 124-125). O sistema filosófico hegeliano ilustra a união do dever ético com a expressão livre de uma individualidade racional: é assim que Hegel crê resolver os principais dualismos da filosofia precedente, expressados na distinção kantiana entre ‘ser’ e ‘dever ser’, entre ‘fenómeno’ e ‘epifenómeno’, entre ‘pensamento’ e ‘realidade’. Com a cidadania, o indivíduo (o homem) accede ao máximo nível de racionalidade e autoconsciência; sendo livres de forma objectiva e material, permite-se a auto-realização dos indivíduos na plenitude racional do Estado (Prieto: 694).

Finalmente, dir-se-ia que a eticidade hegeliana é externa e interna aos indivíduos, da mesma forma que a cultura ou a identidade, equivale à soma dos elementos singulares numa totalidade superior onde estes se vêem reconhecidos e sabem-se livres. Essa realidade e essa confiança na própria identidade deve-se à consciência individual de se saber parte de um Todo racional e lógico superior a si mesmo. A subjectividade, portanto, é um dever e um sacrifício, mas em relação com os demais deve

ser justiça e benevolência. A eticidade hegeliana não é, com certeza, uma firme defesa de valores democráticos, nem foi Hegel um defensor dos direitos cívicos das massas populares. No entanto, o importante valor concedido ao reconhecimento na sua teoria, fornece uma ferramenta muito útil para criticar a injustiça e a desigualdade desde pressupostos democráticos. A “luta pelo reconhecimento” e a dialéctica entre identidades estão na base das políticas da identidade e da teoria da democracia radical, como havemos de ver mais adiante, na segunda parte do livro.

2.2. A luta pelo reconhecimento

A subjectividade moderna compreende-se a partir de Rousseau e Hegel como uma identidade pessoal que experimenta a diferença no seu interior, gerando um conflito entre as próprias demandas e as exigências que vêm de fora. A afirmação da identidade, portanto, será sempre demanda de reconhecimento. Por outro lado, quando Hegel diz que a luta pelo reconhecimento é “trágica”, é devido ao seu carácter inevitável e ao seu final sempre infeliz. Para Hegel, o reconhecimento implica renúncia e aceitação de um conflito inevitável, pois numa sociedade moderna onde a complexidade e os conflitos aumentam progressivamente, só se pode avançar para a criação de diferentes esferas com interesses irreconciliáveis entre si. Desta forma, os conflitos sociais da Modernidade seriam o preço a pagar, acredita Hegel, para poder realizar no Estado o ideal da liberdade. Em realidade, o conflito moral originado pelo abrolhar das diferentes visões subjectivas (e que são outras tantas imagens do Direito e da Política) cumpre um papel catalisador numa dialéctica constante sem que a síntese intersubjectiva tenha carácter definitivo. Assim, a única solução para a heterogeneidade e o conflito entre diferenças é procurar uma conciliação social e política que ponha remédio às fracturas na identidade social. O perigo que representam as novas diferenças individuais que reclamam reconhecimento público é conjurado através da sua inclusão numa definição mais ampla do espaço público.

Sem dúvida, um ponto a favor de Hegel é o facto de ele ter reconhecido a impossibilidade de uma síntese absoluta com carácter definitivo. É por aqui por onde se pode salvar a sua dialéctica, a radicalidade da sua

proposta filosófica. Assim, embora Hegel não o tenha dito assim, é certo que a instabilidade da identidade individual leva em si a semente da subversão política. Certamente, o liberalismo conseguiu durante décadas apaziguar o conflito através da imposição social, política e económica de uma identidade hegemónica, a burguesa. Hegel viu claro o perigo que supunha a Modernidade, prevendo de facto o carácter trágico do triunfo do subjectivismo romântico; por isso é que considerava necessária a inclusão do reconhecimento recíproco como base da concórdia social, ao contrário dos regimes liberais triunfantes no século XIX. À tolerância liberal, Hegel opôs a solidariedade e o reconhecimento recíproco, isto é, da intersubjectividade. Para ele, a luta pelo reconhecimento entende-se como uma construção social, uma transição desde a fase da “vida ética natural”, onde a relação interpessoal é de amor, amizade e confiança, até uma “vida ética absoluta”, baseada numa socialização em valores intersubjectivos, de reconhecimento recíproco.

A “luta pela honra”, ou pela “estima social da identidade” que dirá Hönneth, equivale a perseguição do reconhecimento da liberdade essencial aos indivíduos. Na segunda fase, a luta pela mudança social, a meta é o reconhecimento de uns determinados direitos e uma justa interpretação da liberdade e das normas encarregadas de preservá-la, enquanto a terceira categoria, finalmente, é representada pelas lutas que buscam a coesão social através dos laços de solidariedade. O que me interessa destacar agora é como Hegel, desde o seu conservadorismo prussiano, é capaz de ir mais longe na defesa das liberdades individuais e colectivas do que a ideologia burguesa, mais preocupada com garantir a “acumulação primitiva” e o respeito das propriedades. A “luta pelo reconhecimento” de Hegel é muito útil, em suma, na hora de criticar um modelo de sociedade liberal que impôs um modelo único de cidadania baseado sobre a propriedade privada e o capital. Nesse sentido, quero insistir em que, para Hegel, o processo de diferenciação interna da sociedade tinha a sua translação no interior de cada indivíduo. Por isso, toda a subjectividade contém a sua própria diferença e procura a afirmação através da luta pelo reconhecimento. A dialéctica intersubjectiva expressa, sobretudo, a contradição implícita na formação de qualquer identidade individual ou colectiva. Não há, portanto, uma unidade éti-

ca que possa evitar o carácter conflituoso do reconhecimento inter e intrasubjectivo. Na segunda parte do livro recuperarei a componente agónica da identidade para criticar o actual modelo de cidadania. Por enquanto, o resto do capítulo servirá para tratar o abandono da intersubjectividade por parte de Hegel e o lugar que as mulheres ocupam no sistema hegeliano.

2.3. O desleixo hegeliano da intersubjectividade

Pode surpreender-nos mais ou menos que Hegel não fizesse da luta pelo reconhecimento a chave de uma teoria social atenta às reformas nas instituições políticas. O que podemos fazer é perguntar-nos a causa dessa renúncia. Por que Hegel, uma vez formulado o conceito de eticidade, não considerou oportuna a sua aplicação crítica? Talvez haja várias respostas. A minha é que obviamente Hegel considerava que a vida era uma tragédia e que o conflito era inevitável. Portanto, era inútil buscar uma utopia, um céu na terra. A começos do século XIX, a unidade ética absoluta era representada pelo estado prussiano e não por outro. Este estado era o sumo da ordem racional e conciliava os conflitos sociais do momento. Porém, Hegel era consciente de que a eticidade podia chegar a ser representada noutra forma política noutra momento histórico. Para quadrar o seu sistema lógico à extrema e inevitável variedade do mundo real, Hegel recorreu a um truque, aquilo que Hönneth deu em chamar a “viragem categorial”, isto é, um giro imposto à sua filosofia no caminho para a “Filosofia do Espírito”.

Com efeito, Hönneth julga que Hegel renunciou a fazer uma história das transformações sociais através dos conflitos pelo reconhecimento (Hönneth, 1997: 43), embora ele reconheça não saber com certeza quais foram os motivos. Seja como for, o certo é que Hegel sacrificou o elemento mais subversivo da sua filosofia, pelo menos em termos políticos e renunciando à reciprocidade da teoria moral reduziu o reconhecimento e a liberdade a um estado interior da consciência do ser humano ao longo da História. Assim, o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* mostra-se já mais preocupado com encontrar uma explicação lógica da constituição da consciência individual em sociedade, afastando-se da

sua intenção inicial que era, não o esqueçamos, a construção de uma filosofia da liberdade crítica com as hierarquias do estado prussiano.

Para a Fenomenologia, uma “História do Ser”, a preocupação não é tanto exigir o reconhecimento recíproco para a constituição da identidade individual, quanto determinar as funções que o reconhecimento desempenha na autoconsciência da pessoa jurídica. Por outras palavras, as relações de reciprocidade representam relações *internas* à consciência dos indivíduos, sem que a sua Teoria da Subjectividade possa ser aplicada sem mais à realidade empírica. É fundamental, portanto, ver a mudança de perspectiva. Finalmente, quer a família baseada no amor, quer a pessoa sujeito do direito e o cidadão livre nas instituições do Estado, constituem tipos de relações que a consciência do Ser mantém no seu interior, são relações que ela mantém consigo, abstrações conceptuais das famílias, dos sistemas de direito ou dos estados existentes na época. Em conclusão, neste segundo Hegel, o reconhecimento não é uma relação entre sujeitos, senão um relacionamento entre as consciências desses sujeitos. Hegel já não faz Filosofia Política, faz Metafísica.

Todavia, não se trata tanto de um abandono da noção do reconhecimento, quanto uma subordinação aos interesses de uma autoconsciência absoluta que não tem a ver com a realidade empírica. Desta forma, Hegel vê o amor como a primeira forma do reconhecimento recíproco e também como o primeiro momento em que se contrapõem dois sujeitos. Nesse primeiro momento da consciência, o Eu pode saber-se *desde* o Outro e *no* Outro, fazendo possível o fim da alienação da consciência. Contudo, o amor tem frutos, as crianças: eles hão-de preparar novos conflitos intersubjectivos no seio da família, permitindo ao novo sujeito a saída da unidade indiferenciada que representa o casal. A união dos casais fornece a possibilidade da criação de novas famílias numa sociedade onde os conflitos da consciência obrigam à reflexão sobre normas e regras de convivência social. Com isto, o que quero dizer é que os conflitos intersubjectivos pelo reconhecimento permitem transitar desde um tipo de relações de concorrência recíproca, próprias do estado de natureza hobbesiano (“o homem é um lobo para o homem”), até uma relação social de reconhecimento recíproco, com direitos e deveres intersubjectivos, resolvida através da integração do reconhe-

cimento recíproco no estado de natureza. Ora bem, aquilo que Hegel não explica, a juízo de Hönneth, são os argumentos que permitem essa integração. Seria muito possível, imagina Hönneth, que Hegel, partindo da experiência empírica, considerasse que os sujeitos têm que manter algum tipo de reconhecimento recíproco anterior ao conflito, base para um mínimo consenso normativo em que o reconhecimento recíproco implicasse certo grau de autolimitação do indivíduo, para além de uma consciência original do Direito. Isto seria a condição para caminhar de maneira lógica desde um estágio de consciência subjectiva para um objectivo.

Todavia, a luta pelo reconhecimento excede o âmbito do Direito e não se pode esperar, diz Hönneth, encontrar no texto de Hegel uma solução jurídica para os conflitos de reconhecimento. Já dizia, Hegel renuncia à política: por auto-censura? por conservadorismo? por manter a coerência do sistema filosófico? Difícil sabê-lo. Em qualquer caso, o conflito resolve-se mediante a organização da esfera ética seguindo o modelo de auto-alienação do Espírito (Hönneth, 1997: 76), e não através de arranjos institucionais ou políticos que Hegel consideraria desnecessários. Hegel já não estava interessado por fazer do reconhecimento o centro da sua filosofia moral e ainda menos de uma teoria da justiça. A dimensão do reconhecimento que lhe interessava não era a inclusiva, porque ele não pretendia incluir a diferença nas instituições, nem muito menos desejava criticá-las do ponto de vista moral por causa da falta de reconhecimento sofrida por certos indivíduos ou grupos. Lembre-se que a luta pelo reconhecimento hegeliana não foi uma política do reconhecimento nem coisa semelhante. O ente ético comunitário hegeliano reconcilia as diferenças da sociedade, mas subordina o reconhecimento à formação da autoconsciência, o que implica que “as categorias de que se serve são tomadas das relações com a instância superposta do Estado, em lugar de o fazer sobre a interacção dos membros da sociedade” (Hönneth, 1997: 77).

Para Hönneth, o resultado desta ‘viragem categorial’ de Hegel é um empobrecimento da vida social, motivado pelo abandono do componente relacional e intersubjectivo e, por extensão, um desleixo da noção de reconhecimento recíproco. A eticidade hegeliana, vista assim, não

pode ser como pretendia o próprio Hegel, uma garantia da liberdade nem do reconhecimento, porque a luta pelo reconhecimento é entendida como uma luta pela autoconsciência do Espírito, exprimida numa dialéctica do amo e o escravo; tal dialéctica dificulta a integração de reciprocidade e liberdade numa teoria ética, por não falarmos já na igualdade, coisa que Hegel nunca fez.

2.4. O reconhecimento e as mulheres

A dificuldade do último Hegel para conciliar liberdade e reconhecimento é ainda mais clara se examinarmos o caso das mulheres, que nem são livres nem desfrutam de verdadeiro reconhecimento. Certamente, e como já fizera Rousseau, Hegel exige o sacrifício moral da mulher como a condição essencial para a liberdade e o reconhecimento do homem; somente através da sua emancipação da esfera familiar é que o indivíduo (o homem) pode alcançar a madurez, a liberdade e a auto-realização subjectiva (*Bildung*). Aristóteles tinha negado a condição humana aos escravos (por não falar nas escravas), Hegel nega a subjectividade plena das mulheres.

Ora bem, hoje em dia há feministas que consideram a teoria hegeliana de uma perspectiva diferente, que não implica a recusa total da sua filosofia, mas somente o rejeitamento daqueles aspectos que impedem a sua aplicação às mulheres, na linha de Heidi Ravven, para quem existe ainda alguma coisa na filosofia de Hegel que pode ser útil ao feminismo, por exemplo, a sua teoria da reconciliação, útil porque permite combater com eficácia a separação do público e o privado e porque possibilita também a invalidação da distinção entre demandas éticas e demandas de identidade. Estas duas coisas não seriam para ela pouca coisa. Sem ir mais longe, a separação do privado e o público e a sua elevação a fundamento moral da sociedade constituiu o principal pilar em que se assentou o poder patriarcal, e permitiu, aliás, condenar as mulheres ao silêncio e à invisibilidade. Portanto, ter ao alcance uma teoria que rompa essa distinção, afirma Ravven, pode dar voz e reconhecimento público às mulheres, fazendo da sua opressão uma injustiça de género fruto de uma divisão sexual que atravessa a sociedade toda.

No entanto, é óbvio que Hegel não concebeu a noção de reconciliação ética em termos de género, em primeiro lugar porque as mulheres não representavam para ele qualquer diferença; bem ao contrário, as mulheres eram para ele a encarnação mesma do princípio da identidade, da mesmidade, na medida em que todas as mulheres são idênticas e iguais entre si. Assim, compreende-se perfeitamente que a teoria hegeliana identificasse tão claramente as mulheres com a homogeneidade moral da polis grega, indiferenciada e imediata, onde só cabia o elemento subjectivo. As mulheres são para Hegel o elemento particular no indivíduo, do mesmo modo que representam os valores da família para o Estado, e desde o particular e subjectivo é que actuam e pensam as mulheres, julga Hegel. Em consequência, visto que a racionalidade feminina não permite a abstracção da realidade imediata, as mulheres desconhecem o elemento universal do Direito. Por outras palavras: o seu baixo nível de autoconsciência impede às mulheres o acesso à cidadania e aos direitos colectivos, como também a prática científica e artística.

Todavia, Ravven insiste em que é possível obter da filosofia de Hegel alguns aspectos positivos para as mulheres. A crítica expressivista, de raiz herderiana, dirigida contra a harmonia indiferenciada da polis pode estender-se à unidade da família, mas para isso é preciso, diz Ravven, abandonar a identificação hegeliana da mulher com a família e o particular. Sem esquecer, aliás, o potencial emancipador de uma teoria que concebe a realidade como um projecto ético coroado pela liberdade. Algo fulcral para a reapropriação feminista do pensamento hegeliano seria a recusa do que Michèle Le Doeuff chama a 'sobrecarga genérica' da identidade feminina, que vincula tão estreitamente as mulheres com a natureza quanto as separa das liberdades e os direitos públicos. De forma oposta, Ravven julga que o feminismo teria de revisar a sua tendência a reificar as noções hegelianas, nomeadamente a dialéctica do amo e o escravo, e a identificação inequívoca com a relação de género. Para Ravven, a dialéctica do amo e o escravo não pode identificar-se sem mais, como pretende Irigaray, com uma luta entre homens e mulheres, em primeiro lugar porque Hegel não via, como dissemos, a realidade em termos da diferença de género ou de sexo, mas como uma luta pelo reconhecimento entre indivíduos com um nível de autoconsciência desigual. Com efeito, tendo em conta que Hegel entendia que as mulheres

não têm a mesma capacidade de razoar que os homens, ele pôde compatibilizar de maneira lógica a dependência e o sacrifício da sua individualidade no seio da família e liberdade para o homem no Estado.

Seja como for, Ravven defende que a crítica feminista pode e deve aproveitar os conteúdos positivos da teoria hegeliana, mesmo apesar do próprio Hegel, como por exemplo, a sua crítica do contratualismo, para reclamar a liberdade negada pelo que Pateman denomina o “contrato sexual”. Desde este ponto de vista, seria possível reformular toda a teoria contratualista liberal a partir da que realizou o próprio Hegel, alargando a sua visão sobre o tema, uma vez eliminadas as suas incoerências; como lembra Ravven, Hegel não negou categoricamente a capacidade política às mulheres. Certamente, as mulheres tinham na sua opinião uma subjectividade menor, aquela que lhes permitia participar apenas no contrato (sexual) que põe as bases da ordem política.

Do que se trata então é de fazer que a subjectividade livre das mulheres se construa desde o reconhecimento recíproco. Tanto uma coisa como a outra estão já presentes na Teoria da Subjectividade de Hegel. É preciso, porém, aplicá-las às mulheres, rompendo com os preconceitos sexistas que permitem a subordinação das mulheres no seu projecto ético. Como afirma Ravven, o feminismo deve abalar primeiro a identificação hegeliana entre união sexual e matrimónio, mas sobretudo rachar a noção do contrato matrimonial que se confunde com um contrato sexual, onde as mulheres entram em pé de igualdade e passam logo para à subordinação, criticando enfim um conceito de cidadania compatível com a subordinação feminina. Ao rejeitar a identificação forçosa das mulheres com o particular e o natural, o feminismo, conclui Ravven, pode rachar a sujeição das mulheres na família e na sociedade, criando as condições reais que lhes permitam erradicar as causas da desigualdade, atingindo o reconhecimento dentro e fora da família. Para alcançar essa meta é preciso, pois, recusar ainda a associação hegeliana entre mulher e passividade, logrando que as mulheres tenham uma subjectividade plena e livre, vencendo uma “ironia da razão dialéctica” hegeliana que supunha racional a renúncia consciente e voluntária das mulheres à sua liberdade como a garantia de uma autoconsciência livre reservada aos varões (Benhabib, 1992: 254).

3. A RENÚNCIA LIBERAL À INTERSUBJECTIVIDADE

HOJE EM DIA não pode negar-se o facto de Hegel ter sido um filósofo atento aos problemas sociais da sua época; não pode esquecer-se, aliás, que foi um pensador consciente do perigo de alheamento e desagregação latente na sociedade capitalista. Por este motivo, de acordo com Taylor, acreditamos que a análise social hegeliana é ainda hoje em parte válida. Nomeadamente, reivindico as noções da eticidade e a alienação, porquanto associam identidade e reconhecimento e abrem as portas a uma teoria moral da subjectividade inter-relacionada. Tudo isto joga, de facto, em favor do próprio Hegel, apesar do desleixo da intersubjectividade e a marginação do reconhecimento na formação da identidade. Aquilo que fica ainda de Hegel, portanto, e aquilo que hoje pode ser-nos útil na crítica ideológica e moral, é a sua visão da totalidade ética, aquela que tenciona conjugar e assumir no seio das instituições colectivas as diferentes identidades que compõem a cidadania: essa é a visão de conjunto que possibilita, em última instância, a vida em comunidade (Taylor, 1984: 168). Tenha-se em conta, aliás, que a eliminação das diferenças sociais significava para Hegel um factor de coesão negativo para a sociedade, pois significava o apagamento de toda mediação para cons-

ciência. Assim, sem a dialéctica que promovem as diferenças, a consciência fica sem contacto com a realidade e sem possibilidade de chegar à plenitude, na beira do vazio moral. A afirmação das diferenças é, pois, indispensável para assegurar a individuação no contexto comunitário e a conexão de identidade e reconhecimento; é vital, também, o papel da intersubjectividade na formulação de um juízo ético que seja a síntese -não a imposição- das morais individuais.

Todavia, a Modernidade não se ajustou muito à síntese ética tão desejada por Hegel. Antes ao contrário, a Modernidade trouxe a consolidação de um individualismo liberal desrespeitoso com as diferenças, que separou a esfera ética da política, o privado do público, e a Moral da Economia, homogeneizando progressivamente a sociedade e debilitando os vínculos sociais. A partir do que Pulcini chama a “paixão igualitária” do primeiro liberalismo, vamos ver como é que se avançou de forma progressiva para o esvaziamento moral e emocional da identidade próprio das sociedades ocidentais contemporâneas. Ocidente, tal como nós o conhecemos, tem a sua origem no atomismo liberal que entendeu a igualdade como algo oposto à liberdade e que exigiu, aliás, a restrição do espaço público e a homogeneidade social: tais seriam as garantias para atingir o consenso democrático. O subjectivismo liberal estendeu e consolidou uma identidade política não só inautêntica, pois excluía as diferenças, mas também contrária a qualquer forma de reconhecimento recíproco.

3.1. A separação da ética e a política

As transformações sociais que caracterizaram a segunda metade do século XIX acompanharam a afirmação de um individualismo liberal e uma economia capitalista que não se baseavam no estado organicista e conciliador defendido por Hegel (um estado “corporativo”, com termos actuais), mas sim num modelo de estado e de democracia liberal burguesa que opôs desde o princípio liberdade e igualdade, assimilando a segunda com a uniformidade social. Sob o pretexto da tolerância, a imparcialidade e a neutralidade moral do Estado, isto significou o fim do conflito e a discrepância da esfera política.

Para Hegel, o liberalismo económico implicava a ruína moral porquanto trazia consigo uma série de divisões sociais, impedindo que o Estado fosse o garante de uma ética pública. Certamente, a democracia liberal baseou-se não numa expressão ética comum mas na criação e consolidação de uma esfera económica alheia aos princípios morais, com um espaço público separado do doméstico e uma distinção clara entre aquilo que devia ser a política e aquilo que devia ser a ética. Chegou-se à situação actual, em que a democracia neoliberal pretende ser a única forma legítima de governo, apoiada numa concepção do sujeito vazia de qualquer conteúdo moral e que parece condenar irremediavelmente as diferenças a uma homogeneidade inimiga da liberdade ou a uma suposta liberdade inimiga de certas diferenças (fundamentalismos, nacionalismos exclusivistas...).

O vazio moral do neoliberalismo faz com que os próprios valores da tradição liberal, como a autonomia moral e o ideal de auto-realização, sejam constantemente deturpados, fazendo da Moral e dos direitos individuais um código transitório e relativo. O certo é que o individualismo liberal tem favorecido de forma progressiva o atomismo associal e tem debilitado ainda os vínculos de simpatia intersubjectivos, esvaziando pouco a pouco de conteúdo a acção colectiva. Na actualidade, embora o liberalismo tenha modificado muitas destas tendências negativas, encontramos no neoliberalismo uma ideologia política que pretende -nas palavras- a extensão universal da democracia e o sistema capitalista, mas que nos factos só difunde um regime global socioeconómico em que os indivíduos só podem intervir politicamente graças à mediação de grandes estruturas partidárias ou mediante uma política de corredores (*lobbying*). No liberalismo de novo cunho, a vida pública fica sem grandes correntes de opinião alternativa e sem grupos sociais críticos com capacidade real para alterar o actual sistema político. A incapacidade política traduz-se, aliás, numa perda da liberdade individual e no fomento da ilusão do carácter inevitável desse estado de coisas (Taylor, 2002: 137). Isto legitima e vigoriza, em qualquer caso, o pensamento conservador daqueles partidos que privilegiam políticas de ordem e segurança cidadãs, impostas finalmente na agenda política por cima das liberdades públicas.

Relativamente às críticas formuladas por Taylor, Elena Pulcini acrescenta que o individualismo inautêntico tem contribuído para a extensão do conformismo e o conseqüente esvaziamento ético da esfera pública, complementado com a progressiva e sistemática eliminação dos espaços de debate e de confronto de ideias. Em síntese, vemos como sob o pretexto de tolerar as diferentes ideias de bem existentes na sociedade, a ideologia dominante apresenta a diferença e a heterogeneidade social como uma ameaça às liberdades.

3.2. O atomismo narcisista e a falta de reconhecimento

A progressiva afirmação dos valores burgueses implicou, a juízo de Elena Pulcini, uma involução moral. Assim, da “paixão prometeica” da primeira Modernidade teríamos caminhado para a actual apatia narcisista, em que os indivíduos partilham um frouxo consenso ao redor dos denominados valores “democráticos”, e onde o vínculo social é mais um meio do que um fim (Pulcini, 2001: 166). O ‘homo democraticus’ dos nossos dias fez desaparecer o referente intersubjectivo da identidade e por isso é normal que se tenha perdido o desejo de comunicação pela intervenção política. Ao fomentar o isolamento do indivíduo, a igualdade democrática liberal redundando num modelo de cidadania débil que elimina a interação e os vínculos sociais (Pulcini, 2001: 144).

O modelo hegemónico de democracia preocupa-se constantemente com a igualdade e por isso nunca existe suficiente igualdade. Como resultado, as diferenças não podem ser toleradas no espaço público e, de facto, são consideradas uma ameaça para a aplicação universal dos direitos. A paixão igualitária do liberalismo pretende homogeneizar as identidades porque considera as diferenças defeitos e portanto, falar em igualdade no contexto de uma sociedade indiferente, apática e falta de vínculos sociais implica, em termos de reconhecimento, que as diferenças e as identidades dos indivíduos se façam invisíveis e indiferentes, provocando afinal que a cidadania perda toda substância. Numa sociedade indiferente, não existe o problema de conciliar as diferentes identidades em luta pelo reconhecimento; a uniformização da sociedade consegue-se à custa de eliminar qualquer fonte moral de conflito ou

discrepância, o que é uma maneira de impedir a mudança social e a perda de hegemonia das actuais elites. O alargamento da noção do reconhecimento e a inclusão das mulheres e outros colectivos na democracia coincide assim, segundo Pulcini, com um contexto em que os direitos cívicos perderam já uma boa quantidade do seu conteúdo formal. A “Teoria da Doação” de Elena Pulcini, que veremos no capítulo seguinte, vê no reconhecimento recíproco a base necessária para a recuperação da capacidade emancipadora que na sua opinião tem o Direito, ao que se somaria uma nova antropologia filosófica da generosidade e a paixão pelo Outro.

Nesse aspecto, a importância de Hegel reside em que a sua filosofia moral substituiu uma ética da auto-conservação, feita por indivíduos preocupados com as necessidades materiais, de cunho hobbesiano, por uma ética marcada pela necessidade de reconhecimento recíproco. O neoliberalismo, ao contrário, escureceu a necessidade de reconhecimento e a configuração intersubjectiva da identidade individual, voltando à ética da auto-conservação, que não constitui apenas uma consequência de uma estrutura económica que expande as desigualdades, mas que é também um resultado do vazio moral do indivíduo contemporâneo, capaz de alimentar somente sentimentos de solidão e isolamento.

A prioridade concedida hoje à esfera privada e às relações pessoais é maior quanto mais se rejeitar a acção colectiva e a esperança nas soluções políticas para os conflitos de identidade (Lasch, 1981: 65-66). Os valores do liberalismo clássico, de igualdade e liberdade, degeneraram numa pseudo-ética do prazer, isto é, uma moral grosseiramente hedonista, símbolo do egoísmo e o desinteresse pelo Outro; não admira, pois, que a política do reconhecimento represente sobretudo a exigência do reconhecimento, e não uma oferta de reconhecimento, uma disposição a dar. Esse reconhecimento que hoje se deseja tão fervorosamente é um reconhecimento parcial e especular, que não tem em conta a dupla dimensão do reconhecimento, o seu componente intersubjectivo. Por isso as políticas da identidade acabam por ser pouco ou nada perigosas para o *statu quo*: se não se reconhecer a identidade do outro não é possível o diálogo, a comunicação nem a mudança de um estado de coisas. Tudo é particular e privado, e ninguém defende o colectivo, o que é de todas

e todos. A ideologia neoliberal radicalizou os piores defeitos do liberalismo, aqueles criticados por Hegel, e expandiu uma noção pobre da identidade individual que dificulta de forma notável a formação de um sujeito colectivo. Em muitos casos, o ideal individualista é apenas um ideal narcisista, que impede o reconhecimento intersubjectivo porque exige um reconhecimento da própria diferença, mas não o reconhecimento das outras identidades, aspirando a que as outras pessoas nos devolvam uma imagem muito concreta de nós, embelecida e maravilhosa. Precisamente o que ninguém nos dará. Assim, é lógico, comenta Lasch, que as relações interpessoais só causem insatisfação e negatividade, e que os sentimentos sejam rejeitados quando exigirem sair de um mesmo ou quando exigirem um exercício de autocritica. O indivíduo neoliberal perdeu a espontaneidade na sua vida quotidiana ao esquecer que a construção da subjectividade está cheia de renúncia, autocontrolo e auto-repressão.

(Lasch, 1981: 256) Enquanto se faz mais improvável (pelo aumento incontrolável das expectativas) obter satisfações no trabalho e no amor, o indivíduo encontra-se submergido numa variedade de fantasias pré-fabricadas que convidam à gratificação absoluta

Causa e efeito simultaneamente do individualismo narcisista, assiste-se ao apogeu de um novo paternalismo, esta vez paraestatal, que predica a auto-realização pessoal, o respeito das diferenças, a mestizagem, *et caetera*, mas sem contar nunca com a negação ou a repressão dos próprios desejos. Em realidade, o narcisismo contemporâneo é uma consequência directa das condições socioeconómicas actuais: o contexto de insegurança, a incerteza e o relativismo moral cada vez mais estendido estão a promover uma versão mesquinha do individualismo, que tende a favorecer o pior que levamos dentro, isto é, a superficialidade e o desinteresse pelas outras pessoas, o medo aos compromissos e a vontade de nos desentendermos delas todas as vezes que sejam necessárias, junto com o desejo de manter sempre abertas outras alternativas que nos dêem a sensação de independência pessoal e de onnipotência. Tudo isto impossibilita, enfim, sermos leais aos outros e capazes de reconhecimento (Lasch, 1981: 265).

Resumindo, podemos dizer que a modernidade pretendeu pôr o sentimento ao serviço da razão, colocando as bases do que será mais tarde uma identidade mutilada, “inautêntica”, dito com palavras de Taylor, que expulsa a paixão e a necessidade da relação com o Outro na constituição da identidade individual, escurecendo a intersubjectividade, como afirma Guerra. Julgamos por isso que seria bom voltar a Rousseau, toda vez que a sua filosofia moral marca uma tentativa de recuperação do reducionismo racionalista, que expulsara as paixões e a reciprocidade na consideração da identidade; lembre-se em todo o caso que foi Hegel quem tentou romper com o paradigma atomista próprio da tradição liberal, ao insistir no estreito vínculo existente entre a identidade moral subjectiva e o reconhecimento intersubjectivo no contexto de uma totalidade ética reconciliada.

4. A RECUPERAÇÃO DO VÍNCULO SOCIAL

ELENA PULCINI julga fundamentais alguns elementos da obra de Rousseau, na medida em que a revalorização das emoções e da dependência recíproca é também uma crítica do sujeito moral desapaixonado, desinteressado pelas relações sociais. Com efeito, a volta da reciprocidade e os vínculos intersubjectivos, da mão da crítica rousseauiana, facilitou em grande medida a posta em causa do atomismo e o individualismo narcisista da cultura moderna. Certamente, Rousseau rejeitava a cultura política burguesa, vista como uma “máscara da aparência” e consequentemente defendia um modelo de identidade alternativo, articulado ao redor da oposição “amor a um mesmo” vs. “amor próprio”, ou seja, um Eu egoísta e um Eu que não esquece as necessidades dos outros.

O apreço rousseauiano pelo elemento emocional e relacional da identidade faz possível a recuperação do seu pensamento, conectando, aliás, com alguns dos tópicos dominantes na obra de Hegel, como podem ser o carácter dialógico da identidade ou a necessidade de reconhecimento intersubjectivo. A ‘teoria da doação’ de Pulcini é uma crítica moral e política do paradigma antropológico liberal, porquanto reincorpora a dimensão agónica à prática política, ligando identidade e reconhecimento. A sua visão condiz, aliás, com uma teoria feminista si-

tuada entre o anseio de autenticidade e o de reciprocidade. Se Elena Pulcini vai à procura da moral rousseauiana é pela necessidade de associar solidariedade e responsabilidade numa proposta normativa sensível à diferença. A autora italiana está consciente da ambiguidade constante da identidade e por isso entende a identidade sobretudo como um processo de diálogo onde é sempre possível o desacordo.

4.1. Autenticidade e reconhecimento

A importância que Pulcini concede a Rousseau explica-se pelos conteúdos de uma filosofia moral que inclui todo um programa de crítica social, conectando Moral e Identidade, indivíduo e comunidade, essência e aparência e finalmente, Ética e Política. O pensamento de Rousseau é, de resto, uma ‘ética da autenticidade’, pois tudo gira ao redor de um indivíduo fiel à sua natureza interna, capaz, portanto, de procurar o bem comum. A própria noção de autenticidade é uma crítica da inautenticidade liberal de Hobbes, Adam Smith, Locke ou Mandeville. Neste sentido, Elena Pulcini afirma que Rousseau substitui o “eu mimético” precedente (e que caracterizava a teoria de Adam Smith) por um “eu autêntico”, que reconhece a sua felicidade em base às necessidades dos outros e encontra a sua felicidade na felicidade das outras pessoas. O sentimento de *philia* é para a autora italiana um dos eixos temáticos do pensamento rousseauiano, que oscilaria, contudo, entre uma autenticidade “crítica” e uma outra autenticidade, esta “auto-afirmativa”, que impossibilita o vínculo social e o sacrifício solidário.

Todavia, a autenticidade crítica presente em Rousseau é uma forma de comunitarismo que pode provocar a diluição do Eu autêntico no sacrifício altruísta e na renúncia, especialmente no caso do sujeito feminino. A crítica de Pulcini põe de relevo que a teoria da autenticidade e da necessidade de um maior vínculo solidário entre as pessoas é aproveitada por Rousseau para dominar as mulheres, impedindo o desenvolvimento da sua identidade. Para Rousseau, as mulheres são a base da identidade moderna pela sua capacidade de renúncia, porque elas dão mais amor do que os homens. Por outras palavras, Pulcini quer dizer que Rousseau utiliza a diferença sexual para justificar o sacrifício

das mulheres e a sua maior autenticidade, visto que as mulheres sentem as necessidades dos outros como próprias, e como mães entregam ao sacrifício colectivo a sua identidade individual. A identidade relacional entende-se pois como uma dependência essencial do varão. Em todo o caso, a busca de autenticidade tem sempre em Rousseau um intuito crítico, visto que ele não renuncia à “paixão comunitária”. A juízo de Pulcini, este seria o aspecto mais importante de Rousseau, e que permitiria refutar uma identidade individual alheia ao reconhecimento. O papel desempenhado pelas emoções no conjunto da filosofia rousseauiana pode servir de base, julga Pulcini, para uma alternativa moral ao individualismo atomista neoliberal, que recupere o referente alheio à própria identidade pessoal, renunciando a uma identidade objectiva, isenta de qualquer desejo de comunicação ou vínculo social.

4.2. O reconhecimento como ‘paixão pelo Outro’

A alternativa moral proposta por Pulcini facilita a volta das paixões à política, da mão de um sujeito moral apaixonado pelo Outro. O acesso das emoções ao espaço público implica certamente uma concepção do espaço público compatível com a controvérsia e a discussão sobre os valores morais. Esta nova concepção da identidade põe em causa, também, o paradigma moral neoliberal, hoje hegemónico, através da afirmação e o reconhecimento de um sujeito relacional. O resultado não é outro que a recuperação da aposta ética hegeliana, através de um projecto moral perfeitamente compatível com a edificação de uma eticidade intersubjectiva. O sujeito da doação (‘dono’) julga necessária a inclusão do Outro na própria identidade pessoal, e por isso deseja trocar reconhecimento por reconhecimento. A “paixão pelo Outro”, afirma Pulcini, devolve a agência ao sujeito moral, e contribui para a construção de uma subjectividade feminina fundada sobre o reconhecimento recíproco. De resto, a visão da identidade feminina parte da necessidade de substituir cuidado por *paixão* e sem que signifique uma limitação da esfera de acção feminista.

Por outro lado, a teoria da doação de Pulcini partilha a convicção de Tocqueville, para quem a democracia podia curar os seus excessos

igualitaristas com uma maior dose de igualitarismo. Nessa linha, Pulcini entenderá que a semelhança pode reproduzir a simpatia e o reconhecimento recíproco, criando uma nova *philia* (em realidade, uma eticidade) constituída sobre uma rede de alianças políticas com obrigações implícitas com o Outro, que criaria de forma simultânea novos espaços políticos para a liberdade (Pulcini, 2001: 173-175). Por essa via, eliminar-se-ia uma compreensão utilitarista da doação através de um discurso antropológico novo, ao redor do conceito de ‘gratuidade’, baseado na noção de ‘despesa’ (*dépense*) de Georges Bataille. Por outras palavras, Pulcini acredita que uma relação intersubjectiva fundada na doação recupera a associação da política com a *philia*, a amizade aristotélica, na medida em que permite um reconhecimento do Outro. No entanto, o determinante não é a intersubjectividade, senão o reconhecimento da existência de uma dívida moral, o qual exige falarmos em antropologia antes que em ontologia:

(Pulcini, 2001: 197) O dom é logo (...) signo comemorativo da própria dependência e manifestação emotiva, testemunho activo do próprio desejo de vínculo.

A ‘dívida’ moral, que Pulcini toma emprestada de Esposito, reformula-a em termos emocionais, de desejo pelo Outro e assim a falta moral (neste caso, a ausência de reconhecimento) pode converter-se em recriação:

(Pulcini, 2001: 204) o aspecto interessante da doação está no facto de a liberdade se afirmar no reconhecimento da obrigação e da dependência; um reconhecimento que se magnifica na dívida recíproca positiva, convertendo-se, através do desejo de doar, em valorização da dependência.

Portanto, a teoria da doação representa a vontade de ser e não de aparentar, tal como defendia Rousseau, e consequentemente pretende substituir o vazio moral contemporâneo. Porém, a doação como acto social não fornece uma identidade auto-suficiente e auto-referencial, pois sempre vai necessitar a referência colectiva para a compreensão moral do sujeito doador. A identidade é “ser na incerteza”, dito com palavras de Vaca, isto é, o sujeito situa-se num contexto inter-relacionado

que admite a possibilidade de ver traída a confiança no Outro, o que em termos políticos equivale a afirmar que nenhuma identidade está livre de conflitos, que nenhuma identidade tem garantido o reconhecimento. A incerteza na identidade tem um claro valor moral e político na medida em que “consente, dentro de um vínculo social não garantido mas intensamente desejado, o dinamismo, a permanente renegociação dos roles e as relações, a reactivação dos estados emotivos afastados ou marginados, a adequação de formas de convívio a níveis sempre novos e conformes ao crescimento da complexidade” (Pulcini, 2001: 211).

A nova antropologia proposta pela filósofa italiana fala portanto numa individuação comunitária capaz de devolver aos indivíduos as suas paixões perdidas, no contexto de uma subjectividade aberta e heterónoma, inter-relacionada e contrária à imunidade própria do atomismo moderno, à soberania completa do indivíduo sobre a própria identidade. A doação “irmana na incerteza”, afirma Pulcini, e por isso o afecto ou o desejo de um vínculo social positivo só pode fundar-se na consciência recíproca de saber-mo-nos nós e incompletos. Como veremos, a identidade não deveria servir para negar direitos senão para dá-los; as demandas de reconhecimento devem ter uma base de crítica social mas que parta não de uma identidade que muda constantemente, senão da solidariedade perante o sofrimento ou a desigualdade. Seja como for, o que diz Pulcini é que as relações sociais hão-de criar novos tecidos comunitários, “potencialmente ilimitados e nunca definitivos” (Pulcini, 2001: 225). A ‘doação’ de que fala Pulcini é uma forma de entender a necessidade de reconhecimento da diferença e o respeito da singularidade com a força coesiva e criativa do símbolo e também implica uma denúncia da falência do eu liberal, construído à margem da comunidade. Para Pulcini, a comunidade faz parte da identidade individual, e por isso não faz sentido uma antropologia baseada em oposições exclusivas do tipo público/privado (Pulcini, 2001: 225). Em qualquer caso, talvez o maior acerto da teoria da doação seja o seu posicionamento: a meio caminho entre o discurso da autenticidade (da diferença) e o discurso da reciprocidade (da igualdade) ou por outras palavras, entre a prioridade de auto-realização individual e a meta da solidariedade comunitária, a identidade seria resultado da *generosidade*.

Finalmente, o sujeito da doação entende-se desde o reconhecimento, incorporando contudo, uma perspectiva moral não alheia aos problemas de género. Na hora de constituir um sujeito concreto e feminino um “nós, as mulheres”, na linha de Mouffe ou Izquierdo, Pulcini pensa num sujeito de identidade ambígua e consciente da sua debilidade, com forte vontade de se afirmar mas com um claro desejo de crítica social. No seu intuito de abrir a identidade ao reconhecimento intersubjectivo e ao diálogo, Pulcini conecta com a teoria crítica de Habermas ou Hönneth, para quem a interacção comunicativa é o pressuposto básico para a recuperação da intersubjectividade na consideração da identidade moral. No entanto, e não é de mais destacá-lo, Pulcini não vai defender, ao contrário do que Habermas ou Hönneth, uma concepção determinada da identidade. No caso da filósofa italiana, é maior o elemento agónico e menor a ênfase num consenso identitário e nuns valores normativos. Neste sentido, ela encontra-se mais próxima das versões feministas da Teoria Crítica de Benhabib ou de Young, mais atentas aos contextos reais de subordinação das mulheres e menos interessadas por discursos universalistas que servem na prática para ocultar a desigualdade das mulheres. Seja como for, o seguinte capítulo trata a teoria linguística de Habermas, importante não só pela recuperação da intersubjectividade que Hegel tinha abandonado, mas essencial também pela reivindicação de um diálogo moral em condições de igualdade.

5. HABERMAS: O GIRO LINGUÍSTICO

A RECONSTRUÇÃO RACIONAL do sujeito ilustrado da teoria social de Habermas pretende retornar o elemento intersubjectivo e relacional à identidade, entroncando com a noção hegeliana de eticidade. A novidade da sua teoria vem determinada, sobretudo, pelo ‘giro linguístico’, numa tentativa de recuperação dos vínculos sociais mediante a interação comunicativa, na procura do consenso normativo. Porém, a reconstrução racional habermasiana há-de fracassar porque ignora o subtexto de género e obscurece em consequência situações objectivas de desigualdade sofridas pelas mulheres ou outros colectivos, como o das pessoas homossexuais. Este “esquecimento” nada inocente, na verdade, da ‘Teoria da Acção Comunicativa’ demonstra até que ponto Habermas se insere na tradição kantiana, caracterizada por uma concepção mínima e ahistórica da identidade, tão abstracta e universalista que ignora os contextos reais de subordinação das mulheres. Dito de um outro modo, o formalismo da teoria ética de Habermas está a ocultar uma série de pré-conceitos androcêntricos que impedem às mulheres o acesso a uma individualidade plena. Na sua visão social, as mulheres continuam a ser identificadas com a particularidade e a privacidade e por isso não podem aceder ao diálogo público. Consequentemente, a sua opressão não

poderá ser um assunto que atinja a esfera da justiça; ao negar a voz e o carácter moral às mulheres, Habermas bloqueia a recuperação da intersubjectividade e pode dizer-se que a racionalidade do discurso moral é incompleta. No caso do outro autor, Axel Hönneth, está também presente uma teoria universal e neutra, afastada, portanto, dos contextos reais de injustiça. Desta forma, mesmo se faz da intersubjectividade hegeliana o centro de uma teoria do reconhecimento, continua sem tratar o subtexto de género da moral.

Finalmente, e em contraposição ao formalismo kantiano de Habermas e Hönneth, examinar-se-ão as mudanças introduzidas por Benhabib na 'situação ideal do discurso', as quais vão fazer do reconhecimento o centro de uma verdadeira teoria crítica, atenta às diferenças e as desigualdades presentes na realidade. Será Benhabib, portanto, quem introduza a desigualdade de género na teoria crítica, combatendo um vício analítico que impede tanto a formulação de um juízo moral verdadeiramente imparcial quanto a constituição discursiva da identidade no conflito político. Com as suas emendas à teoria linguística de Habermas, Sheyla Benhabib une o que aquele separava, isto é, a Política e a Ética, a moral particular e a ética pública, colocando o reconhecimento recíproco no centro de uma teoria crítica. Quando Benhabib considerar os pressupostos para uma comunicação justa, a base para a discussão do ideal de vida boa, não esquecerá os subtextos e os contextos particulares próprios de uma sociedade multicultural, onde as demandas relacionadas com a identidade e o reconhecimento constituem uma das principais preocupações da reflexão filosófica.

5.1. A reconstrução da razão ilustrada

A Teoria da Acção Comunicativa de Habermas partilha com a Teoria da Subjectividade hegeliana a orientação ética e a aposta na racionalidade como elemento coesivo da sociedade. Como Hegel, Habermas aspira a uma totalidade ética reconciliada e assume por isso a intersubjectividade como base da identidade individual, como a sua origem e sustentamento. Contudo, Habermas acrescenta ao tema hegeliano do reconhecimento recíproco a perspectiva universalista de Kant e desta

forma actualiza a totalidade ética de Hegel com uma perspectiva linguística. Nesse sentido, a universalidade kantiana determina-se no contexto de uma comunidade dialógica, centrada no reconhecimento e formada por indivíduos livres e iguais. Desta forma, a Moral recupera o seu carácter intersubjectivo e supera o progressivo escurecimento do elemento relacional e comunitário da identidade individual. Por outro lado, Habermas ultrapassa o papel menor atribuído pelo próprio Hegel ao reconhecimento recíproco dentro da sua teoria da identidade.

Da mão de Habermas, então, a interacção situa-se novamente no centro das preocupações morais. Na sua teoria, os actos de fala –a “semântica filosófica”– convertem a comunidade em protagonista da comunicação, condição básica para a individuação de cada um dos seus membros. A totalidade ética em Hegel é reinterpretada assim como uma socialização, uma integração social realizada em cada um desses actos de fala. Ao associar Ética e Comunicação, as identidades dos indivíduos que participem no diálogo terão de ajustar-se necessariamente aos modelos linguísticos marcados pela comunidade, porquanto os valores morais que configuram essa identidade se adquirem na socialização e no reconhecimento recíproco. A ‘Teoria da Acção Comunicativa’ de Habermas constitui assim uma forte aposta na intersubjectividade da teoria moral, a partir da concepção de um novo sujeito moral de origem kantiana, reformulado num sentido pragmático e dialógico.

Ora, as críticas ao “giro linguístico” formuladas por María José Guerra ressaltam que este tratamento psicológico e sociológico da identidade é virtualmente ahistórico, desconhece a experiência vital das mulheres e furta-lhes, sobretudo, o reconhecimento como indivíduos, como pessoas. Desta forma, a interacção comunicativa desejada pelo filósofo alemão estraga o intuito normativo, alagado por um universalismo substitucionalista que confunde o masculino com o universal e separa as identidades entre elementos formais e materiais, assuntos públicos e assuntos privados. Em qualquer caso, estas dicotomias não deixam de ser aparentes, pois os dois termos são complementares e designam uma mesma realidade. O realmente importante e problemático, a juízo de Guerra, é a assunção acrítica da identidade mínima kantiana que, somada à idealização da situação comunicativa, explica a formu-

lação de uns conteúdos abstractos e formais, objectivos e verdadeiros sem a limitação empírica que se supõe ao diálogo. Apesar da intersubjectividade do significado linguístico, e apesar também da consideração do diálogo como elementos universais, base da Ética, o certo é que as normas morais ficam reduzidas a uma simples estrutura formal, desprovida já de qualquer referência à realidade, abstracta de mais como para constituir uma representação verossimilhante da situação da fala. De resto, é pouco realista sustentar, como faz Habermas, que se pode alcançar um consenso livre de apriorismos por meio do diálogo, como se existisse uma harmonia prévia ao redor dos valores morais. Ao adoptar uma identidade mínima comum aos seres humanos, Habermas apaga as diferenças sociais e mais do que sujeitos em interacção, está a descrever o sujeito transcendental kantiano.

O intuito principal de Habermas era reconstruir o discurso racional ilustrado a partir da interacção linguística. A sua deriva abstracta reduziu a ética a um esqueleto formal e confundiu a identidade individual com as suas potencialidades linguísticas. Os seus críticos coincidem ao afirmar que Habermas impossibilita a reconstrução da racionalidade sobre uma base firme. Benhabib, por exemplo, acredita que os princípios normativos da teoria habermasiana protegem a teoria contra a refutação e a contrastação empírica, ao aduzir uma teoria consensualista da verdade que só pode ser objectada desde uma situação ideal de diálogo dificilmente atingível na prática. A individualidade moral habermasiana configura-se num espaço público formal, abstracto e empobrecido, renunciando-se às razões particulares, consideradas incompatíveis com os princípios universalistas. Desta forma, nenhuma contingência modula a intersubjectividade e isso significa o abandono de qualquer formulação ou aplicação de um juízo moral prático, como pretende a escola kantiana.

Estas críticas apenas esboçadas revelariam que Habermas não pretende a aplicação da “reconstrução racional”. A primazia do intuito formalista visa à delimitação do âmbito da moral e isso exige uma separação estrita da eticidade, do espaço público, implicando também o afastamento do elemento intersubjectivo, próprio das relações interpessoais. De resto, o formalismo ético faz muito mais difícil o reconhecimento

da identidade moral, ao ignorar as vidas das pessoas que participam na discussão moral. Tendo em conta as limitações do “giro linguístico” de Habermas, María José Guerra julga imprescindível a crítica do racionalismo transcendental desde posições hermenêuticas e narrativas, desconfiando dos modelos formalistas, de inspiração kantiana, ou evolucionistas, de origem hegeliana. Dito de outra forma, a matriz expressiva presente em Hegel (e em Marx) significa inautenticidade e negação da cidadania para as mulheres, as quais ficam fora do contrato social e sem hipótese de serem reconhecidas como indivíduos na totalidade ética perseguida através do diálogo.

5.2. A rectificação do universalismo androcêntrico

Em razão da sua subordinação histórica, a identidade feminina tem concedido uma especial importância às relações concretas e intersubjectivas. Porém, a teoria habermasiana ignora por completo essa experiência, contribuindo assim para a reprodução e manutenção da subordinação das mulheres. Para corrigir o sexismo implícito no universalismo habermasiano, Guerra julga preciso incluir no retrato moral os aspectos corporais e os contextos individuais. Tal inclusão garantiria a intersubjectividade da teoria, possibilitando, aliás, a reconstrução da racionalidade ilustrada como “narrativa” da identidade moral e fazendo finca-pé na importância da socialização comunitária, de uma perspectiva realmente discursiva e não instrumental.

Todavia, para a crítica do universalismo androcêntrico, afirma Guerra, são especialmente úteis as apreciações de Tugendhat: este autor afirma que Mead ou Habermas partilham uma concepção estreita da relação entre indivíduo e comunidade. Certamente, ambos consideram as acções cooperativas a única possibilidade de relação intersubjectiva; isto, somado à idealização da interacção comunicativa entre indivíduos, faz com que as pessoas excluídas e marginadas da comunidade fiquem sem direito à autoconsciência, igualando na prática morte social e morte moral. Para solucionar este problema, Tugendhat julga preciso construir a moral sobre a base de um reconhecimento não abstracto, isto é, aquele que permite a afirmação e o apreço individual como condição do ‘senti-

do social'. Assim, com independência da aprovação ou desaprovação intersubjectiva, os indivíduos poderiam escolher o que querem ser, poderiam definir a sua identidade e procurar o reconhecimento para a sua diferença. O bom desta teoria é que não separa, como sim faz Habermas, autodeterminação e auto-realização; aliás, Tugendadt sabe conjugar o ético e o moral, o colectivo e o individual: a estima recíproca considera-se junto aos seus elementos afectivos e volitivos, para além dos aspectos cognitivos. Desta forma, o resultado é uma individualidade moral mais completa e aberta às mulheres, cuja identidade não é condicionada pelos roles de género.

Ao lado da proposta de Tugendadt, María José Guerra lembra o valor da comunicação entre mulheres, uma socialização alternativa em que a falta de reconhecimento não é um obstáculo para a adopção de um ponto de vista moral na dignificação da identidade feminina. Seja como for, a rectificação do universalismo abstracto habermasiano há-de garantir o reconhecimento e a valorização positiva de todas as identidades, incluindo os ingredientes afectivos e volitivos no processo de "individuação social". Adequar a Ética à sociedade implica também a recusa das imposições identitárias, sobretudo da imposição de certa experiência masculina da autonomia e a auto-realização que tem expulsado historicamente a intersubjectividade da teoria moral. O modelo moral de Hönneth, tão devedor de Habermas, permitiria, em opinião de Guerra, a reconexão com a lógica do reconhecimento, na medida em que os sentimentos morais representam onexo para as diferentes lutas pelo reconhecimento; o amor, os direitos e a solidariedade (Hegel) serão para Hönneth a condição para a dignidade das identidades desprezadas.

5.3. O retorno do reconhecimento recíproco

Axel Hönneth partilha com Jürgen Habermas o intuito de actualizar o conceito de eticidade do primeiro Hegel, mas trata de converter aquilo que em Hegel era um processo ontogénico num processo *filogénico*, isto é, o que ele pretende é saber se os conflitos sociais têm a sua origem numa experiência individual de falta de reconhecimento. De resto, Hönneth serve-se, como Habermas, da psicologia social de Herbert

Mead, para quem o surgimento da consciência da própria subjectividade se produz na inter-relação comunicativa entre indivíduos. Nomeadamente, a identidade individual construir-se-ia a partir da consciência da acção individual em base às reacções dos outros: o Eu cria-se desde a perspectiva do “Tu”, sendo as expectativas normativas individuais uma projecção das expectativas de comportamento dos outros, normas interiorizadas que orientam já a acção moral individual. A existência de uma interacção positiva possibilita a consideração positiva de um mesmo e a consecução da autonomia e a auto-realização; ambas as coisas vão ser necessárias para que o indivíduo se reconheça diferente e único. A partir do conceito do “outro geral”, tomado de Mead, Hönneth há-de ilustrar a importância da reciprocidade no processo de desenvolvimento moral. Essa noção desempenha enfim a mesma função que a eticidade hegeliana, pois ambas “denominam uma relação de reconhecimento recíproco, em que qualquer sujeito pode saber-se confirmado como uma pessoa que se distingue das outras por qualidades e capacidades específicas” (Hönneth, 1997: 109).

Todavia, a eticidade em Mead entende-se como a consciência do próprio valor individual no meio da divisão funcional do trabalho e esse argumento dificultaria, a juízo de Hönneth, a compreensão da eticidade como um sistema valorativo neutro e objectivo das contribuições individuais para a sociedade. Contudo, aquilo que para Hönneth seria o principal inconveniente da teoria de Mead é que ele deixa sem solução o problema da integração moral, porquanto não explica como é que se transita da esfera individual para a colectiva. De resto, Herbert Mead também não se pronuncia sobre a conveniência de um conceito comum de vida boa. Quanto a Hegel, ele já atribuía um papel fundamental ao elemento intersubjectivo na formação dos indivíduos, pois a solidariedade era o sentimento moral que permitia a confirmação intersubjectiva necessária no processo de individualização.

Ora bem, Axel Hönneth julga necessário justificar as formas de reconhecimento comuns aos dois autores, dando-lhes um suporte empírico (Hönneth, 1997: 115). Aliás, Hönneth entende imprescindível a elaboração de uma tipologia das formas de reconhecimento que esteja em relação às formas de desprezo, para distinguir diferentes tipos em

função da sua capacidade para gerar uma mudança social por meio da luta pelo reconhecimento. Os três modelos de reciprocidade (amor, direito e solidariedade) presentes nas teorias de Hegel e Mead implicam um determinado grau de desenvolvimento da subjectividade moral, mas o desejo de Hönneth é acudir à experiência, para ver se ela confirma a condição de modelos explicativos autónomos formulados tanto por Hegel como por Mead.

O amor constitui *per se* um factor muito importante na socialização de qualquer indivíduo, porque o desenvolvimento emocional se estrutura, apesar dos pressupostos da Psicanálise, na interacção social e não na organização, repressão ou sublimação das pulsões. Assim, o amor pela mãe permite a transição para a solidão e autonomia individual. Por esse motivo, é muito importante que a pessoa que cuida da criança se faça ver como alguém independente, para preparar a criança para as relações intersubjectivas próprias da idade adulta. A separação da mãe, sobretudo, deve permitir uma progressiva auto-referência. No entanto, tal auto-referência não chegará nunca a ser completa, pois sempre estará delimitada pela presença dos outros. A relação de amor “representa idealmente uma simbiose rota pelo reconhecimento”, isto é, prepara a pessoa para as relações intersubjectivas, externas às próprias necessidades e sentimentos (Hönneth, 1997: 131-132).

Ora, através da autonomia que fornece o amor, as pessoas acedem a um segundo estágio do reconhecimento, onde adquirem a responsabilidade moral e o reconhecimento como pessoas de direito, livres e iguais ante a lei, como sujeitos de direitos e deveres. A condição de pessoa exige respeito e reconhecimento, neste caso jurídico, e por isso a luta pelo reconhecimento procura a “ampliação das dimensões da igualdade de oportunidades”, (Hönneth, 1997: 141) e a garantia universal de acesso aos direitos fundamentais. Com efeito, as lutas históricas pelo reconhecimento ampliaram a noção de cidadania, que deixou de ter unicamente um senso moral para adquirir, aliás, um senso material e social. Neste terreno foi fulcral o reconhecimento por parte do Estado dos direitos à liberdade e à participação: o indivíduo, isto é, o homem, não só conseguiu o respeito e o apreço das outras pessoas como sujeito de direitos senão que pôde alcançar também o auto-respeito e auto-estima. Com

estas duas coisas o indivíduo alcança uma relação positiva consigo mesmo e põe as bases para o reconhecimento recíproco.

Na actualidade, o reconhecimento legal de direitos “clássicos” é muito importante para os movimentos que lutam pela dignidade e o reconhecimento de um colectivo menosprezado, na medida em que dá cabo do sentimento de inferioridade jurídica e confere o auto-respeito (Hönneth, 1997: 148). Contudo, a valorização social de um modelo relaciona-se também com a distribuição das rendas (algo já advertido por Simmel) e por isso os debates económicos deveriam constituir também debates pelo reconhecimento, e vice-versa. É mais, a valorização social e a igualdade económica são os objectivos de qualquer colectivo em luta pelo reconhecimento, sobretudo do movimento feminista. Reconhecimento e redistribuição, como teremos ocasião de ver na segunda parte do livro, são elementos presentes, em maior ou menor medida, em toda luta política contemporânea. Em qualquer caso, a negatividade do menosprezo, fundamental para Hönneth, funciona como um motor das lutas pelo reconhecimento e constitui o elo que falta nas teorias de Hegel ou Mead. A sua ausência explica a motivação oculta do conflito intersubjectivo.

Todavia, a reacção política ante uma experiência do menosprezo não é inevitável e depende das condições socioeconómicas que sustentam a subordinação do colectivo. De resto, uma luta de reconhecimento que combata a injustiça e reclame o reconhecimento recíproco dará prioridade à transformação de realidade face à constituição de um ambiente político e cultural favorável, capaz de articular um movimento social que ligue as diferentes dinâmicas e experiências morais numa mesma luta social pelo reconhecimento (Hönneth, 1997: 169). Em qualquer caso, nem Hegel nem Mead foram conscientes disso. Também Habermas desatendeu os contextos práticos da intersubjectividade e isso lhe impediu ver como a individuação das mulheres é incompleta.

Se examinarmos, por sua vez, o caso do próprio Axel Hönneth, o certo é que ele assume também uma compreensão universalista da intersubjectividade. De facto, a sua principal preocupação é recuperar os aspectos normativos da eticidade hegeliana desde um ponto de vista universalista. Porém, Hönneth mostra maior preocupação com os as-

pectos concretos do reconhecimento intersubjectivo: ao apresentar a sua revisão da eticidade, Hönneth continua o labor das críticas da teoria ética hegeliana presentes na obra de Marx, Sorel e Sartre, com o intuito de superá-las. Em suma, Hönneth considera que estes três autores não foram capazes de detectar as implicações normativas do conceito de eticidade e da luta pelo reconhecimento.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à teoria marxiana, é certo que Marx tentou dar uma interpretação crítica e uma orientação social ausentes na teoria hegeliana, mas acabou por estreitar o próprio significado da luta pelo reconhecimento, ao considerar o conflito unicamente de uma perspectiva unilateral, abandonando assim a ideia feuerbachiana de que um trabalho livre de alheação pode constituir uma afirmação amorosa e da necessidade existencial dos outros. Assim, visto que a auto-relação individual no trabalho não inclui a reciprocidade (Hönneth, 1997: 179-180) para Marx a liberdade fica no momento subjectivo da dialéctica e não passa à fase do absoluto ético, da síntese colectiva. Aliás, a luta de classes em Marx é uma luta pela auto-afirmação económica, o que revela uma concepção social tipicamente utilitarista, ou por outras palavras, de antagonismo entre agentes movidos por interesses fundamentalmente económicos. Na teoria de Marx, o conflito pelo reconhecimento não é um conflito moral, como pretendia Hegel, mas é, contudo, um conflito exclusivamente económico, como acontecia nas teorias dos economistas liberais ingleses.

Quanto ao Georges Sorel, o seu intuito era combater as raízes utilitaristas do materialismo histórico, explicitando o impulso moral latente em todas as acções humanas. A acção social orientar-se-ia, na sua opinião, para a criação, tal como a entendia Vico e a luta de classes seria uma luta entre distintas concepções do bem, onde o conflito ético tem como meta a conformação do Direito à medida de cada classe. Em poucas palavras, Sorel entendia o Direito como a soma das posições normativas positivas e reactivas face às posições negativas, exprimidas pela Moral através dos sentimentos. As pretensões éticas e os sentimentos morais colectivos de indignação e injustiça seriam, assim, a força motivadora para a luta social.

No entanto, ao equacionar o direito unicamente na sua faceta política, “como um direito social” (noção tomada do “mito social” bergsonian), Sorel mostra-se incapaz de perceber o potencial universalista do reconhecimento jurídico (Hönneth, 1997: 187). Visto que aspirava a que as pretensões morais da classe proletária encontrassem devido cumprimento no Direito, a sua crítica moral teve consequências relativistas. Desta forma, Sorel confunde reconhecimento moral e jurídico; o Direito não é um intermediário entre visões individuais susceptíveis de ser universalizadas. Por isso não reconhecerá a legitimidade do direito burguês nem a possibilidade de um direito legítimo *a priori*.

Relativamente a Sartre, ele estaria a defender unicamente uma teoria negativa da intersubjectividade, porque não acredita na hipótese de uma reconciliação ontológica. Assim, embora exista no Sartre serôdio uma teoria sobre o reconhecimento recíproco, ele não há-de reconhecer nunca, ao igual que Sorel, o papel do direito burguês no caminho para a ampliação de direitos e de reconhecimento. Para Sartre, o reconhecimento recíproco é considerado no seu aspecto estritamente jurídico, confundindo na auto-realização o que são objectivos individuais e o que são objectivos sociais.

Após a revisão das críticas da eticidade hegeliana e o papel da luta pelo reconhecimento, Hönneth julga a necessidade de elaborar um paradigma alternativo do conflito social. Este paradigma tem de partir do reconhecimento recíproco para permitir, retomando a teoria de Hegel com a ajuda de Mead, achar a lógica moral dos conflitos sociais quanto situar o sentimento de menosprezo no centro da teoria moral. Dito de outra forma, vemos como para Hönneth a luta e a resistência colectiva levam fora do âmbito individual as experiências concretas de menosprezo e humilhação, fazendo possível a recuperação do auto-respeito. Contudo, não todas as lutas seriam lutas pelo reconhecimento nem partiriam de uma premissa moral e precisa: as lutas pelo reconhecimento necessitam não só um sentimento de injustiça, mas também uma experiência concreta de menosprezo das expectativas morais de um grupo de indivíduos, sendo desnecessário que esses indivíduos compartilhem a mesma situação social ou a mesma tarefa reprodutiva.

Consequentemente, na luta pelo reconhecimento a ênfase é colocada no sentimento de privação de valor social da identidade e perda dos direitos dela derivados, antes que a disputa por uns bens materiais escassos. No entanto, convém lembrar que estes são dois tipos de conflito complementários, já que o menosprezo de uma identidade é não só uma questão de recursos, mas também uma percepção (inter) subjetiva de perda de reconhecimento social (Hönneth, 1997: 200). Se acreditarmos, pois, na noção de progresso moral, património da Ilustração, seria preferível considerá-lo como um desenvolvimento do reconhecimento recíproco na esfera normativa, que há-de concretizar-se na ampliação da cidadania. A luta política dá sentido às lutas particulares e à procura da auto-realização pessoal.

Assim sendo, uma auto-relação de carácter positivo alimenta-se de três formas de reconhecimento recíproco: a) a autoconfiança, que exprime um reconhecimento baseado no amor; b) o auto-respeito, que permite uma relação de reconhecimento recíproco baseada nos direitos jurídicos universais; c) a auto-estima, que se manifesta na solidariedade. Estas três formas são os três modelos de reconhecimento contidos na eticidade hegeliana (*amor, direito e solidariedade*) que permitia não só a liberdade interior, a que dá uma moral individual, mas também uma exterior, a permitida pelo ideal ético partilhado pela comunidade. Em suma, o conceito formal de eticidade é para Hönneth um estado moral que tem a sua origem em certas mudanças históricas constitutivas da Modernidade, como a autonomia e a igualdade dos indivíduos. Hönneth, em todo o caso, prefere partir do sentimento amoroso como uma experiência básica para o reconhecimento que fica à margem da dinâmica dos acontecimentos históricos, porque cria nas pessoas a autoconfiança necessária para um reconhecimento recíproco. Na rede intersubjectiva de uma eticidade pós-tradicional, a relação de direito tem o seu sentido desde que não perca a consideração do particular dentro do conteúdo universal. A intersubjectividade é fundamental para assegurar a integridade pessoal mediante os universais normativos de toda teoria ética.

Quanto à solidariedade, esta representa a síntese dos dois modelos anteriores de reconhecimento, isto é, do amor e do direito e está na base

da coesão social, pois só através de uma ampliação radical das relações de solidariedade podem satisfazer-se as diferentes possibilidades de auto-realização. Ora bem, para isso é necessária uma autêntica transformação cultural dirigida pelos novos movimentos sociais. Se Hönneth pretende elaborar uma teoria social crítica é sob a condição de que esta seja neutra, compatível com a actual sociedade capitalista e com uma sociedade alternativa, cedendo o protagonismo aos movimentos que lutam pelo seu reconhecimento e compatível com qualquer configuração do Direito que aqueles determinem no jogo político. Axel Hönneth, tal como fez Hegel, renuncia a fazer política.

5.4. O subtexto de género implícito

Por tudo o visto até agora, pode-se afirmar que tanto Axel Hönneth como Jürgen Habermas desejam recuperar o elemento intersubjectivo da identidade presente na teoria hegeliana. Ambos concordam em que a luta das identidades pelo reconhecimento exige uma mínima agência moral aos indivíduos para poder participar num diálogo comunitário que procura valores normativos de carácter universalista. No que também condizem Habermas e Hönneth é no androcentrismo das suas teorias, pois o propósito de construir uma teoria social neutral que ceda o protagonismo aos próprios colectivos, Hönneth segue a considerar o reconhecimento como fazia Habermas, isto é, de forma parcial e abstracta.

Certamente, Hönneth tem em conta o particular, mas dentro dos limites normativos de carácter universal, preocupado como está com assegurar a auto-realização individual de uma perspectiva universal. No fundo, ele supõe que as soluções para todos os problemas relacionados com a falta de reconhecimento de uma identidade têm a ver sempre com a existência de garantias universais do direito à auto-realização, à estima e ao respeito igualitário. Assim, para Hönneth, a reciprocidade entende-se como uma solidariedade afirmada e garantida na esfera normativa. Como Habermas, Hönneth acreditará que a teoria crítica há-de dar as ferramentas teóricas para a mudança social, através de uns princípios normativos que combatam a falta de reconhecimento

sofrida pelos indivíduos. Ora bem, por causa da despreocupação com a política, Hönneth deixa sem crítica a separação público/privado. Assim sendo, permanecem ocultas as condições para a subordinação das mulheres.

O universalismo de inspiração kantiana, que Hönneth partilha com Habermas, pretendia garantir a imparcialidade e a neutralidade ética e desta forma esquece o contexto real de opressão das mulheres. Por isso, a intersubjectividade habermasiana não permite fazer do reconhecimento recíproco uma arma eficaz na luta política contra a injustiça. Se por um lado, a teoria habermasiana parece afirmar a possibilidade de uma identidade sem vínculos, deixando fora da agência moral muitas faculdades das consideradas não estritamente cognitivas, por outro, a sua noção de intersubjectividade identifica reconhecimento e auto-realização, ocultando que o principal problema das mulheres não é a falta de reconhecimento, mas um falso reconhecimento e uma identidade opressiva que equivale à subordinação, dificultando assim a identificação das verdadeiras razões do menosprezo.

Nesse sentido, Guerra destaca a crítica de Meyers, para quem o modelo de sujeito moral proposto por Habermas é em excesso legalista, ao insistir em fazer invisível a dimensão de género na teoria moral e política. A isto soma-se, em opinião de Okin, a falta de consideração justa das identidades morais e o jogo interactivo devido á divisão público/privado e a um imaginário social hostil ao feminino. Por outro lado, Nancy Fraser afirmava já no seu livro *Unruly practices* que a dicotomia habermasiana “sistema/mundo da vida” se divide entre a economia e os estados reguladores por um lado e o varão cabeça da família nuclear, por outro. Em suma, Habermas reduz notavelmente a experiência humana na sua teoria social graças à manutenção da dicotomia público/privado; aliás, oculta o subtexto de género masculino, fazendo da identidade moral antes um monólogo do que um verdadeiro diálogo. Habermas não analisa, pois, o ‘mundo da vida,’ ocupando-se apenas do “sistema”. Infelizmente, a sua teoria crítica contribui para a reprodução da distinção público/privado, material/simbólico, etc., ao simplificar a complexidade social e ao fazer da intersubjectividade uma mera abstracção teórica.

Ora, a solução do problema não está na desapareição da distinção mas na eleição entre múltiplas necessidades, com uma perspectiva feminista que as integre e as traduza em políticas públicas (Fraser, 1989). Em opinião de Fraser, Habermas está longe de ver a identidade como um terreno de confrontação, de assimetria, de dualidade e sim como uma busca de consenso intersubjectivo ao redor de princípios normativos universais. De resto, Guerra continua a ver na teoria habermasiana um subtexto de género, apesar da “viragem intersubjectiva”, já que mantém ainda o transcendentalismo kantiano e concebe o sujeito isolado do seu contexto e sem atributos concretos, carente enfim de qualquer intersubjectividade real. Desta forma Habermas encobre sob a aparência da imparcialidade aquilo que Benhabib chama “assunções antropológicas”.

Contudo, a acusação de androcentrismo dirigida contra o universalismo ilustrado não significa para a maior parte das feministas a obrigação de rejeitá-lo em bloco nem implica a inserção de um ponto de vista feminino no universalismo como o único modo de reabilitá-lo. Assim, e apesar de que Habermas não atende o subtexto de género na sua teoria, Guerra mostra-se de acordo com Benhabib quando afirma que o universalismo não é um obstáculo para ver no seu modelo de identidade discursiva e dialógica uma resposta apta para as demandas de reconhecimento. Para Benhabib, de qualquer maneira, o fundamental é reabilitar epistemologicamente a teoria da acção comunicativa, alterando a própria concepção da identidade, a fim de que seja intersubjectiva, contingente, finita e corporal.

5.5. Uma noção de reconhecimento atenta ao género

Sheyla Benhabib é crítica com a ‘Teoria da Acção Comunicativa’ de Jurgen Habermas; contudo, defende o seu valor, porquanto fornece uma alternativa teórica real, acusando as influências do comunitarismo e o pós-modernismo e conciliando no seio da teoria crítica a necessidade de princípios normativos universais com a atenção aos contextos particulares, um menor nível de abstracção e um maior conteúdo político. No entanto, devemos ter em conta que Habermas retoma na sua teoria a noção

de diálogo e de reconhecimento intersubjectivo no contexto da filosofia moral. Neste sentido, as críticas de Benhabib não vão contra Habermas e o projecto de reconstrução da Razão Ilustrada. Antes ao contrário, a sua é uma crítica positiva. De facto, as alterações introduzidas por Benhabib na “situação ideal do discurso” habermasiana passam pela inclusão de dois novos princípios: o “princípio de respeito universal” e o “princípio de reciprocidade igualitária”, pensados como condições que assegurem o diálogo num contexto de comunicação ideal (Benhabib, 1992: 29). Estes princípios estimam necessário que a teoria moral justifique sempre as suas asserções normativas, a fim de fazer do juízo intersubjectivo um acordo razoável, alcançado através do debate cordial, desenvolvido mediante argumentos e regras procedimentais (Benhabib, 1992: 30-31).

O respeito e a reciprocidade são considerados, portanto, sentimentos morais adquiridos na socialização comunicativa e não resultam compatíveis com uma cultura narcisista e um individualismo atomístico. Os princípios funcionam, aliás, como procedimento formal para testar de forma consensual aquilo que é “preferível” ou “admissível” em termos morais. A ética comunicativa proposta por Benhabib, portanto, não pretende restringir o conteúdo ético ou substantivo para fazer mais universal a sua teoria, mas exige uma lógica desprovida de preconceitos não racionais ou pelo menos não demonstráveis racionalmente. Para ela, a moral e sua validade universal há-de ser demonstrada num debate em condições de livre e igual acesso à palavra. A teoria crítica de Benhabib é uma teoria moral “reflexiva”, “não dogmática”, “pluralista e tolerante” e onde

(Benhabib, 1992: 46) o justo é anterior ao bom, mas o justo mesmo promove uma visão da boa vida que contém as normas de respeito universal e reciprocidade igualitária.

Dito de um outro modo, Benhabib pretende dar soluções a problemas reais com estratégias políticas imaginativas, baseadas no diálogo e na cooperação e isto exige confrontar o universalismo ilustrado com os seus próprios ideais, opondo uma ética cognitiva a uma racional. Por isso, a autora pede “expandir o universalismo moral e cognitivo além das suas limitações racionais” (Benhabib, 1992: 51), reabilitando o dis-

curso da Ilustração, construindo uma perspectiva moral contingente e histórica, que substitua um “Outro geral”, das relações de justiça no domínio da ética neokantista, por um “Outro concreto”, situado no que Habermas denomina “mundo da vida”, um campo mais vinculado com a Moral.

O reconhecimento recíproco continua a ser a base para a acção comunicativa, embora Benhabib mostre maior preocupação com assegurar a participação de todas as pessoas nesse diálogo. Para além disso, ela considera fundamental a educação nas capacidades morais da reflexividade, reversibilidade e empatia sem reduzir, como Habermas, a identidade dos indivíduos a uma agência linguística mínima que esquece o próprio carácter intersubjectivo e relacional da linguagem, e cito:

(Benhabib, 1992: 86, n. 18) A argumentação moral não deve exigir aos indivíduos a renúncia prévia à sua identidade prévia, mas um “mínimo deontológico” que garanta a igualdade e a simetria no diálogo.

Como Pulcini, também Benhabib vê a solução aos problemas da Modernidade na extensão dos seus próprios princípios, nomeadamente na ilimitada e universal participação de toda a cidadania na geração do consenso sobre os princípios éticos da sociedade e o governo (Benhabib, 1992: 81). Para a teórica estado-unidense, o espaço público “significa questionar e redefinir o bem colectivo e o próprio senso de justiça como resultado da intervenção pública” e algo mais para abaixo agrega que “todas as lutas contra a opressão no mundo moderno começam por redefinir os temas que previamente têm sido considerados privados, não públicos e não políticos, como assuntos de interesse público e justiça, e como espaços de poder necessitados de legitimação discursiva” (Benhabib, 1992: 100).

É Benjamin Barber quem afirmava que a neutralidade dá cabo do diálogo e a interacção, da criatividade no espaço político (Benhabib, 1992: 102). Consequentemente, uma teoria crítica que aspire a universalizar o reconhecimento recíproco não pode pretender a neutralidade ou a imparcialidade do espaço público, senão que há-de estar aberta ao conflito e ao jogo político. É sabido que o princípio habermasiano da *Öffentlichkeit* (espaço público) combina os dois modelos arendtianos,

o agonista e o legalista. Benhabib assume de um a dimensão agonista (polémica) da política e do outro as concepções políticas prévias para a participação. Benhabib contradiz, pois, Habermas porque ele sustenta que a noção de espaço público é incompatível com a luta feminista. Para Benhabib, o feminismo não é a defesa da particularidade, porque as mulheres não são uma “anomalia moral”. As feministas devem implicar-se, pois, numa luta política pela “culminação da lógica da Modernidade que projecta a negociação do discurso nas normas sociais, a apropriação da tradição e a formação de identidades e histórias vitais individuais fluidas e reflexivas” (Benhabib, 1992: 110-111).

Seja como for, o procedimentalismo radical de Habermas continua sendo para Benhabib uma grande ajuda, porquanto ajuda a conhecer melhor quais são os seus discursos de poder e as suas agendas implícitas. Uma aplicação feminista da teoria habermasiana há-de pôr em causa ante tudo os seus dualismos normativos (justiça/vida boa, normas/valores, interesses/necessidades) com um olhar marcado pelo género (Benhabib, 1992: 113). Com a ajuda do ‘juízo’ arendtiano, é possível situar os valores universais nos contextos narrativos particulares, construindo uma moral que se caracteriza por distinguir o bom do mau com critério universal, mas dentro de um tecido intersubjectivo que supere o isolamento moral do indivíduo kantiano. A síntese arendtiana da acção moral intersubjectiva ajuda enfim a conciliar numa perspectiva moral o elemento universal e o elemento particular.

O importante papel atribuído por Benhabib à *civic friendship* (“amizade cívica”) e mais à solidariedade serve para personalizar e concretizar os princípios universais de justiça, rompendo a dicotomia entre a virtude pública da justiça impessoal e a virtude privada da bondade. Será, pois, de vital importância o direito à opinião e à acção, como uma condição para a compreensão e apreciação da perspectiva do Outro, tendo em conta que a nossa moral e a nossa “imaginação política” não se projectam no vazio, mas na intersubjectividade, no diálogo e no intercâmbio de opiniões. Tudo isto obriga a criar instituições verdadeiramente participativas que garantam as liberdades cívicas. Justiça e reconhecimento vão da mão, não podem entender-se separados. Da mesma forma, liberdade e igualdade não deveriam opor-se num ideal de espaço públi-

co. Se todas as pessoas somos diferentes, não se pode actuar sempre do mesmo jeito mesmo ante uma situação objectivamente idêntica. O ideal da igualdade deve modular-se com a solidariedade, isto é, com a atenção aos contextos particulares de cada identidade. Por isso, não se pode defender, afirma Benhabib, uma única ética universal que não tenha em conta o contexto. A intersubjectividade precisa de reconhecimento recíproco, não especular. Por isso, nem a tolerância liberal, nem a empatia ou a benevolência são suficientes por si próprias. Para actuar através de um diálogo intersubjectivo necessita-se também o que Benhabib chama uma “mentalidade mais aberta”, que capacite para olhar e dialogar com o Outro sem preconceitos, dando uma oportunidade real para compreender as suas necessidades.

Neste ponto, é pertinente a crítica de Young, quem considera que uma concepção do diálogo moral como a de Benhabib é algo incoerente, já que o intercâmbio de perspectivas é um suposto ininteligível, porque não podemos adoptar sem mais as perspectivas dos outros. Aliás, tal pretensão seria mesmo presunçosa já que significaria negar as diferenças, isto é, a sua relevância. Por tal motivo, Young mostra-se céptica com a versão do diálogo moral de Benhabib e julga uma pura fantasia esperar que os grupos privilegiados desejem situar-se numa posição de desvantagem. De resto, a “situação ideal de diálogo” pode ser até um postulado normativo errado, na medida em que um intercâmbio de opiniões entre quem está em subordinação e quem se beneficia dessa subordinação pode representar uma injustiça (Jaggar, 2001).

No fundo, o que separa as teorias críticas de Young e Benhabib é a sua diferente concepção do diálogo. Certamente, ambas apreciam o componente discursivo presente na teoria habermasiana. Ora bem, enquanto uma aposta na formulação normativa de carácter universalista, a outra renuncia a qualquer pretensão ética forte, pois isso significaria ao seu juízo uma imposição de uma ideia concreta de sujeito e de moral. Contudo, o importante é que o diálogo desejado por Benhabib já não é ideal, mas bem real, atento, portanto, à necessidade de fazer da Ética um discurso realmente inclusivo, numa comunicação real entre agentes morais concretos em pé de igualdade, sem postulados contrafácticos ou sem que dicotomias rígidas restrinjam o espaço da Moral. Tudo isto exi-

ge o trânsito desde um universalismo “legislativo” para um “interactivo”, a fim de reconhecer “a concreção dos outros evocando as relações humanas em que a dependência, o cuidado, o partilhar e a reciprocidade em que cada criança é socializada” (Benhabib, 1992: 190).

Sheyla Benhabib e Iris Young coincidem na necessidade de afirmar uns postulados éticos universalistas (no que coincide com outras feministas como Gilligan, Jaggar ou Fraser) que sejam ao mesmo tempo atentos ao género. O universalismo de Young é, com efeito, mais débil, mas o importante da perspectiva do “universalismo interactivo” é o seu alinhamento deliberado dentro do “horizonte hermenêutico da Modernidade” (Benhabib, 1992: 227), sendo uma manifestação da confiança no valor positivo da grande narrativa da utopia emancipadora. O intuito de Benhabib é salvar a acção transformadora do feminismo e a possibilidade de mudança das estruturas sociais. Assim, visto que não somos um simples produto social, diz Benhabib, devíamos era ter a possibilidade real de contribuir para a nossa cultura. Pela mesma razão, uma teoria crítica terá de associar indefectivelmente identidade e reconhecimento recíproco, rejeitando uma concepção da agência unilateral própria do neoliberalismo, que elimina o componente relacional, cria e difunde a ilusão da liberdade e a autonomia moral do indivíduo, sem que o reconhecimento seja útil para combater a injustiça a um nível global. Na segunda parte do livro, a partir dos postulados da teoria crítica feminista, o reconhecimento será explicado como uma questão de justiça social, fazendo finca-pé na necessidade de reformular a compreensão liberal da democracia, como um meio de assegurar a cidadania para as mulheres.

SEGUNDA PARTE
O RECONHECIMENTO,
UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA

Nas páginas que seguem continuamos a falar em reconhecimento e identidade. Porém, fazêmo-lo agora desde um ponto de vista novo, menos abstracto e mais atento aos contextos sociais, tendo em conta a consciência crescente da heterogeneidade social e a posta em valor da identidade de certos colectivos alheios aos centros de poder, como são as mulheres, os e as homossexuais ou o colectivo imigrante... A articulação mais ou menos consistente destas comunidades significa, em qualquer caso, uma ameaça para a democracia liberal, que vê questionada a separação clássica entre o público e o privado e revela o esvaziamento ético da esfera pública e a marginalização das diferenças no espaço público. No entanto, é certo que a crítica multicultural não fornece soluções para o problema da integração social e é habitual que a defesa da diferença desemboque na reificação da identidade e no relativismo moral. De momento, no primeiro capítulo abordamos a crítica multicultural, surgida no seio do próprio liberalismo, mas também como resultado das demandas das mulheres e das minorias nos Estados Unidos. Nos seguintes capítulos havemos de examinar as diferentes propostas feministas, a começar pela “Política da diferença” de Young, centrando-nos depois na polémica mantida com Nancy Fraser e acabando com as propostas feministas que buscam a radicalização e a renovação dos valores democráticos num sentido de justiça social.

1. A CRÍTICA MULTICULTURAL DO LIBERALISMO

O MULTICULTURALISMO é uma teoria política que defende o valor intrínseco das identidades colectivas. Por isso, esta teoria afirma a necessidade de combater a noção da “tolerância” liberal, centrada nos direitos individuais, para reivindicar o princípio de não discriminação. O intuito fundamental é a consolidação de uma prática política atenta às diferentes identidades existentes na sociedade, conjugando direitos individuais e direitos colectivos e permitindo enfim a existência do reconhecimento mútuo no seio da democracia. O multiculturalismo pretende, sobretudo, representar a consciência política de uma diversidade que, embora tenha existido sempre, só a partir dos anos 90 adquiriu verdadeira importância em termos políticos.

Ora, para definirmos o multiculturalismo é fundamental atendermos aos contextos sociais e históricos em que se desenvolveu a discussão sobre a identidade. O multiculturalismo nasce como uma recusa generalizada do liberalismo e do pensamento ilustrado, sob a forma de uma teoria comunitarista e uma teoria pós-moderna; ambas as teorias coincidem no rejeitamento do individualismo e o universalismo

liberais, afirmando que este procura a assimilação e a negação da diferença. Quer o multiculturalismo, quer o pós-modernismo defendem a afirmação política da diferença no espaço público. Porém, é certo que o pós-modernismo e o multiculturalismo não representam o mesmo; enquanto o primeiro paradigma prescinde dos princípios universalistas e renuncia a uma concepção do bem comum, o multiculturalismo, ao contrário, confia num eu unitário e pretende abrir a democracia à consideração do reconhecimento das identidades colectivas, contextualizando a identidade individual no seio de uma comunidade cultural dada.

De resto, é possível distinguir dentro do próprio multiculturalismo vários tipos. A socióloga galega Rosa Cobo fala num multiculturalismo “descritivo” enfrentado a um multiculturalismo “normativo” (Cobo, 1999). María Xosé Agra também fala no multiculturalismo descritivo, mas enfrenta-o a um multiculturalismo mais teórico, dividido entre uma versão radical, que considera de forma positiva as diferenças e defende posições separatistas fortes, e uma versão mais moderada, que não exalta as diferenças, senão que intenta evitar que as diferenças representem um motivo para a exclusão. Por esse motivo, o multiculturalismo moderado prefere a busca de coalizões políticas que fomentem a inclusão e a participação das minorias (Agra, 2000: 135-137).

Seja como for, as distintas versões do multiculturalismo, para além de coincidir na sua defesa genérica da diferença, partilham a crítica do universalismo abstracto e imperialista e convertem problemas políticos em simples questões culturais. Consequentemente, o que até há pouco tinha sido um projecto cultural homogéneo -a “cultura ocidental”- é apresentado pelo multiculturalismo como uma manifestação de monoculturalismo de raiz liberal, cheio de assunções etnocêntricas e assimiladoras da diferença, negação enfim do valor da diferença no seio de uma esfera pública pretensamente imparcial e neutra.

Na crítica da democracia liberal destacam teóricas como Iris Young, que denuncia o assimilacionismo implícito numa concepção do indivíduo abstracta e insensível às diferenças (Young, 1990b). Para ela, a democracia liberal apoia-se numa antropologia política que exige o isolamento do indivíduo do seu contexto imediato e define a sua identidade em base à capacidade de formular juízos racionais de carácter

universal, excluindo as emoções da conduta moral. Com efeito, a identidade descarnada da tradição liberal tem reduzido as diferenças a uma unidade artificial, no intuito de eliminar a incerteza e a alteridade das situações, para além do conflito que essas diferentes identidades podem introduzir no espaço público. Aliás, a dicotomia razão/desejo teve a sua correspondência política na distinção público/privado, onde o público se constituiu como um espaço unitário graças à exclusão das mulheres e de tudo aquilo associado com a natureza e o corpo. Por tudo isso, Young afirma que a crítica do liberalismo é uma recusa do seu ideal homogeneizador e também uma defesa da relevância das demandas dos grupos, os quais procuram o reconhecimento do seu direito específico à própria identidade.

Ora bem, Maria Xosé Agra lembra que esta recusa do liberalismo tem levado a uma exaltação da diferença, típica das versões mais radicais do multiculturalismo, que teve consequências relativistas; em muitos casos, a crítica do liberalismo realimentou uma política de segregação e marginação cultural. Além disso, o multiculturalismo não é isento de problemas teóricos, ao representar uma ameaça de perda de uma identidade unitária tão necessária ao movimento feminista, o que se soma ao provincianismo cultural. Tudo isto repercutirá ainda sobre as noções de autonomia e agência do indivíduo, fazendo ganhar terreno ao relativismo moral (Agra, 2000: 140). Por outra parte, Marramao tem demonstrado como a crítica pós-moderna e comunitarista, após ter criticado o universalismo ilustrado homogeneizador e o individualismo atomista liberal, deixou sem resolver o problema do vínculo social (Cobo, 1999). Por sua vez, a teoria social de Salvador Giner forneceria soluções eficazes ao problema da fragmentação social e a perda de valores éticos universais, sem voltar por isso a padrões assimiladores da diferença (Cobo, 1999). Nomeadamente, Giner entende que a heterogeneidade social provocada pela existência de interesses divergentes e por vezes enfrentados, faz necessária a reconstrução de uma moral autónoma com poder coesivo e que renuncie a encarnar um interesse comum que não existe, pois todo o interesse comum é sempre uma generalização baseada em valores contrafácticos. O que Giner defende é um ideal ético ao que se deve tender, um ponto de encontro entre as identidades

que converte assim o multiculturalismo em “interculturalismo” (dito com as palavras de Cobo) e que impede a reificação das identidades, promovendo, ao fim, a atenuação das distinções hierárquicas mediante a defesa do valor moral da mestiçagem (Cobo, 1999).

2. A POLÍTICA DA IDENTIDADE

NO ANTERIOR capítulo víamos que o emprego da cultura como arma política compromete o discurso da identidade. De facto, julgo que o multiculturalismo implica em certos momentos uma reificação da cultura; por exemplo, quando reivindica uma política da identidade que reclama direitos específicos como condição prévia para a igualdade de direitos. Realmente, o preço da chamada “política da identidade” é a criação de novas exclusões sociais não alheias à própria lógica da identidade (Agra, 2000), esquecendo que a identidade depende sempre da configuração das relações de poder existentes numa sociedade. Será depois, quando o multiculturalismo assumir a existência de um lado repressivo em todas as identidades e quando reconhecer o carácter exclusivo de todas as diferenças, rejeitando tanto as chamadas “grandes narrativas” como apostando na fragmentação e no pluralismo inclusivo (Agra, 2000). A partir daí, a identidade é já o motor de uma nova política centrada no reconhecimento, a “política de reconhecimento” de Charles Taylor, fundada numa concepção dialógica e relacional da identidade, que exige agora o respeito igualitário de todas as culturas.

Todavia, Wolf responde a Taylor afirmando que a política do reconhecimento não resolve o problema das mulheres, visto que o reconhecimento da diferença não fornece um verdadeiro reconhecimento. Mesmo assim, a teórica americana acredita que o liberalismo tem demonstrado que possui elementos positivos para as mulheres, devido, sobretudo, ao seu igualitarismo. De igual forma, o multiculturalismo poderia ser um bom aliado para a teoria feminista, afirma Wolf, pois exige a consideração da diferença e permite fazer visível a desigualdade das mulheres como um problema de cidadania incompleta. Isto é algo fulcral, porque abre a porta a uma “ética feminista” que fornece autonomia e agência moral às mulheres. Aliás, uma política do reconhecimento considera a importância das diferenças entre as próprias mulheres, evitando assim a essencialização da identidade feminina. Por tudo isto, defende Wolf, no multiculturalismo está a origem de um feminismo mais crítico com a diferença e a desigualdade das mulheres (Taylor et alii, 1993).

2.1. A política do reconhecimento

O liberalismo reagiu rapidamente à crítica multiculturalista. Em realidade, a política do reconhecimento de Taylor é já uma crítica interna do liberalismo. Junto a Gutman, Taylor está a afirmar o carácter dialógico da identidade, exigindo uma política liberal de carácter multicultural com margem para a deliberação pública sobre os conteúdos da identidade a partir do respeito mútuo (Taylor et alii, 1993: 42). Aliás, Gutman julga que as instituições não devem ser neutras nem cegas às demandas de reconhecimento, como pretendeu historicamente o liberalismo, porque a igualdade depende do respeito e igual dignidade de todas as identidades. A crítica interna ao liberalismo exigirá portanto umas instituições deliberativas que protejam os direitos universais e o reconhecimento público das culturas particulares (Taylor et alii, 1993: 26). A existência de uma política do reconhecimento traria, segundo Taylor, a igualação gradual dos direitos individuais, sendo esta acompanhada da consciência da importância do reconhecimento na formação de uma identidade autêntica.

Neste proceso, a falta de reconhecimento, ou falso reconhecimento, representa finalmente a causa de novas formas de exploração e opressão.

Ora, visto que a identidade feminina está posta ao serviço da exploração e a sujeição, é claro que as mulheres não são indivíduos de pleno direito. Assim, como o feminino é considerado em praticamente todas as culturas como o menos valioso em termos sociais, as mulheres também não viram reconhecida a sua identidade pela democracia liberal. O que a democracia liberal lhes deu foi um “falso reconhecimento”, apoiado na sua heterodesignação, isto é, no facto de serem os homens a dizer o que as mulheres são. A heterodesignação é, pois, um ataque à auto-estima feminina e também uma falta de respeito, porque as mulheres não são tratadas como seres livres e iguais. Para Wolf, portanto, o reconhecimento da diferença cultural das minorias étnicas não pode nem deve representar o mesmo problema que o reconhecimento da diferença das mulheres, e qualquer aproximação do género desde o multiculturalismo há-de ter conta a sua dimensão normativa. Ao fim e ao cabo, o reconhecimento da diferença de género é, sobretudo, um problema de justiça. Por isso, Wolf considera que não se pode solucionar a desigualdade das mulheres apenas com uma política de reconhecimento; é preciso ir além dela.

Por outro lado, é certo que Charles Taylor põe uma especial ênfase no carácter relacional ou intersubjectivo da identidade, mas ele não tem em conta que o reconhecimento se vê afectado sempre pelas relações de poder, e que por isso deveria considerar o aspecto opressivo da identidade, isto é, que uma grande parte da identidade feminina não é escolhida, mas imposta. Neste sentido, María Xosé Agra julga que uma limitação própria da política do reconhecimento é a sua compreensão da diferença de género, sinal da sua incapacidade para acabar com a desigualdade, na medida em que só permite uma afirmação pública da diferença (Agra, 2002a: 150).

2.2. O multiculturalismo e o feminismo

Ao tratar o problema da diferença de género, estou a adoptar uma lógica feminista. Tal lógica implica a denúncia do falso reconhecimento da

identidade das mulheres, uma vez que a sua é uma identidade feminina heterodesignada, condição para a própria opressão e marginação social. É óbvio que o feminismo pode encontrar um ótimo aliado numa versão crítica do multiculturalismo, desde que ela tenha presentes os efeitos negativos da dialéctica da identidade, separando o que é afirmação da identidade do que é produto da desigualdade e permitindo uma luta mais eficaz contra a hegemonia ideológica de uma ideologia liberal que opõe liberdade e igualdade.

A crítica multiculturalista ajudou, com efeito, ao feminismo a identificar melhor a origem da subordinação das mulheres ocidentais. Hoje sabemos que a suposta imparcialidade, a pretensa neutralidade moral e o falso reconhecimento fornecidos pela ideologia liberal afastou as mulheres do poder. Através da denúncia explícita do subtexto de género presente no universalismo ilustrado, da mão do multiculturalismo e a teoria pós-moderna, o feminismo pôde empreender uma profunda reconceptualização dos valores morais da tradição ilustrada, tais como a autonomia ou a agência moral.

No tocante à autonomia, Friedman explicou que não implica necessariamente uma subjectividade atomista, podendo associar-se com uma concepção social ou relacional da subjectividade, aberta às emoções e ao reconhecimento intersubjectivo (Friedman, 2001). Isto é importante, porque a exploração do conceito de autonomia contribui para a determinação do grau mínimo e suficiente em que as relações sociais unificam e dão coerência ao indivíduo. A filosofia moral kantiana teve coisas boas, como, por exemplo, permitir a ruptura com uma concepção anterior da Moral, entendida como obediência. Ora bem, o problema é que esta concepção da Moral, superada na Ilustração, aplica-se ainda hoje às mulheres. Quando se atribui a cada indivíduo a capacidade autónoma de discernir o moralmente bom não se fala em mulheres e em homens, mas só de homens. Por isso, Friedman considera que a focagem feminista há-de centrar-se na consideração social da autonomia, para não esquecer que as relações sociais podem ser também opressivas para a autonomia individual das mulheres e que a unidade e a autonomia, ou a coerência e autoconsciência do Eu são uma questão de grau (Friedman, 2001: 241-242).

Da mesma forma, uma “agência moral opositiva” concretiza o conceito moral a partir da consideração da natureza social da opressão das mulheres, que seria um produto da divisão do trabalho, manifestado numas instituições sociais que marcam as mulheres como a diferença subordinada (Tietjens Meyer, 1995: 377). A melhor maneira de impedir a reprodução de esquemas sociais opressivos estaria, pois, em revelar as inconsistências das ideologias que sustentam as hierarquias sociais, através de um fomento crítico da diferença, a fim de fazer explícita a arbitrariedade e o carácter mudável das normas morais. Contudo, Tietjens Meyer é consciente do perigo que representa uma celebração acrítica da diferença, já que se corre o risco de diluir a agência justo no momento em que as mulheres a alcançam. Lembra, aliás, que uma subjectividade sem agência moral é uma ilusão estéril que não capacita para o câmbio social (Tietjens Meyer, 1995: 378). Portanto, julga-se fundamental dotar o agente moral feminino de um grau de responsabilidade suficiente, compatível com a autonomia individual, entendida na inter-relação e na interdependência social.

2.3. O debate sobre o essencialismo feminista

A ênfase na diferença feita pelo multiculturalismo fez evidente a existência da diferença no interior da identidade feminista. O seguinte passo foi o início da reflexão sobre a maneira em que estas diferentes identidades podiam condicionar quer o modelo organizativo do feminismo quer as condições para uma inclusão plena das mulheres na democracia. Naquilo que Nancy Fraser denominou a “terceira onda” do feminismo (a partir da metade da década de oitenta), a teoria feminista enfrentou um labor de autocrítica, quando muitas das autoras feministas foram acusadas de serem essencialistas, ao não terem considerado nas suas obras as diferenças existentes entre as mulheres (Fraser, 1997).

O quadro teórico mais sólido para a crítica dos traços etnocêntricos do feminismo ocidental pode encontrar-se na obra de Elisabeth Spelman. Para esta autora, a teoria feminista teria analisado até há pouco a diferença feminina como se não existisse outra opressão que não fosse a de género. Em realidade, isto implicou uma série de assunções prévias:

a primeira delas, acreditar na possibilidade de falarmos em “mulheres oprimidas” sem acrescentar mais nada, ou até mesmo defender que a identidade de género pode ser isolada das outras. Por outro lado, o essencialismo que se encontra em certas correntes do feminismo considera factível comparar as relações de género com a opressão racista, pois ambas estabelecem uma distinção básica: de um lado, a pessoa que oprime, do outro, a pessoa que é oprimida. Ora bem, nesta dialéctica as diferenças entre as mulheres não são relevantes, ao contrário das diferenças entre “raças” e “classes”. Neste caso, Spelman julga que a cor da pele ou a posição económica das mulheres são factores que devem ser tomados em consideração, porque a investigação e a crítica feminista partem não daquelas coisas que partilham as mulheres, mas daquilo que as diferencia. No passado recente, o racismo e as discriminações classistas entre mulheres foram obviadas, dando por suposta uma “sororidade” que quase nunca existia. Em suma, para evitar a queda da teoria feminista no essencialismo, Spelman propõe particularizar a noção de género, concretizando e situando a identidade feminina numas coordenadas sociais dadas.

Para Okin, ao contrário, é certo que as teorias da justiça excluam muitas vozes, principalmente as femininas, certo também que o sexismo constituiu uma forma de opressão universal, sofrida com independência das diferenças de classe ou de etnia. No entanto, ela não considera que Spelman esteja a fornecer argumentos ou evidências empíricas que permitam contrastar as suas afirmações. Esta acusação estende-se a muitas das críticas pós-modernas, as quais se limitariam em muitas ocasiões a lançar a palavra de ordem de “todas somos diferentes”, negando na prática a possibilidade de uma política feminista. O que Okin pretende, portanto, é confrontar em primeiro lugar as descrições e explicações da desigualdade de género dadas pelas anti-essencialistas, sobre a base das diferenças culturais e socioeconómicas. Além disso, criticará o que considera a escassa ou inexistente atenção ao género própria dos estudos da desigualdade e que ela atribui à manutenção da separação liberal entre o público e o privado.

Aliás, Okin afirma que os estudos sobre o desenvolvimento têm ocultado a injustiça dentro das famílias, ao supô-lo um ambiente de

amor com interesses comuns aos seus membros. Tradicionalmente, os dados não distinguem os sexos, por causa de uma suposta neutralidade que oculta as desigualdades entre os sexos. Desta forma, os estudos não valorizam o trabalho das mulheres, porque é trabalho doméstico não remunerado, apesar da vital importância que ele tem para o bem-estar das famílias e para a economia dos estados. Em qualquer caso, é algo geral nas reflexões teóricas sobre a justiça essa falta de consideração da desigualdade de oportunidades no interior das famílias. Por isso não admira que os estudos sobre o desenvolvimento não tenham em conta que as mulheres são as principais fornecedoras dos cuidados, independentemente da zona do mundo de que falemos. As mulheres trabalham mais e são mais pobres do que os homens, porque o trabalho feminino não se considera produtivo e tem um menor valor na sociedade, o qual redundava no desprezo de tudo o que é feminino, subordinando as mulheres aos homens no seio da família e da sociedade. A dependência económica das mulheres vê-se em muitos casos reforçada com o desenvolvimento económico, já que o menor status económico das mulheres contribuiu para a sua falta de poder. Daí vem também a sua situação de desvantagem no mundo económico. A estrutura económica, portanto, prejudica as mulheres de forma semelhante, e, sobretudo, nos países pobres, sendo prioritário aplicar critérios de justiça ao âmbito familiar.

As soluções para esta situação passam para Okin pela posta em causa da dicotomia público/privado, da distinção trabalho remunerado/não remunerado, produtivo/não produtivo, etc.. Especialmente importante é a educação dos membros da família no valor de igualdade, um ensino que privilegia os direitos individuais das mulheres. No caso das políticas económicas, estas teriam de centrar-se mais nas pessoas, mesmo se a família é um mecanismo de atribuição de recursos, garantindo às mulheres a igualdade de oportunidades no acesso aos créditos ou na formação, por exemplo. Okin justifica a ênfase na prioridade do feminino na medida em que é um facto conhecido a maior preocupação das mulheres dos países empobrecidos com o sustento das famílias. Em suma, Okin continua esta linha de crítica universalista no seu livro sobre o multiculturalismo (cfr. Bibliografia), atacando o multiculturalismo, ao qual acusa de defender na maior parte dos casos uma política

da diferença que fecha os olhos à injustiça padecida pelas mulheres no interior das culturas desses países.

Ora bem, no livro de Okin foram recolhidas certa quantidade de críticas provenientes do mundo do multiculturalismo, como pode ser a de Gilman. Esta autora não julga possível falar em “mulheres”, como se elas formassem uma categoria única e monolítica. De facto, Okin está a impor essa categoria e o seu seria um universalismo substitucionalista, isto é, que nega a diversidade real das mulheres. Pollitt acrescenta que não compreende qual é a razão para opor as demandas feministas de igualdade às demandas de reconhecimento cultural. Bem ao contrário, Pollitt entende que a defesa de direitos colectivos própria do multiculturalismo é muito mais benéfica para as culturas do que o liberalismo de Okin. Uma outra crítica às teses da teórica liberal é a formulada por Bhabha, para quem Okin assenta as suas afirmações sobre uma avaliação comparativa das culturas que implica também uma escala evolutiva das sociedades. A sociedade mais evolucionada, é claro, é a ocidental e sobretudo a norte-americana. Para Babha, Okin afasta as relações de género fora do seu contexto histórico e será aqui onde se encontrem para muitas das minorias criticadas por Okin a subordinação à cultura liberal. Nesse sentido, Parehk insiste na intolerância de Okin face às outras culturas, uma vez que os valores alheios são sempre postos em causa, sem questionar nunca os próprios. Por último, Sasken lembra-lhe a Okin que as mudanças são mais lentas quando a cultura está subordinada a outra, e que essa mesma subordinação produz uma solidariedade entre os géneros que funciona como um refúgio contra a dominação por parte da cultura ocidental liberal. Consequentemente, Sasken não considera possível analisar a desigualdade das mulheres sem tratar ao mesmo tempo o problema da dominação da sua própria cultura a uma outra.

Finalmente, antes de entrar no seguinte capítulo, é preciso lembrar que o multiculturalismo se entende de muitas formas. Assim, não falamos no mesmo multiculturalismo no caso de Walzer e de Kymlicka e por outro lado, o próprio Kymlicka não apresenta uma crítica multicultural idêntica à de Young. Contudo, aquilo que une as diferentes concepções do multiculturalismo é a sua consideração como uma “política

da diferença” que tem uma meta política clara, isto é, a consecução da igualdade através de políticas participativas e inclusivas. Assim sendo, esta política da diferença apresenta problemas na hora de articular uma proposta conjunta. A seguir trataremos de discernir se a política da diferença permite uma análise da desigualdade desde uma óptica de justiça ou se pelo contrário está a limitar o alcance da justiça, ao ficar reduzida a simples análise da injustiça cultural (Agra, 2000a: 137).

3. A JUSTIÇA NO DEBATE FEMINISTA

NO PERÍODO situado entre o fim da década de 70 e o começo da década de 80, a palavra de ordem “o pessoal é político” utilizou-se para resumir o sentido da luta feminista. Tratava-se de lutar contra a marginalização das mulheres no espaço público e a diferença de género passou para um primeiro plano: as políticas do reconhecimento ganharam um maior protagonismo na agenda política e daí para a frente, o debate feminista sobre a diferença centrou-se basicamente na discussão sobre as vantagens e inconvenientes de dois paradigmas considerados opostos. O primeiro paradigma, chamado “paradigma do reconhecimento” incidia na prioridade de resolver as desigualdades existentes nas democracias liberais formalmente igualitárias através de mudanças na esfera cultural. O segundo, o denominado “paradigma da distribuição”, defendia a eficácia na distribuição dos bens económicos na sociedade como a melhor maneira de combater as desigualdades de género. Em consequência, este paradigma pretendia a igualação das diferenças culturais, que considerava um efeito das diferenças socioeconómicas.

A começos dos 80, portanto, a escolha de um paradigma parecia excluir automaticamente o outro e isso provocou uma sorte de *impasse* teórico no feminismo. Afortunadamente, a teoria feminista foi capaz de

ultrapassar o dilema e na actualidade ninguém entende que deva existir uma contradição entre os dois paradigmas. De facto, a partir dos anos 90 a luta por uma maior presença das mulheres no espaço público e as demandas de reconhecimento da identidade feminina foram considerados objectivos complementares para o feminismo.

A discussão iniciada a raiz da aparição do artigo de Fraser “Desde a redistribuição até o reconhecimento?”, em 1990, brindou a oportunidade de reflexionar sobre a natureza da opressão desde uma teoria crítica com a desigualdade social e integradora dos dois paradigmas de justiça. Tanto Fraser como Young vão defender o carácter crítico e socialista da teoria feminista e portanto assumirão uma perspectiva dual ou bifocal, entendendo a dominação machista como um fenómeno de carácter cultural e económico (Agra, 2000). No entanto, o desacordo entre as duas teóricas estará tanto na definição conceptual da opressão quanto nos remédios propostos para combater a injustiça de forma mais eficaz. Para Young, a luta pelo reconhecimento deve concretizar-se numa política da diferença; para Fraser, o feminismo precisa é de um maior esforço normativo dirigido à avaliação crítica, em termos de justiça, de molde a distinguir as diferenças legítimas.

3.1. A política da diferença

A polémica mantida por Iris Young e Nancy Fraser reflecte o debate de fundo entre duas concepções básicas do feminismo, a cultural e a política. Certamente, há um acordo básico entre as autoras no que diz respeito à crítica da democracia liberal assentada em valores patriarcais, mas é também indubitável que as propostas concretas de cada uma delas vai variar muito. Por exemplo, o desacordo surge no relativo às categorias analíticas. Assim, Young rejeita o “dualismo analítico” de Fraser, que distingue demandas culturais e demandas económicas e propõe no seu lugar uma perspectiva analítica mais plural e flexível, capaz de dar cumprida conta da complexidade da opressão das minorias no contexto político norte-americano. Na opinião de Young, portanto, o reconhecimento cultural ou a luta contra a privação económica não são fins em si próprios.

Ora bem, a crítica de Young não deve confundir-nos, pois Nancy Fraser não está a dizer que a teoria crítica priorize, quer o reconhecimento da diferença cultural, quer a redistribuição económica. Não há, portanto, um dualismo analítico nem um reducionismo teórico. Em qualquer caso, Fraser prefere buscar os aspectos comuns com Young. Nesse sentido, ambas partilhariam uma mesma análise da injustiça social. Quanto ao esquema classificador de Young, eu diria que se parece com o modelo bivalente de Fraser, ao opor distribuição e reconhecimento, cultura e economia. Com efeito, a política da diferença de Young adopta de forma implícita um ponto de vista bifocal, ao entender a justiça como uma combinação de redistribuição e de reconhecimento. Seja como for, Young não chega a integrar ambos os paradigmas de forma satisfatória, porque a diferença de Fraser, está muito interessada pela política mas pouco pelo debate normativo. Por outras palavras, Young acredita que uma perspectiva “cultural e materialista” há-de atender, sobretudo, às necessidades das pessoas no contexto das lutas políticas, pois é lá onde se configuram os significados sociais das diferenças. Nesse sentido, é a própria Fraser quem diz que o reconhecimento é o centro de gravidade na teoria de Young. Contudo, Fraser afirma que Young acaba defendendo e explicando a teoria crítica como um tipo concreto de reconhecimento, a saber, o reconhecimento da diferença cultural dos colectivos. De resto, a prioridade da cultura na “política da diferença” implica esquecer algo fundamental, isto é, que toda a cultura pode ser opressiva e injusta com os seus próprios membros. Por isso poderia dizer-se que Young parece não ter em conta que os colectivos sociais oprimidos diferem não só na sua experiência da opressão, mas também nas bases de que partem para alcançar a própria identidade.

Ora, concordando com as posições de Nancy Fraser, diria que a política da diferença de Young poderia representar uma crítica muito mais eficaz se incluísse nos seus argumentos um hábito deconstrutivo das identidades sociais porque, mesmo se é certo que sempre haveria colectivos necessitados de perder a sua diferença como requisito para atingirem a dignidade, também é claro que continuará havendo outros grupos que precisem afirmar a sua identidade como condição prévia da justiça. A “política da diferença”, em suma, não é globalmente aplicá-

vel. E embora Young nunca se tenha mostrado à procura de uma teoria globalmente aplicável (pois só pretendeu a sua aplicação no contexto estado-unidense) é certo que com a política da diferença, Young está a renunciar de forma indirecta a considerar na sua teoria outras formas de opressão, tão nocivas ou mais como o imperialismo cultural. A solução a esta aporia virá para Fraser da atenção aos contextos: da mesma forma que Benhabib, Fraser julga que a teoria crítica deve examinar o contexto particular de cada luta, a fim de determinar a idoneidade de uma estratégia decididamente cultural ou a conveniência de uma actuação com objectivos firmes de redistribuição económica. Em qualquer caso, para Fraser a estratégia do movimento social há-de ter um carácter transitório, procurando a promoção de uma solidariedade política que vá além da injustiça, para permitir em todo o momento a escolha entre diferentes alternativas teóricas ao “ideal assimilacionista” tão temido pelo multiculturalismo e que Young identifica na teoria social de Fraser.

3.2. Democracia e inclusão

A controvérsia teórica sobre o papel que a diferença deve desempenhar na teoria crítica tem servido para começar um outro debate de maiores dimensões, aquele referido ao modelo de democracia ideal. Neste sentido, a teoria crítica é também uma teoria da democracia e em parte também uma teoria da justiça. Por outro lado, pode-se dizer que também neste aspecto as visões políticas de Young e Fraser não são opostas, mas também não são coincidentes. Para Young a injustiça social implica, sobretudo, uma falta de inclusão igualitária, sendo a solução o reconhecimento do igual direito de todos os grupos à participação na deliberação pública. Aliás, embora ela considere que a exclusão do poder tem uma raiz económica, a injustiça só pode ser neutralizada melhorando a representatividade política das instituições, pois é no espaço público onde devem ser escutadas as vozes de todas as “séries”. Este conceito, que Young toma emprestado de Sartre, denomina a identidade colectiva construída a partir da afinidade entre os membros de um grupo e é o resultado de uma mesma opressão estrutural, de uma posição política passiva. Os membros da “série”, portanto, são indivíduos à procura de um determi-

nado objectivo político comum que tem a ver com a falta de reconhecimento cultural. Em minha opinião, a “série” não seria mais do que uma tentativa teórica de Young de fugir às acusações de essencialismo e de negar a reificação da cultura implícita na sua política da diferença. De facto, após as críticas recebidas, Young tem incorporado dois valores de justiça de carácter universal (apesar do seu rejeitamento do “universalismo substitucionalista”) os quais teriam de ser igualmente aceites dentro da democracia deliberativa. Estes princípios são o autodesenvolvimento, isto é, as possibilidades de desenvolver as próprias capacidades e dá-las a conhecer às outras pessoas, e a autodeterminação, ou seja, a liberdade como ausência de dominação, segundo a concepção de Pettit.

No seu momento, Fraser já tinha criticado a noção de grupo utilizada por Young, considerando que mais do que resolver as tensões estruturais era um obstáculo para a sua solução. Em qualquer caso, para Fraser a “série” não soluciona o problema da falta de reconhecimento porque funde as distinções conceituais num único modelo de grupo baseado na afinidade política. Aliás, a “série” privilegiaria um modelo de grupo social baseado na cultura, isto é, o tipo de grupo que constituía já o centro da sua “política da diferença”. Por outras palavras, a “série” continua a tomar como exemplo o grupo étnico próprio da sociedade estado-unidense, o que impede tanto a aplicação desse modelo teórico fora do seu contexto particular quanto à própria consideração das lutas políticas contra a desigualdade desde uma lógica de justiça social. Novamente, a teoria crítica de Young fica reduzida a uma teoria da identidade sem verdadeiro alcance político: ao pedir o reconhecimento recíproco apenas para as “séries” e ao apresentar, aliás, como únicos requisitos para a deliberação igualitária a auto-determinação e o auto-desenvolvimento, Young acaba por não falar no essencial, isto é, no reconhecimento intersubjectivo, esquecendo em suma que a democracia é sobretudo uma lista de direitos e obrigações colectivas.

Seja como for, o modelo de democracia defendido por Young, a chamada “democracia inclusiva”, é coerente com a teoria anterior e, de facto, implica uma reelaboração ou, se calhar, um aprofundamento da política da diferença. A democracia exige um reconhecimento mútuo entre as diferentes séries e apoia-se em políticas sociais que tentam

evitar que a diferença se converta em discriminação e segregação dos grupos. Através da deliberação pública, prévia condição do respeito dos princípios de inclusão e igualdade política, garantir-se-ia que as políticas públicas representassem a opção mais razoável, estendendo-se uma *solidariedade diferenciada* respeitosa das diferenças.

Todavia, a mesma Young adverte as limitações da maioria das propostas de ‘democracia deliberativa’, seja no relativo à chamada “primazia dos argumentos utilizados pela pessoa melhor preparada”, seja o suposto privilégio social de que gozam hoje os discursos desapaixonados, que se explicaria pela consideração geral da sua maior racionalidade. A ‘democracia inclusiva’, pois, iria além dos esquemas da democracia deliberativa, na medida em que não pretende impor uma concepção do bem comum baseada no consenso produto do diálogo. Para Young, a comunicação entre grupos diferentes à procura de um bem comum significa a fim de contas a imposição de uma noção de imparcialidade inexistente. Ao contrário, um modelo de democracia deliberativa, afirma Young, permite defender melhor os ideais de justiça e igualdade porquanto a livre discussão garante o reconhecimento das pessoas que participam na discussão sobre temas que lhes atingem. Em resumo, para Young o principal problema da democracia é a homogeneização e a assimilação das diferenças. Partindo deste apriorismo, Young vai acreditar que é a cooperação política entre ‘séries’ que se reconhecem entre si, junto à afirmação do princípio de inclusão no debate daquelas visões particulares o que pode oferecer uma compreensão mais acertada da realidade social, da situação própria e alheia. Trata-se enfim de superar as limitações da “situação ideal do discurso” de Jürgen Habermas, de molde a acolher no espaço público as diferentes vozes presentes na sociedade.

No entanto, Fraser tem razão quando afirma que a justiça social exige não só reconhecimento ou acesso à deliberação. O ideal democrático exige ainda a crítica das situações de desigualdade, independentemente do contexto em que se produzam. Por outras palavras, a teoria crítica precisa de um conceito mais amplo de justiça, uma noção de justiça dual que tenha em conta o carácter híbrido de todas as identidades a partir dos aspectos culturais e económicos. As situações de injustiça, em suma, não podem solucionar-se somente com “esferas imaginárias”, como pro-

põe Cornell, pois nem o direito a uma individuação livre baseada no reconhecimento recíproco nem a livre integração em “séries” é garantia suficiente para a igualdade e liberdade.

Numa sociedade multicultural, onde nem todas as diferenças podem ser incluídas, Fraser aborda a falta de reconhecimento de um ponto de vista feminista e pragmático, apostando na “paridade participativa” e defendendo uma teoria crítica que não reduza a luta contra a injustiça a uma demanda de reconhecimento cultural. Aliás, julga que uma teoria crítica com sensibilidade ao gênero há-de deter-se também na exigência da inclusão num modelo de democracia deliberativo. Na teoria social de Fraser há uma posição normativa mais forte porquanto visa a elaboração de princípios básicos de igualdade formal, com uma redistribuição implícita dos recursos, e ao mesmo tempo, uma mudança na participação pública, a fim de que seja uma realidade a inclusão dos colectivos desprezados. Seja como for, tudo isto precisará de uma cultura global de respeito das diferenças fundada sobre o reconhecimento recíproco.

3.3. O dilema redistribuição/reconhecimento

As propostas de Nancy Fraser encaram a análise da distância existente entre uma “política de classe” e a “política da identidade”. Porém, a sua intenção não é separar o reconhecimento cultural do económico: na sua teoria social, é o contexto e a perspectiva analítica adoptada a determinarem sempre a classificação de uma desigualdade como socio-económica ou cultural. De acordo com isto, existirá segundo Fraser um reforço dialéctico entre ambas as esferas da (in)justiça e que em determinadas circunstâncias pode acabar representando um círculo vicioso de subordinação cultural e económica. Seja como for, essas duas esferas, a económica e a cultural, não descrevem uma antítese real, mas analítica, já que as interferências entre a economia e a cultura são mútuas e constantes e podem assumir a forma de conflito devido aos seus diferentes objectivos. Por exemplo, uma política do reconhecimento tende a promover a diferenciação do grupo enquanto a política da redistribuição tende a abolir as suas causas. Isto é o que Fraser chama de “dilema reconhecimento/redistribuição”: aplicando esse dilema à experiência de

desigualdade vivida pelas mulheres, comprovaremos como a valorização do feminino exige por um lado a afirmação da sua identidade e como a abolição da discriminação de género, por outro lado, exige a correcção dos defeitos estruturais. Por causa deste dilema, Fraser opta por não escolher entre uma política distributiva e uma política cultural, apostando agora na superação das divisões políticas existentes.

Em realidade, Fraser só deseja superar o que seria para ela um dilema aparente. Assim, longe de criar uma dicotomia arbitrária que extrapole a realidade, como pretende Young, Fraser constata apenas o frequente divórcio do cultural e o económico na “ideologia pós-socialista”. Na sua opinião, uma política pós-socialista que se considere ainda “de esquerda” teria de retomar as demandas de redistribuição mas conectando-as com as crescentes demandas de reconhecimento. Com certeza, Fraser é céptica ao respeito da hipótese de combinar uma política igualitária da redistribuição com uma política emancipatória do reconhecimento. Em todo o caso, o erro estaria, diz Fraser, em entender os paradigmas como algo oposto ou em reduzir um ao outro. Em realidade, os processos económicos e culturais constituem fenómenos inter-relacionados e têm implicações mútuas. Destarte, aquilo que Young considerava uma dicotomia arbitrária ou puramente analítica é em realidade uma “perspectiva dualista” (*perspectival duality*). Fraser não afirma, pois, que o reconhecimento e a redistribuição sejam incompatíveis; o que ela diz é que o contexto político actual, caracterizado pela tensão entre os grupos “diferenciadores” e os “desdiferenciadores” ou igualadores, assume o aspecto de contradição, que ela recolhe no “dilema” da redistribuição e do reconhecimento. A sua intenção como teórica, em suma, não é minimizar ou negar as diferenças. No entanto, insiste em que as tensões sociais das últimas décadas são o resultado das políticas do (não) reconhecimento cultural e da ausência de políticas redistributivas e que aquelas não se vão resolver com a palavra “coalizão”. Não chega, pois, com coalizões políticas, pois a estratégia a escolher dependerá do contexto. Com efeito, sob a aparente contradição entre paradigmas, existe uma pluralidade de estratégias transformativas, é só optar por umas delas. Assim, em face a uma política da diferença que aposta no reconhecimento afirmativo, Fraser inclina-se por um tipo de reconhe-

cimento deconstrutivo e transformador, que permite, em sua opinião, uma melhor conciliação de reconhecimento e redistribuição numa concepção da justiça bivalente.

4. A JUSTIÇA DUAL

A JUSTIÇA é a principal preocupação do segundo livro de Fraser, *Iustitia Interruptus*, de 1997, onde a autora expressa as suas dúvidas sobre a idoneidade de uma política do reconhecimento da diferença. Ao juízo de Fraser, não todas as culturas são contributos igualmente valiosos. Por isso, uma teoria crítica preocupada com a justiça social não pode basear-se na defesa indiscriminada das diferenças. Por outro lado, apesar de admitir a importância das políticas de reconhecimento cultural, Fraser não restringe o conteúdo do reconhecimento aos aspectos culturais e considera também o seu componente distributivo. A união de direitos culturais, económicos e políticos permitiria a aplicação de uma teoria da justiça de carácter dual, isto é, uma teoria que tem em conta o carácter bivalente das diferenças, sempre situadas entre o cultural e o económico, como é o caso da identidade de género. Não se pode dar cabo da desigualdade das mulheres só com uma política do reconhecimento da diferença cultural. Em realidade, a justiça exige também o reconhecimento do direito à igualdade económica. Por isso, uma teoria realmente crítica há-de permitir integrar os ideais distributivos no paradigma do reconhecimento, a fim de estimular tudo o que este possa ter de emancipador.

Aliás, a perspectiva dual da sociedade tem uma pretensão normativa que Fraser concretiza nuns princípios mínimos de justiça. Estes elementos básicos de justiça elaboram-se para orientar a luta política contra a desigualdade e exigem a combinação das duas classes de políticas, isto é, as políticas redistributivas, que buscam a transformação das estruturas sociais e eliminam as diferenças e as políticas culturais, que deconstruem as identidades num sentido de afirmação da diferença. Tal deconstrução, lembra Fraser, não tem outra intenção que não seja a de descobrir as diferenças que merecem ser estimuladas, ou melhor dito, aquelas identidades que hão-de ser combatidas porquanto não favorecem os ideais de justiça social próprios de uma sociedade livre e igualitária.

4.1. Uma versão compreensiva da justiça social

Uma das características distintivas da nossa época é o protagonismo dos conflitos sociais e o aumento das demandas do reconhecimento da diferença. Assim, temos observado ao longo dos anos um afastamento relativo das demandas de redistribuição, como resultado da crise ideológica da alternativa que representava a União Soviética. Hoje em dia, o mais frequente é a desarticulação entre a esfera económica e a cultural, implícita na exacerbação das políticas da identidade e na perda de relevância das políticas económicas redistributivas. Aliás, a progressiva imposição das políticas da identidade tem contribuído para a ocultação das desigualdades económicas, quando não para o seu aumento. Isso, unido à hegemonia indiscutível do neoliberalismo, faz com que a cultura continue a ser um campo legítimo e mesmo necessário para qualquer colectivo. No entanto, Fraser está convencida de que as diferenças podem e devem aspirar ao reconhecimento e à redistribuição. Certamente, o falso reconhecimento deve gerar políticas do reconhecimento, mas sem esquecer que a identidade é fruto da dialéctica entre a própria visão e a visão das outras pessoas e portanto, uma teoria feminista realmente crítica há-de atender a dupla dimensão do reconhecimento.

É sabido que nem Young nem Fraser estão interessadas por converter a sua teoria crítica numa teoria da justiça, ao estilo dos grandes

sistemas de Rawls ou Habermas, mas ambas consideram indispensável formular princípios normativos de carácter universalista os quais sirvam de guia para a prática política num sentido de justiça. Porém, é Fraser quem insiste na necessidade de fornecer um maior alcance a esses princípios normativos de maneira que possam ser aplicados em todos os contextos e não só no estado-unidense. Por outro lado, a justiça não pode ser reduzida a uma garantia universal do direito ao autodesenvolvimento e auto-realização, como defende Young. Em suma, o propósito último de Fraser será desenvolver um conceito de reconhecimento que “promova a interacção social respeitosa através das diferenças, e não um conceito que fomente o enclave de grupo e a limpeza étnica” (Fraser, 2001: 31).

Situados e situadas numa era “pós-socialista”, Fraser entende que a integração do reconhecimento e a redistribuição num único projecto político é mais do que nunca uma tarefa política urgente, a fim de enfrentar desde uma posição de esquerda um contexto social de crescente desigualdade caracterizado pela “ausência dum projecto crível de emancipação, apesar da proliferação das frentes de luta; uma desvinculação generalizada das políticas culturais do reconhecimento e as políticas sociais da redistribuição, e a existência de uma dispersão das demandas de igualdade” (Fraser, 1997: 3).

A teoria crítica de Fraser tem, pois, um intuito teórico mas pragmático que visa a solução de problemas práticos relativos à redistribuição e ao reconhecimento. Certamente, ela não tem chegado a formular uma teoria da justiça como tal, em grande medida porque considera que isso comportaria cair de novo num universalismo substitucionalista. No entanto, considera desejável uma teoria da justiça a nível global já que existe uma agenda global da justiça.

Ora, um aspecto que penso deveríamos reter da teoria crítica de Fraser é que a redistribuição ou reconhecimento não se bastam por si sós para acabar com a desigualdade social e a opressão das identidades não hegemónicas. A integração de ambos os paradigmas numa visão compreensiva da justiça social é bem possível, mas teríamos de ser capazes de conceber a identidade de uma maneira mais ampla e plural. Só assim estaremos prontos a combater uma injustiça que se manifesta

como opressão económica, mas também de domínio cultural, como desprezo da identidade de certos grupos.

4.2. Além do reconhecimento e a distribuição

No seu artigo “Repensar el reconocimiento” (cfr. Bibliografía), Fraser assegura que a equiparação de política da identidade e política do reconhecimento exige a criação de uma cultura colectiva auto-afirmativa e própria. Nesse sentido, vemos que a relação entre reconhecimento e identidade segue o paradigma hegeliano do reconhecimento criticado por Tully. De forma consequente, Fraser pretende combater o falso reconhecimento (*misrecognition*) mediante políticas da identidade que possibilitem uma auto-representação positiva para as identidades desprezadas. Ora bem, Fraser matiza quando diz que algumas destas políticas têm obviado os vínculos existentes entre a falta ou o mau reconhecimento e as normas institucionais, considerando o reconhecimento um discurso abstracto sem conexões com as questões práticas, o qual tem contribuído, sem dúvida, para que os erros de distribuição económica passassem inadvertidos.

Por outro lado, houve focagens que não ignoraram a má distribuição, vinculando a falta de reconhecimento com as desigualdades económicas. Contudo, Fraser julga que tais focagens interpretaram sempre de maneira errónea a natureza do vínculo entre cultura e economia, ao terem acreditado que a estrutura era efeito da superestrutura. Assim sendo, qualquer má distribuição podia ser remediada indirectamente com políticas do reconhecimento cultural. Com a revalorização positiva das identidades desprezadas podiam ser atacadas as causas estruturais das desigualdades, evitando, porém, a necessidade explícita da redistribuição. Para Fraser, esta forma de crítica não é mais do que “culturalismo”, que se limita a substituir o economicismo próprio da outra perspectiva.

Para rejeitar estes dois vícios analíticos e fornecer também à luta pelo reconhecimento um carácter pragmático, Fraser insiste em unir a dimensão cultural e económica do reconhecimento, uma vez que o contexto presente de mundialização neoliberal está a criar desigual-

dades económicas que se não separam das culturais e vice-versa. A desconexão de ambas as esferas, unida à reificação das identidades, contribui para escurecer a luta pela hegemonia dentro da identidade, modelo que “serve com muita facilidade a formas repressivas de comunitarismo que promovem o conformismo, a intolerância e o patriarcado” (Fraser, 2001: 34). Como resultado, o diálogo (que para Tully é multidialógico) acaba sendo um monólogo: “este tipo de política não fomenta a interação social através das diferenças. Ao contrário, fomenta o separatismo e o enclave do grupo” (Fraser, 2001: 35).

Sabemos já que Fraser não identificava política do reconhecimento e política da identidade e que entende o falso reconhecimento como uma injustiça social que alimenta a exclusão impedindo a participação paritária nas instituições. O mau reconhecimento implica ainda uma subordinação institucional na cidadania, para além de uma hierarquia social com alicerces em padrões culturais hegemónicos que sancionam a falta de paridade na participação política. Por isso, o fim de uma política do reconhecimento é “desinstitucionalizar os padrões dos valores culturais que impedem a participação paritária e permutá-los por padrões que a fomentem” (Fraser, 2001: 36). Através de um modelo de status que não privilegia o específico dos grupos e evita a reificação da identidade, as lutas políticas permitem um reconhecimento “universalista” e económico que trata de eliminar a diferença, e um reconhecimento “deconstrutivo” que ajuda a discriminar em função do contexto político quando é preciso um reconhecimento afirmativo da diferença cultural (Fraser, 2001: 37).

Ora, se falarmos em justiça social não podemos esquecer a imbricação entre valores culturais e recursos. Para evitar, portanto, a desarticulação da conexão entre ambas as esferas e a coisificação que dela se deriva, é preciso promover a interação social e o diálogo livre entre identidades, combatendo a opressão no interior das identidades. A noção da “paridade participativa” é vital se quisermos construir uma sociedade justa. Com certeza, a política do reconhecimento pode ser muito útil desde que não se baseie numa política da identidade mas não só: é preciso também que as identidades renunciem a uma lógica da autenticidade, visto que foi esta, no passado, a causa de que a luta

pelo reconhecimento virasse as costas à realidade do campo institucional e dos mercados económicos, renunciado a qualquer alteração do *statu quo*.

4.2.1. *Os colectivos bivalentes*

Para ilustrar o seu ideal de justiça compreensiva e bivalente, Fraser imagina um contínuo formado por comunidades sociais. Num extremo, situam-se aquelas identidades que apresentam demandas de redistribuição: o seu paradigma é a identidade de classe obreira, uma comunidade social arraigada na estrutura económica e política da sociedade, onde mesmo a falta de reconhecimento deriva da estrutura económica, sendo o reconhecimento como classe o último que se necessita, pois nasce da opressão associada à sua posição nas relações de produção do capitalismo. Noutro extremo do contínuo, encontram-se as comunidades sociais centradas nos assuntos de reconhecimento, as sexualidades desprezadas. Estes colectivos desejam ver reconhecida uma diferença que não tem a ver com a estrutura económica senão com aqueles valores sociais predominantes que depreciam a sua identidade: os colectivos de homossexuais, femininos e masculinos, não reclamam medidas de reestruturação económica que acabem com a sua diferença, querem é o reconhecimento do que lhes faz diferentes, isto é, a sua sexualidade. Porém, estes dois extremos representam tipos ideais no sentido weberiano e por isso não devem ser lidas como identidades “puras”. Assim, a medida que nos movemos pelo espectro, encontramos identidades mais ou menos híbridas, “colectivos bivalentes”, combinações diversas de classe obreira explorada e sexualidade desprezada, para os que a justiça exige a aplicação simultânea de medidas redistributivas e medidas de reconhecimento.

O género é um desses colectivos bivalentes, porquanto tem formas específicas de injustiça redistributiva com raiz económica (a exploração, a marginação ou a privação de que fala Young) causados por formas de trabalho doméstico não remunerado, realizado de forma majoritária pelas mulheres. O remédio para estas injustiças encontra-se na abolição da divisão sexual do trabalho e de reestruturação económica. Quanto à divisão

sexual do trabalho, seria também uma divisão em termos de consideração social, a causa do androcentrismo, o sexismo e o desprezo do feminino generalizado nas nossas sociedades, tendo como principal consequência a limitação do acesso à cidadania e à plenitude de direitos. A solução a esta falta de reconhecimento exige também políticas de reconhecimento, de reconstrução da oposição binária do masculino e o feminino e as normas androcêntricas depreciadoras do feminino. Uma mudança na ordem sexual implica, a juízo de Fraser, uma luta pela igualdade económica. Para devolver a dignidade às diferenças depreciadas, os males económicos precisam ser acompanhados de políticas do reconhecimento. Assim mesmo, as políticas destinadas a combater a injustiça devem recolher a bivalência das identidades, vencendo o reforço dialéctico da injustiça que nega a voz às mulheres e impede uma participação igualitária. Seja como for, a bivalência da identidade não é exclusiva da diferença de género: também a “raça” ou a “classe”, entendidas em sentido amplo, produzem mais exemplos de colectivos bivalentes. Na prática, todos os colectivos são bivalentes, porque todos sofrem algum tipo de má distribuição e mau reconhecimento. As diferenças entre colectivos seriam apenas uma questão de grau. Por isso, as políticas redistributivas e as políticas do reconhecimento não constituem esferas separadas hermeticamente e têm de serem entendidas de forma complementar.

4.3. A exigência da paridade participativa

O desejo de Fraser de resolver o dilema que opõe os dois paradigmas de justiça tem estimulado uma série de questões de carácter normativo, social e político derivadas de uma concepção estreita do reconhecimento. O fundamental até agora era saber se o reconhecimento devia entender-se como um assunto de justiça ou como um requisito para a auto-realização. Para nós, como para Fraser, é claro: o reconhecimento será, sobretudo, um assunto de justiça e neste aspecto vai-se em contra da opinião dos principais teóricos do reconhecimento, como Charles Taylor, que media o reconhecimento em termos de autenticidade, ou Axel Hönneth, para quem o reconhecimento residia no valor social da identidade. Nancy Fraser considera, pois, que o reconhecimento tem a

ver mais com a justiça social e com a Ética que com o direito à livre expressão do indivíduo. Para Fraser, portanto, o reconhecimento é mais importante, porque a falta de reconhecimento não se resolve melhor com uma teoria “débil” do bem, ou com uma concepção formal da vida ética, baseada em condições intersubjectivas numa prática discursiva inter-relacionada. Na sua opinião, a falta de reconhecimento há-de ser focada desde a perspectiva do sector mais baixo da sociedade, aquele que possui um status inferior e sofre as maiores injustiças.

Em qualquer caso, as visões do bem acabam por ser uma base insuficiente para o reconhecimento, ao não constituírem uma justificação aceite por todas as pessoas. A proposta de Fraser advoga então por uma concepção de justiça assumível por todas e todos, uma postura teórica que parte da noção da “paridade participativa”, e que exige o pluralismo de valores, ultrapassando o conceito de liberdade positiva. A teórica norteamericana considera o menosprezo das identidades não só um problema da consciência individual ou colectiva, tal como o via Hönneth, mas também algo externo, manifesto e verificável numa hierarquia nascida da interacção social; por isso, o menosprezo excede a consideração de fenómeno intersubjectivo. O desprezo da identidade diferente é sobretudo uma negação de direitos básicos, quer culturais quer económicos, pois nunca se sabe onde é que começa a discriminação: na diferente consideração da cultura de uma classe social ou na diferente valorização do seu trabalho?. Afinal, o principal é que o desprezo de uma identidade implica a ausência de paridade na participação política e com a extensão de pautas institucionais de interpretação e avaliação moral não respeitosas da dignidade, a igualdade e o direito à liberdade de todas as pessoas. A justiça social portanto exige reconhecimento. Ora bem, em último caso a justiça é que demanda mudanças nas instituições e normas que impeçam a paridade participativa e a procura da estima social em condições igualitárias.

O aspecto normativo fulcral para Fraser é atingir a paridade participativa, isto é, uma igualdade formal acompanhada da redistribuição de recursos mínimos que assegurem a independência e a voz a quem quiser participar. Uma segunda condição, esta de carácter intersubjectivo, impõe a exclusão daquelas atitudes e valores desrespeitosos com a igual digni-

dade de todas as pessoas. A paridade participativa, enfim, é uma norma universalista que parte da interacção entre todas as pessoas adultas, e que presume o igual valor moral dos seres humanos. No entanto, Fraser considera que o reconhecimento não é *a priori* universalista, porque o tipo de reconhecimento dependerá sempre da natureza da falta de reconhecimento concreta que impede uma participação igualitária. Assim, não pode ser abstraído filosoficamente nem ser determinado em ausência de uma teoria social crítica, orientada normativamente, com um apoio empírico e guiada pelo intento de combater a injustiça. Por outras palavras, o reconhecimento da diferença não é para Fraser um direito inalienável do ser humano como possa ser o direito à dignidade de cada ser humano. Em realidade, o reconhecimento trata de uma necessidade que aparece em contextos de poder. Neste sentido, Fraser afasta-se da noção de reconhecimento de Taylor e Hönneth. Lembre-se ao respeito que Fraser considerava preciso distinguir as demandas de reconhecimento justificáveis das que não o eram, isto é, pedia que se provasse a ausência de critérios objectivos ou intersubjectivos para a paridade participativa, bem porque as estruturas políticas e sociais denegam recursos e oportunidades materiais, bem porque existem pautas de interpretação e valorização que denegam a alguém o respeito e oportunidades para alcançar a estima social. Assim, nem todas as desigualdades são efeito da injustiça nem todas as hierarquias de valor são injustas. A justiça social dependeria, portanto, da existência efectiva de paridade participativa e não apenas de uma política da identidade que garanta a afirmação das diferenças, como deseja Young.

O dualismo da perspectiva analítica (*dualism perspectival*) visa pois ultrapassar o dualismo substantivo que separa as políticas redistributivas e culturais, tratando todas as práticas sociais como económicas e culturais de jeito simultâneo, para avaliar no fim a sua justiça, em base às condições subjectivas e intersubjectivas da paridade participativa. Desta forma, evita-se a reprodução acrítica de um modelo de teoria social que dissocia a cultura e a economia, permitindo a análise e, eventualmente, a superação do dilema cultura vs. economia.

A focagem dual de Fraser implica que não todas as injustiças de reconhecimento podem ser remediadas indirectamente mediante a

redistribuição, e vice-versa, que o reconhecimento e a redistribuição não são esferas separadas, mas esferas fortemente imbricadas. Portanto, desde uma perspectiva dual da justiça é necessário acompanhar as políticas de redistribuição de políticas do reconhecimento, de molde a garantir uma participação igualitária. Consequentemente, uma política redistributiva combaterá as grandes desigualdades económicas de forma objectiva, enquanto o reconhecimento intersubjectivo satisfaz os pré-requisitos culturais que incidem na valorização positiva e respeitosa das identidades.

No estabelecimento destas condições objectivas e intersubjectivas para a paridade participativa, Fraser acha fundamental o papel do Estado do Bem-estar e neste sentido vai um bocado contra-corrente neste mundo de capitalismo globalizado. Em qualquer caso, Fraser julga que o Estado do Bem-estar demonstrou já a sua capacidade para reduzir as desigualdades distributivas no espaço público mediante políticas assistenciais, estimulando no espaço privado o reconhecimento recíproco e o igual respeito como valores da cidadania. A utilidade da paridade participativa permitiria reestruturar a fórmula do Estado do Bem-estar num sentido de justiça social, mediante a imbricação analítica de redistribuição *afirmativa* e reconhecimento deconstrutivo na dupla exigência de uma identidade livre de opressão e uma cidadania radical que parta da democratização do próprio conceito de reconhecimento.

4.3.1 *A crítica do Estado de Bem-estar*

A juízo de Nancy Fraser existem duas manifestações básicas do Estado do Bem-estar: uma, a que ela chama “do ganha-pão” (*Breadwinner*), implicitamente masculina e predominante no feminismo norte-americano. Esta concepção do bem-estar condiz com a aplicada através das políticas económicas dos países do “socialismo real”, onde o estado do Bem-estar se centrava na aplicação de medidas que não asseguravam o reconhecimento recíproco, contribuindo para o falhanço na tentativa de redistribuição. A outra perspectiva do Estado do Bem-estar é ao do “fornecedor de cuidados” (*Caregiver*), modelo preferido nas socialdemocracias europeias e que reconhece o valor do cuidado não sendo ca-

paz, contudo, de conseguir uma redistribuição justa, também por causa do seus supostos androcêntricos.

Assim, apesar de reconhecer aos dois modelos certos logros no freio da pobreza e da exploração, tanto o *Breadwinner* quanto o *Caregiver* não têm conta a estreita associação da economia e a cultura e por isso as políticas do Estado do Bem-estar acabam gerando círculos viciosos e consequências inesperadas. Aliás, não são modelos suficientemente transformativos: nem o trabalho nem as ajudas sociais mudam as estruturas causantes da injustiça. Um obstáculo adicional para a aplicação dos modelos é a sua rigidez, quer seja do modelo que parte do universalismo abstracto, quer do que se baseia na diferenciação social. Portanto, para apresentar uma alternativa crítica que combata eficazmente a desigualdade, Fraser julga necessários sete princípios normativos: a antipobreza, a antiexploração, a igualdade fiscal, o igual direito ao lazer, o respeito igualitário, a antimarginalização e o antiandrocentrismo.

O modelo *Universal Caregiver* assume esses sete princípios como os próprios de uma sociedade justa, em que a concepção da cidadania permite “integrar o ganho dum salário com o cuidado, o activismo comunitário, a participação política e a intervenção na vida civil, deixando tempo para o lazer” (Fraser, 1997: 61). A justiça requer, em suma, uma concepção bivalente, numa combinação de redistribuição afirmativa e reconhecimento deconstrutivo, o qual permita assegurar as condições objectivas e intersubjectivas que a paridade participativa precisa. O modelo do *Universal Caregiver* deconstrói ainda um subtexto de género subjacente, a separação de trabalho remunerado e o cuidado, evita, aliás, a existência de actividades depreciadas ou marcadas pelo género e garante que o género deixe de ser um princípio estrutural da sociedade. Desta forma, a diferença feminina é menos custosa para uma sociedade comprometida com a participação paritária, que exige aos homens a combinação dos dois tipos de trabalho, convertendo a justiça social num objectivo prioritário do Estado de Bem-estar.

Em resumo, Fraser considera que só um feminismo deconstrutivo pode gerar uma cultura em que as diferenças não estejam reificadas nem dispostas em ordem hierárquica. Por outro lado, falarmos em teoria crítica implica considerarmos o carácter dinâmico e relacional das

identidades. Numa sociedade plural, a intersecção de identidades revela a necessidade de soluções transformadoras que combinem o socialismo e a desconstrução, permitindo as coalizões políticas num contexto de crescente desigualdade social e de fractura dos movimentos sociais. Por outras palavras, Fraser afirma que a defesa das identidades oprimidas só pode redundar num projecto transformador das estruturas se for acompanhado de uma política socialista, isto é, de medidas económicas que procurem a igualdade na distribuição da renda. O feminismo, portanto, há-de ser socialista e transformador.

No entanto, o grande problema para Fraser é que esse projecto transformador se afasta amiúde dos interesses imediatos e das identidades da maioria das mulheres e desta forma o dilema entre redistribuição e reconhecimento, igualdade e liberdade tem difícil solução. Na sua opinião, tal dilema atenuar-se-ia com perspectivas teóricas que minimizem o conflito entre redistribuição e reconhecimento. Em todo o caso, a aposta transformativa é preferível para um maior número de colectivos oprimidos porquanto reflecte melhor o carácter bivalente das suas identidades bivalentes.

5. A RECEPÇÃO DA TEORIA CRÍTICA DE FRASER

NO CAPÍTULO PRECEDENTE centrei-me na teoria crítica de Fraser, valorando positivamente a sua análise social na medida em que aproxima a noção de reconhecimento do ideal de justiça. Um elemento interessante da sua teoria é o pragmatismo, o facto de que as suas reflexões possam ser aplicadas aos contextos mais variados. A perspectiva dual de Fraser é valiosa porque reintroduz o reconhecimento no debate político sem que as demandas redistributivas tenham de ficar à margem. Desta forma, Fraser une o elemento transformativo e deconstrutivo numa mesma teoria social, fazendo possível a abordagem do dilema essencial das democracias, isto é, a conciliação da liberdade e a igualdade. A proposta teórica tem atirado a atenção de numerosas pessoas. O presente capítulo recolhe algumas das opiniões suscitadas (Tully, Emcke) no seio da teoria política e neste sentido é um complemento do afirmado no capítulo precedente. Aliás, este capítulo prepara as conclusões gerais do livro, uma vez que entra de cheio na Teoria da Democracia e se interroga sobre o papel que a identidade feminina deve representar num contexto político globalizado.

5.1. Reconhecimento e “multidiálogo”

As reflexões de James Tully contidas na revista *Constellations* são um apoio às teses de Fraser. Contudo, mesmo se Tully chega a inclinar a balança em favor da noção de “justiça dual”, insistindo na relação entre reconhecimento e justiça, em certas questões está mais perto da teoria crítica de Young, ao conceder uma grande importância à dimensão política. Em qualquer caso, pode afirmar-se que Tully enriquece a teoria de Fraser, no sentido em que considera as demandas de reconhecimento e as demandas de redistribuição conflitos plenamente políticos, os quais afectam à compreensão da democracia e ao desfrute dos direitos por parte da cidadania. Nesse sentido, a sua noção de reconhecimento ultrapassa o sentido que tinha para Fraser e Young, sendo a distribuição e o reconhecimento dois aspectos básicos presentes em toda luta política (Tully, 2000: 470).

Ora, quanto à luta pelo reconhecimento recíproco, Tully afirma que se trata, sobretudo, de uma exigência de redistribuição do “capital do reconhecimento” (status, respeito, estima) e portanto é também uma condição para as oportunidades de obtenção de poder económico e político como para estabelecer o grau de capacidade de intervenção política de cada indivíduo. A juízo de Tully, pois, as lutas contra a desigualdade exigem reconhecimento mas não apenas. As lutas políticas contra a desigualdade social requerem também que se assegure o “acesso redistributivo”. Por outras palavras, Tully entende que a luta pela distribuição implica uma mudança nas normas hegemónicas para o reconhecimento social e político e por outro lado, que as demandas de redistribuição significam sempre uma referência negadora ou afirmadora das regras de reconhecimento, constituindo uma demanda de reconhecimento como tal.

Seja como for, Dworkin afirmava há anos que por trás das demandas de igualdade social existe sempre uma concepção do reconhecimento, alternativa em luta por se afirmar. Nesse sentido, a postura de Tully coincide com a de Habermas, quem identificava nas lutas pela redistribuição uma demanda implícita de alteração das normas de reconhecimento intersubjectivo. Para Tully, em suma, a luta política tem em

qualquer caso aspectos de reconhecimento e de redistribuição e nisso concorda com Young e Fraser. Por este motivo, julga necessário fazer uma análise crítica da sociedade bifocal para clarificar empírica e normativamente os aspectos distributivos e de reconhecimento, sem que seja possível reduzir um paradigma ao outro. A sua proposta caminha paralela à “justiça dual” e a concepção de colectivos bivalentes de Fraser, embora as ideias de Tully vão ainda um pouco mais longe, ao pensar que o reconhecimento e a redistribuição são uma afirmação cívica da liberdade. Por outro lado, Tully entende que há um elemento comum a toda a teoria crítica, isto é, a convicção de que o consenso ideológico não é nem pode ser absoluto; para ele, há-de ser mediante o jogo político em liberdade como se determine em cada momento o que se entende por “reconhecimento” ou “redistribuição”.

Desta forma, creio que Tully está a abrir a luta pelo reconhecimento a um processo de discussão sobre os direitos políticos, questionando de passagem a distribuição actual do poder. Aliás, estaria revelando até que ponto o reconhecimento é um fenómeno intersubjectivo, não no sentido hegeliano, isto é, não como uma relação entre dois actores, o Eu e o Outro, mas como uma rede complexa de interacções entre actores de diferentes tipos (Tully, 2000: 474). A luta pelo reconhecimento será portanto uma dinâmica política dificilmente controlável, pois reconfigura constantemente as regras do jogo democrático e põe a prova a sua capacidade de inclusão como a possibilidade mesma de constituir-se em processo político aberto, uma vez que de forma constante aparecem novas diferenças que reclamam o reconhecimento. Seja como for, o reconhecimento legítimo será sempre o recíproco, aquele que contém um elemento de reciprocidade e nisto coincide com Habermas, Benhabib ou Fraser. Para Tully, portanto, o reconhecimento e a redistribuição são requisitos para própria existência da democracia, que ele entende como um espaço para a negociação e o acordo entre identidades. Ora bem, a identidade não seria dialógica mas “multidialógica”, quer dizer, quando as lutas políticas demandam a democratização do reconhecimento pedem uma acção democratizadora das próprias instituições democráticas, introduzindo na deliberação pública o princípio de *audi alteram partem*.

Com efeito, a reflexão sobre o reconhecimento enlaça com outra reflexão e com outra discussão, relacionada agora com a necessidade de democratização, na luta contra as assimetrias sociais e políticas que impedem a reciprocidade entre as identidades. A crítica da democracia é, pois, uma exigência de redemocratização ou de extensão dos direitos, procurando antes o compromisso que o “consenso” ou a “tolerância”. Nesta nova visão da democracia é importante a representação, mas sobretudo é fundamental garantir o contraste de argumentos, deixando a porta aberta ao desacordo. O objectivo não é outro que o de evitar a “congelação” da luta pelo reconhecimento, isto é, que as identidades se coisifiquem, impedindo o surgimento de novas diferenças, de novas negociações e futuros acordos na arena política. Em coerência com esta visão da democracia, Tully insiste em que não pode haver soluções definitivas para a luta pelo reconhecimento, como não pode havê-las para a redistribuição, daí a necessidade sempre pungente do desacordo e a disputa. O reconhecimento, em suma, não há-de ser visto como um fim político, mas como uma característica da política, como um ponto de partida. Isto supõe revisar o visto até agora sobre o reconhecimento e com certeza, implica também uma crítica de uma noção da identidade auto-referencial.

No contexto da actividade democrática, portanto, as identidades e o próprio reconhecimento são situações e posições que se modificam incessantemente. De facto, as próprias regras que definem a noção de reconhecimento e de identidade pessoal mudam já de uma forma constante. Por isso, diz Tully, uma teoria social atenta reconhecimento está obrigada a estudar as lutas de reconhecimento como um processo aberto e sem fim, a partir da aparição do desacordo até a aparição do seguinte desacordo. A democracia, em suma, deve propiciar acordos abertos à discrepância e porque não, também deve fomentar a discussão de valores imanentes. O relevante, em qualquer caso, é que a política democrática se erija sobre a base da reciprocidade e o debate racional, tal como pedia Benhabib em *Situating the Self*.

Hoje em dia, é certo que a heterogeneidade social crescente põe em causa o significado tradicional do reconhecimento, relacionado de forma estrita com a autenticidade e a autonomia, à maneira de Taylor ou de

Young. Portanto, é preciso uma noção do reconhecimento e necessária também uma nova compreensão da democracia, nomeadamente uma extensão da cidadania aos colectivos até agora excluídos. Por outra parte não servirá de nada a crítica se não tivermos presente que a luta pelo reconhecimento não tem fim: nunca deixará de haver novas diferenças em pugna pelo reconhecimento. Em realidade, o reconhecimento entendido como auto-realização concorda pouco com as identidades multifacetadas e complexas do multiculturalismo (Tully, 2000: 479). Aliás, a noção de reconhecimento presente em Hönneth não considera que a estima e o respeito possam não ser um sinónimo de reconhecimento formal e que a luta pelo reconhecimento não se esgote com a consecução do reconhecimento: a maior parte das vezes é apenas o início de novas lutas pelo reconhecimento. Portanto, tal como destaca Tully, as lutas pelo reconhecimento deveriam orientar-se num sentido de afirmação da liberdade, de capacidade real para negociar as regras que configuram o reconhecimento. Através da participação somos mais conscientes da diversidade e podemos conhecer as razões dos outros, e portanto reconhecer-nos melhor nas pessoas que nos rodeiam. A identificação com uma cidadania livre e culturalmente diversa há-de ser o elemento configurador do reconhecimento democrático de uma identidade colectiva que permita a autoconsciência e a autoformação individuais.

Desta forma, quero fazer ver como reflectir sobre o reconhecimento implica também pensar a justiça social e pensá-la no seio das nossas democracias. Uma teoria crítica, portanto, há-de debater sobre os conteúdos do reconhecimento ou sobre critérios de inclusão, mas tudo isso seria supérfluo se não se incorporasse também um processo constante de democratização das próprias instituições. Por outra parte, a utilidade do pragmatismo de Fraser reside na sua conexão com o discurso vindicador do feminismo. Num mundo actual em que as identidades interagem, o feminismo tem a responsabilidade de construir um novo paradigma de sujeito que combine a liberdade e a igualdade. Como Fraser, não vemos que o reconhecimento da diferença seja uma meta política em si, senão uma parte da justiça, tão importante como a distribuição igualitária dos recursos para assegurarmos a participação igualitária na democracia. Seja como for, é preciso termos cuidado com as políticas

de identidade, pois em muitas ocasiões foram utilizadas para ocultar as grandes diferenças existentes a nível global entre os países ricos e os países pobres.

5.2. As lutas políticas e o reconhecimento

Um aspecto interessante do pragmatismo de Fraser, nomeadamente a sua noção de reconhecimento deconstrutivo, é que pode ser entendido como uma crítica da noção de identidade própria de Taylor ou Kymlicka, ao rejeitar o carácter construído e voluntário das identidades. Nessa linha crítica do multiculturalismo, Carolin Emcke considera que não todas as identidades são escolhidas; de facto, muitas delas são impostas ou são o reflexo indirecto de uma coerção social sobre os indivíduos (Emcke, 2000: 483). Esta autora coincide com Fraser ao sinalar a necessidade de introduzir matizes no retrato das identidades colectivas, através da sua deconstrução, para poder assim distinguir dentre as identidades quais são escolhidas e quais são impostas. Este ataque aos pressupostos multiculturalistas põe de manifesto a exigência de uma noção do reconhecimento que evite os efeitos negativos derivados da dialéctica da identidade, isto é, a protecção e essencialização dos conteúdos das identidades. Na óptica de Emcke, o reconhecimento é um projecto aberto que não fixa as identidades de maneira permanente e situa as identidades num espaço mais amplo onde podem desenvolver-se e transformar-se (Emcke, 2000: 484). Como Tully, Emcke entende as lutas pelo reconhecimento não só como uma luta pela afirmação da própria identidade, também é um discurso social sobre as regras morais e políticas, as quais determinam o reconhecimento da diferença num projecto político aberto onde a nossa relação com as outras pessoas muda ao mesmo tempo que a própria auto-compreensão (Emcke, 2000: 494).

Todavia, naquilo que poderíamos chamar a “repolitização do debate sobre o reconhecimento”, Tully vai muito mais longe do que Emcke uma vez que não restringe o carácter político do reconhecimento a uma série de lutas (“conflitos”, “injúrias” e “exclusões”). Aliás, Tully não entende que a política do reconhecimento deva avaliar o seu sucesso em base a consecução do reconhecimento, porque a identidade não é fixa

nem estável, e muda no curso da luta política. Assim, a política do reconhecimento pode ser considerada afinal como a actividade própria da cidadania, vinculando-se à afirmação da sua liberdade, onde o importante não é o resultado senão a participação activa nas instituições democráticas (Markell, 2000: 501).

Com efeito, as ideias de Tully radicalizam a noção de reconhecimento utilizada por Fraser, mesmo sem pretender uma focagem normativa. Contudo, o matiz político que ele dá ao reconhecimento e à redistribuição participa também da preocupação com a justiça social que caracteriza a Fraser. Em qualquer caso, Tully compreende a actividade cívica essencialmente como a superação das demandas de reconhecimento e distribuição, sendo a justiça não só paridade participativa mas também exercício de liberdade.

Outro aspecto da teoria de Tully de que gosto especialmente é a sua interpretação do dilema da identidade: para ele, os conflitos das sociedades multiculturais podem ser considerados o efeito da contraposição da luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento das diferenças. Nesse sentido, lembra as conclusões de Charles Taylor sobre a génese da identidade moderna: numa sociedade heterogénea e com diversas fontes morais que reclamam o reconhecimento, o verdadeiro problema filosófico é situar a liberdade sem que esta signifique um ataque à igualdade (Taylor, 1993, *in fine*). Em relação com isto, concordo com Maria Jesús Izquierdo quando afirma que o feminismo há-de aspirar ao reconhecimento da diversidade humana à luz da igualdade, conciliando igualdade e liberdade, uma vez que a desigualdade é a causa fundamental de opressão para as mulheres. Para conciliar o ideal de igualdade com o reconhecimento da diferença, Izquierdo toma emprestada uma distinção muito útil de Dworkin, que separa uma concepção do bem-estar “liberal” de uma concepção “crítica”. A versão crítica coincide com o modelo de *Universal Caregiver* de Fraser ao rejeitar a neutralidade ética do Estado e exige a intervenção pública para remover os obstáculos que impedem o ideal de vida boa que tem cada indivíduo, considerando que a liberdade só pode dar-se num contexto de igualdade real.

A igualdade, portanto, não pode significar uma redução das nossas expectativas vitais sem que exista um intercâmbio e uma ne-

gociação prévia baseada no reconhecimento mútuo. Quanto a isto, Scitovsky entende que o desejo de pertença ou de reconhecimento social da identidade é uma necessidade vital que pode ser satisfeita com a inclusão, mas sem lograr satisfazer o desejo de consideração social, já que todos desejamos ser especiais em algo (Izquierdo, 2000). Por isso, uma autora como Amorós não duvida em afirmar a importância de entender o reconhecimento como inclusão ou representação das diferenças. Porém, lembra a necessidade de ver o reconhecimento essencialmente como uma medida de justiça e uma exigência de paridade participativa. Assim, quando falarmos em reconhecimento, teremos de examiná-lo desde a óptica da paridade participativa nas instituições políticas, sem esquecermos, é claro, o discurso do direito igualitário à estima social, na procura das condições objectivas e intersubjectivas que permitam uma igualdade de oportunidades.

6. VENCER UMA IDENTIDADE GENÉRICA

ATÉ AGORA, a reflexão teórica sobre o reconhecimento serviu de pretexto para colocar uma questão política de maiores dimensões, isto é, sabermos se o feminismo pode representar na actualidade uma opção de justiça capaz de integrar num novo paradigma de justiça a liberdade e a igualdade, a defesa da identidade cultural e da redistribuição igualitária dos recursos. De tudo o que levamos visto, eu faria finca-pé em que a capacidade crítica do feminismo vai depender da sua compreensão do reconhecimento e que só mediante a defesa de uma identidade comum fluida e transitória, relacional e baseada no reconhecimento recíproco, o feminismo pode ver-se com poder para mudar a actual configuração do sistema sexo-género. Por outras palavras, pensar o reconhecimento é indispensável se queremos denunciar uma identidade feminina genérica imposta e essencialista, uma identidade feminina definida por exclusão do masculino e em base à desigualdade comum das mulheres. Um feminismo emancipatório tem de partir portanto de uma noção de identidade livremente escolhida por um agente moral livre e autónomo, expressada na afinidade de interesses e metas políticas de carácter

dinâmico, assentadas numa concepção solidária de reconhecimento recíproco.

Neste capítulo reflecte-se sobre a importância que tem para o feminismo o facto de as mulheres vencerem uma identidade genérica, uma vez que isso constitui o principal obstáculo, quer para a igualdade, quer para a liberdade de toda a sociedade. Em coerência com o propósito emancipador do feminismo, faz-se indispensável a deconstrução das identidades e a sua substituição pelo que Mouffe chama as “posições de sujeito”, isto é, identidades determinadas pelas relações de poder existentes numa sociedade dada. Junto a esta concepção estrutural da identidade, será preciso também que as posições assumidas pelas mulheres se articulem com outras posições de sujeito num novo projecto democrático; fulcral também, com certeza, que as diferenças representem “equivalências”, isto é, valores aproximados que escapem às hierarquias sociais. Desta forma é que poderemos evitar que a alteridade continue a ser utilizada como pretexto para impedir o acesso igualitário ao espaço público.

6.1. A deconstrução e a democracia radical

A deconstrução é uma ferramenta analítica básica para o feminismo. Com a deconstrução dos valores, o feminismo ataca os pré-conceitos que sustentam a desigualdade das mulheres e rejeita a justiça de uma razão patriarcal que identifica o poder com o género masculino. Se pensarmos em chave de justiça, as instituições políticas não devem estabelecer-se em base ao género e as mulheres hão-de poder exercer o seu direito à plenitude da cidadania democrática. Para o feminismo, a democracia equivale sempre à inclusão e à igualdade na participação política e é contrária a assimilação e a discriminação. Fórmulas como a “política de quotas” ou a “discriminação positiva” expressam medidas necessárias para paliar a ausência de uma igualdade real, mas não constituem de por si a solução de uma desigualdade estrutural. Em muitos casos, estas políticas servem apenas para legitimar a democracia capitalista como “o melhor dos mundos possíveis”. Contudo, o objectivo da teoria crítica feminista é a diluição da sobrecarga genérica da identidade e isso implica questionar

em primeiro lugar as causas de exclusão inerentes à cidadania nos regimes democráticos, e não só. O feminismo e a democracia deveriam, pois, entender-se como sinónimos: o reconhecimento da identidade de género não teria por que ser um obstáculo para a igualdade, senão um impulso para a participação política das mulheres.

A crítica da desigualdade feminina exige, portanto, que o género deixe de ser um critério político relevante. No seu lugar, o feminismo teria de ocupar-se mais bem de direitos e deveres, de participação e inclusão e para isso, hoje mais do que nunca, é preciso um sujeito colectivo de dimensões globais. Para Maria Jesús Izquierdo, o sujeito colectivo feminista situa-se no contexto de uma democracia radical em que as identidades finais não são sempre iguais às do início e onde a participação e o diálogo exigem o reconhecimento recíproco das identidades. Nesse modelo alternativo de democracia que promove a teoria crítica, não há medo ao desacordo e à discrepância, e não são confundidos realidade e desejo pessoal. De facto, pensar num modelo de democracia radical implica “tomar a sério” o reconhecimento, respeitar todas as diferenças e incluí-las nas instituições desde que não impliquem desigualdades e hierarquias sociais.

Neste sentido, o ideal democrático de María Jesús Izquierdo caminha na direcção das coalizões políticas de Young, através da “construção de solidariedades, união das pessoas menos favorecidas em sujeitos colectivos que defendam um mínimo de direitos como “nós, as mulheres” ou “nós, os imigrantes”. A democracia radical de Izquierdo assenta-se sobre sujeitos colectivos construídos desde o “facto” que significa a sua situação de desigualdade, mas não a partir de uma identidade que será sempre dinâmica. Porém, a sua perspectiva defende o direito de cada pessoa a ser o que quiser, com ou sem o apoio da sua cultura. Mais importante que a “busca da mesmidade” é a nossa posição de sujeitos com uma identidade contingente e histórica (Izquierdo, 1998, p. 325).

O fim das desigualdades injustas não se logra, pois, com a revalorização de uma diferença que nasce da opressão. Por outra parte, seria absurdo considerar como relevante algo que não escolhemos e que em muitos casos nem é possível rejeitar. Izquierdo expressa a sua desconfiança num discurso centrado no elogio da diferença e manifesta que

num contexto global marcado pelo aumento das desigualdades a política da identidade como tal representa uma “obscenidade moral”. O que é preciso em sua opinião é buscar as semelhanças existentes entre os indivíduos, ou mesmo criá-las, se for necessário, numa proposta ética que se compadeça do sofrimento humano e que seja capaz de reconhecê-lo nas suas múltiplas formas.

Ora, relativamente à proposta de Izquierdo, entendo que o feminismo não deveria preocupar-se com a igualdade ou a diferença, uma vez que o importante em termos políticos é o dilema entre desigualdade social e semelhança individual: uma vez que todas as pessoas são únicas, a teoria crítica não deveria deixar de tê-lo em conta. Por outro lado, a desigualdade de género e as identidades originadas por ela não são a base ideal para uma ética feminista, isto é, uma ética que inclua a dimensão de género. Não por acaso, aquilo que ensina a configuração do sistema sexo-género do patriarcado é a mútua dependência entre os indivíduos para a satisfação das necessidades; por isso, porque somos por definição seres incompletos e porque somos seres que sofrem a humilhação, como escrevia Rorty, teríamos já uma base suficiente para a solidariedade cívica ou democrática. A compaixão, a “paixão pelo Outro”, teria de permitir-nos eliminar os sofrimentos evitáveis ajudando-nos a conviver com os inevitáveis. Em resumo, e seguindo a María Jesús Izquierdo, a solidariedade há-de equivaler à aceitação da diferença como traço elementar de todos os seres humanos e com certeza há-de significar o rejeitamento das desigualdades assentadas sobre aquela.

Falarmos em reconhecimento serve para falarmos em democracia. Assim, se concordamos que a defesa da semelhança exige o respeito da diferença (e ao revês), a democracia teria de pôr maior ênfase no estabelecimento de relações igualitárias entre os sujeitos que compõem a cidadania, tendo em conta que têm necessidades diferentes e desejam coisas também muito diversas, o que será causa de constantes conflitos. Admitir que as outras pessoas são tão importantes como nós, reconhecer o direito de todas as pessoas a terem uma vida digna deveria ser a base ética mínima de qualquer democracia. Porque sem reconhecimento não pode haver justiça e sem justiça não poderemos esperar uma verdadeira democracia. Em qualquer caso, as coisas são mais simples do que parece

às vezes. Para María Jesús Izquierdo o nosso desejo de mudar o mundo não deveria depender tanto do seu carácter injusto, desigual ou imoral, como do sofrimento que nos causa.

Ora, no que diz respeito das estratégias emancipadoras do feminismo, María Jesús Izquierdo afirma que está na hora de mudar as cumplicidades pelas solidariedades, isto é, é o momento de discriminar na identidade feminina os aspectos realmente desejados pelas mulheres, aqueles aspectos úteis na sua luta contra a desigualdade. É óbvio que toda identidade colectiva porá limites e restringirá as opções; verdade também que é irreal pretender que os indivíduos podem fugir às imposições de uma identidade que por definição se afirma em sociedade. No entanto, vencer uma identidade genérica significa vencer uma identidade imposta e heterodesignada, superar uma história de subordinação e silêncio. Hoje o feminismo é a vanguarda política na luta contra a injustiça porque tem presente que a identidade é um fenómeno em constante processo de negociação. O feminismo utiliza o reconhecimento como requisito para a justiça, não é mais do que um meio: o fim é outro, o fim deve ser o respeito e a dignidade geral para todas as pessoas, mulheres e homens. As identidades, em suma, têm aspectos bons e aspectos não tão bons. Em qualquer caso, seja a comunidade política que seja, sempre se baseará sobre algum tipo de exclusão. A democracia radical, a democracia sem exclusões, a democracia em que todas as pessoas participam nos processos de decisão segue a ser um bonito ideal. Pelo menos é um dilema, dizia Fraser, com difícil solução. Talvez o mínimo que podemos exigir como cidadãs e cidadãos é a garantia do acesso paritário às instituições, sem que a desigualdade entre pessoas seja uma excusa para a discriminação. Dito assim parece bem pouca coisa; porém, se isto fosse possível aplicar isto ao conjunto da população mundial o ideal democrático estaria sem dúvida muito mais perto.

Ora, quanto ao problema colocado pela lógica da identidade, diria que a ausência de uma identidade essencial feminina não implica um obstáculo para a construção de um sujeito feminino global, e que este não tem porque ser essencialista ou especificamente feminista, no sentido mais habitual da palavra. A maioria de nós concordará em que não há uma única identidade feminina como também não há um único

feminismo. No seu lugar, existem múltiplas formas de feminismo, tantas como formas de subordinação encontram as mulheres nas relações sociais, vinculadas ou não género. Portanto, seria bom compreender o sujeito global (feminino) através de um discurso da identidade plural, núcleo de um projecto democrático radical. Porque se o movimento feminista sabe adaptar-se a uma realidade que muda constantemente estará em condições de denunciar e vencer as relações de poder ocultas no sistema de sexo-género, invalidando todas as formas de exclusão presentes apoiadas em visões essencialistas da razão. O humanismo, o racionalismo ou o universalismo não são, enfim, um obstáculo para o feminismo, senão uma condição de possibilidade.

Quanto a isto são especialmente clarificadoras as ideias de Chantal Mouffe que, mesmo não tendo um ponto de vista especificamente feminista, entende a diferença e o valor do reconhecimento de forma semelhante à Teoria Crítica feminista. Assim, Mouffe acredita que a luta pelo reconhecimento das mulheres é, sobretudo, uma luta pela extensão e radicalização da democracia, de forma parecida a Tully; julga, aliás, que as demandas de reconhecimento devem pôr em causa as situações de dominação desde uma óptica de justiça igualitária interessada pela construção de um “nós” ou identidade política colectiva, num modelo de cidadania articulado ao redor do princípio de “equivalência”. Para a autora francesa, o agente social tem diferentes “posições de sujeito”, as quais fazem da sua identidade algo contingente e precário, uma vez que ela vai depender da intersecção das posições no conflito político. O sujeito, pois, é uma pluralidade discursiva, com posições que se contradizem entre si e que pugnam por se imporem às outras: no contexto de um feminismo comprometido com a eliminação da subordinação e a desigualdade das mulheres e das minorias oprimidas, a desconstrução das identidades essenciais é um passo imprescindível. De resto, o próprio feminismo representa para Mouffe um conjunto de posições de sujeito vinculadas pela sua inscrição nas relações sociais, convertidas em conflito e motivação para a mobilização política.

Em *Hegemonia e Estratégia Socialista* (cfr. Bibliografia) escrito junto a Laclau, Mouffe advoga pelo estabelecimento de “equivalências” entre as lutas democráticas, a fim de articular as demandas feministas,

anti-racistas, anti-homofóbicas... tendo em conta que não existe qualquer vínculo necessário entre elas e que partilham apenas um ponto de partida, uma relação contingente, variável e histórica. Assim, visto que não há uma identidade social definitiva nem uma unidade essencial, as identidades sociais serão sempre fixações parciais e provisórias e em consequência, os sujeitos colectivos relacionar-se-ão entre si em função do que Wittgenstein chamou os “parecidos de família”. Assim, a identidade da “mulher” não existe diz Mouffe, porque a diferença sexual é considerada um construto com origem numas relações sociais dadas e sempre dinâmicas, como vimos. O dilema igualdade/diferença não faz sentido, toda vez que não há uma identidade essencial livre de discussão. O feminismo pode e deve dedicar-se a fazer política.

O interesse da proposta de Mouffe radica, pois, no seu carácter crítico. Não posso deixar de dar-lhe a razão quando diz que é absurdo lutar por uma aquisição da cidadania para as mulheres se esta depende de uma identidade essencializada. Logicamente, não é de admirar a sua concordância com Pateman quando afirma que a categoria moderna de indivíduo limitou toda particularidade ao âmbito privado e prejudicou gravemente as mulheres. A diferença de Young, Mouffe não acredita que a separação público/privado possa salvar-se com uma cidadania específica para as mulheres, nem com uma “ética feminista”, diria eu. Mouffe tem claro que a diferença sexual não deve ser politicamente relevante, mas tudo o contrário. Com efeito, a diferença sexual já não é revelante em muitas outras relações sociais. Porém, Mouffe não está a desejar a desapareição total da diferença sexual como distinção substantiva. Também não considera que as relações entre os homens e as mulheres exijam um tratamento cego ao género. Ao contrário, que a diferença sexual não seja relevante no campo político e no exercício da cidadania, significa que os direitos e as obrigações da cidadania não devem ser aplicados em relação ao que é feminino ou masculino. O importante em suma há-de ser a responsabilidade pública, o civismo e a participação igualitária, devolvendo o valor do conflito, a divisão e o particular ao terreno da política.

A concepção de cidadania manejada por Mouffe insiste na relevância da participação e faz muito finca-pé nos valores comuns que prefere

aos particulares. A reformulação da distinção público/privado é uma combinação de direitos, participação activa e pertença à comunidade política. Neste esquema político, será vital o compromisso da cidadania com uns princípios políticos: a liberdade e a igualdade para todos. De facto, julgo que esta poderia ser a expressão do bem comum para todas as identidades. Finalmente, a cidadania como articulação das diferentes posições do sujeito permitiria a conciliação das diferentes lealdades identitárias com o respeito da liberdade individual, lembrando que cada situação tem algo de privado e de público. Privado, porque contém desejos e decisões individuais; público, porque a realização depende da adequação a esses princípios éticos da comunidade política.

7. O FEMINISMO ANTE A GLOBALIZAÇÃO

NOS ÚLTIMOS TEMPOS é habitual ler ou escutar pessoas que afirmam o carácter obsoleto das demandas feministas. Afirmam-se que o feminismo alcançou os seus objectivos porque a igualdade entre sexos é um facto. De resto, o próprio Jürgen Habermas afirmava até há pouco que a luta pelo reconhecimento das mulheres ia em contra de qualquer concepção universalista dos direitos e que portanto era um movimento potencialmente antidemocrático. Em qualquer caso, as críticas ao feminismo têm em comum a convicção de que as mulheres tinham alcançado já a igualdade formal e os direitos de cidadania. Obviamente, a crítica antifeminista deve estar pensando nas mulheres ocidentais, livres do véu islâmico, mas sujeitas em qualquer caso a contínuos actos de violência, a salários desiguais por igual trabalho ou a longuíssimas jornadas de trabalho quando têm a fortuna de serem mães.

Ora, o certo é que a proliferação das diferenças questiona segundo algumas vozes autorizadas a ideia mesma de um “sujeito feminino”. Porém, apesar desta corrente de opinião com tanto poder nos média, é um facto comprovado que hoje em dia as mulheres continuam sem poder desfrutar os mesmos direitos que os homens e continuam portanto a serem discriminadas em todos os âmbitos da vida social. De resto e para piorar, o aumento das desigualdades a nível global atinge especialmen-

te as mulheres, cada vez mais pobres e cada vez mais excluídas, e isso apesar da “revolução silenciosa” do passado século que teria levado as mulheres a alcançarem a igualdade.

A existência actual de uma agenda feminista global, com problemas comuns a todas as mulheres, como a violência ou o desigual acesso à educação e aos recursos, coloca a necessidade de construir um sujeito feminino global que reivindique a dignidade e a justiça para todas as pessoas, mas sobretudo para as mulheres e as crianças, exigindo o seu direito à igualdade na capacitação e no acesso ao poder. Um feminismo global reclama, portanto, a extensão dos direitos formais da cidadania, mas não só: reclama também uns recursos mínimos que encham de conteúdo material os direitos e as obrigações da cidadania, combatendo a pobreza causada pela injustiça global. Aliás, uma perspectiva de justiça global coloca a questão do melhor âmbito para a sua aplicação. Onde é que deve centrar-se a acção do sujeito global feminista: nas cidades, nos países ou nas instituições internacionais? Resulta inevitável privilegiar a actuação numa esfera territorial ou é possível combinar várias? Se acreditarmos que a justiça é, por definição, global (tal é a opinião de Young em *Democracy and Inclusion*), o cosmopolitismo seria a melhor eleição. Contudo, hoje em dia existem dificuldades para aplicar critérios globais de justiça e, nesse sentido, uma postura mais pragmática apostaria numa actuação local e nacional que não desestime as oportunidades de intervenção no âmbito transnacional ou internacional. Em qualquer caso, parece-me que o feminismo global deve exigir o mesmo em todos os espaços, isto é, o reconhecimento da desigualdade das mulheres e a obrigação moral de garantir a todas as pessoas a aplicação dos direitos humanos e dos direitos de cidadania, mesmo sem entrar no debate sobre a necessidade ou as características de uma teoria da justiça global.

7.1. O debate sobre a cidadania

A noção de cidadania democrática recusou tradicionalmente a incorporação da diferença feminina e só a partir da década de 70 é que a identidade feminina adquire relevância política, permitindo a crítica da democracia liberal. Nesses anos, o feminismo girava ao redor do dilema

igualdade/diferença oscilando ao mesmo tempo entre a defesa de uma concepção activa da cidadania, participativa e democrática, como é descrita por Dietz, e uma cidadania diferenciada, socialmente heterogénea, que tencionava superar a perspectiva assimétrica por meio da representação de grupos, com direitos iguais e direitos especiais que respondessem à pluralidade sem confundir inclusão com igualdade formal.

Uma versão mais moderada da cidadania diferenciada pretende hoje transformar a teoria da democracia para fazer mais inclusiva a cidadania a nível nacional; na dimensão internacional, a cidadania diferenciada é uma ferramenta útil no mundo globalizado. Não por acaso, a partir dos postulados multiculturalistas propõe-se uma cidadania de muitos níveis, do local ao global, num “universalismo diferenciado”, que compagina o universal e o particular. Tudo isso permitiria, a juízo de Lister, uma cidadania favorável para as mulheres, atenta às suas diferenças dentro de uma teoria pluralista da comunidade e a cidadania. Lister reconhece assim a diferença, mas não a opõe à igualdade: a “política transversal”, como a denomina Yuval-Davis, procura a solidariedade na diferença e tenciona fazer a cidadania útil para as mulheres, que configurariam uma “cidadania reimaginada”. Na combinação das demandas universalistas com formas de cidadania global que ultrapassam a relação indivíduo/Estado, o feminismo propiciaria a intersecção e diálogo entre identidades. Desta forma, a cidadania não transcenderia as diferenças nem as reificaria, só se limitaria a pedir a inclusão da pluralidade num modelo mais amplo de cidadania. O debate sobre a cidadania das mulheres é um debate sobre a inclusão das mulheres e a reivindicação da sua agência. Tal debate vincula-se à relação histórica estabelecida entre o indivíduo e o Estado. As feministas, de acordo com Pettman, teriam de reclamar o poder do Estado e a soberania para combater as forças globais. Reconsiderando a cidadania e as relações do indivíduo com o Estado permitir-se-ia a valorização dos problemas de muitos milhões de pessoas sem direito à cidadania ou que vêem os seus direitos sempre ameaçados.

Ora, uma vez que o debate sobre a identidade e o reconhecimento nos fez falar em justiça, em inclusão e paridade participativa, devemos lembrar que o feminismo é essencialmente uma teoria libertária, uma ideologia preocupada com os direitos, pela liberdade e a igualdade entre

os sexos. Portanto, por coerência com os seus ideais, o feminismo deve ver a cidadania não como um privilégio mas como um direito universal. Nesse sentido, Lucas julga necessário reformular o vínculo entre a nacionalidade, a cidadania e o modelo formal de trabalho, visto que hoje a cidadania constitui um mecanismo que alimenta a exclusão e faz dela um “princípio ontológico” das constituições dos estados (Lucas, 2002: 84). A reformulação da cidadania defendida por Lucas devolver-lhe-ia a esta, não o seu aspecto inclusivo, que segue a tê-lo apesar de tudo, senão sobretudo o seu conteúdo emancipador, base de uma identidade social com vínculos estáveis, que evita as fronteiras interiores da identidade e a existência de “não sujeitos”, isto é, pessoas completamente desprovidas de direitos e que portanto são irrelevantes para o sistema.

Então, se pensamos o reconhecimento havemos de pensar também a identidade e a justiça social. Com efeito, a reflexão sobre a cidadania e o sujeito democrático faz constatar o aumento da diferença entre os direitos da cidadania e os direitos das pessoas estrangeiras, independentemente do incremento do número total de pessoas excluídas. Era Chantal Mouffe quem mostrava a dificuldade de construir um conceito de cidadania completamente inclusivo. No entanto, Lucas está convencido de que a associação de cidadania e integração pode servir para enfrentarmos melhor a actual associação de cidadania e exclusão, permitindo que muitas destas pessoas estrangeiras tenham uns direitos mínimos garantidos e sem que dependam da posse da cidadania, evitando, aliás, que a cidadania se converta num privilégio reservado a grupos sociais mais ou menos amplos.

Conciliando as ideias de Mouffe e Lucas, considero que a cidadania democrática tem de ser uma prática inclusiva e integradora, para assim evitarmos que as exclusões produto da formação de uma identidade colectiva tenham um custo social tão alto e possam ser compatíveis com um modelo plural de sociedade. Compreender a sociedade democrática de forma aberta significa que diferenças não constituem delitos nem defeitos nem ausência de direitos básicos como a dignidade. Por outras palavras, diria que o jogo de identidade e democracia não pode permitir o desamparo das pessoas sem a cidadania. Lucas acrescenta que o reconhecimento dos direitos de todas as pessoas é o centro de uma cida-

nia cosmopolita. Contudo, este reconhecimento formal nunca deveria exigir a renúncia à diferença, visto que poucas pessoas podem permitir-se a individualidade abstracta típica das teorias liberais, por não falar na possibilidade de pagar o acesso aos direitos sociais (Lucas, 2002: 91).

O meu intuito é contribuir, portanto, para um modelo de cidadania alternativo ao vigente, isto é, defendo um modelo aberto ao reconhecimento. Para isso seria fundamental, em primeiro lugar, garantir o acesso paritário às instituições democráticas, abrindo espaços políticos para o conflito entre e intra identidades. Só se perdermos o medo à discussão é que poderemos rejeitar as imposições e as visões homogeneizadoras de um modelo concreto de cidadania. A proposta cosmopolita de Lucas entende-se como uma acção solidária porque persegue a inclusão na definição de cidadania nacional. Contudo, o cosmopolitismo exige a defesa social da igualdade, a liberdade e a solidariedade com essas pessoas, sem eximir em qualquer caso às instituições públicas do seu dever assistencial e de garantia dos direitos humanos, pelo menos até não chegar essa cidadania universal ou “cidadania completa” de que fala Dahrendorf.

Finalmente, num mundo globalizado é já indispensável a coexistência de uma cidadania nacional e transnacional. Werbner e Yuval apostam numa cidadania alternativa associada à defesa dos direitos humanos por cima da acção dos estados, sendo o último propósito a reinvenção de uma comunidade global que não oculte a dimensão de género, dada a importância que o género tem na luta contra a crescente feminização da pobreza, a precariedade do trabalho ou a violência contra as mulheres (Agra, 2002a).

7.2. O liberalismo das capacidades

A teoria cosmopolita de Martha Nussbaum é, sobretudo, uma resposta à necessidade de uma teoria da justiça global. A novidade que representa esta proposta universalista é a sua crítica da desigualdade e o seu compromisso simultâneo com a igualdade e a liberdade. Como liberal, Nussbaum defende que a justiça global deve dar a liberdade, mas também a igualdade de direitos. Portanto, tão importante será para ela a

redistribuição de recursos como o que ela chama “ouvir as vozes das mulheres”, isto é, atender as necessidades mais urgentes do colectivo mais desfavorecido do mundo. Por outro lado, Nussbaum é a primeira teórica em reconhecer que a teoria da justiça não pode ver-se reduzida a um único tipo de demandas, sejam estas relacionadas com a redistribuição ou com preferências familiares ditadas por pautas culturais ou de género, máxime quando existe toda uma tradição de renúncia e opressão que deturpa as preferências das mulheres. Um requisito essencial, portanto, que terá de estar presente em qualquer política que reivindique o ideal de justiça social será, sem dúvida, a capacitação das mulheres. Desta forma, Nussbaum coloca esta prioridade ao movimento global das mulheres, pois só se houver igualdade na formação e no acesso aos recursos é que pode haver liberdade, e ao revés. Em suma, o feminismo deve reivindicar que a educação chegue a todas as mulheres para conseguir que sejam capazes não só de escolher livremente as suas preferências, mas também para que estejam preparadas para levá-las a fim. Para Nussbaum, portanto, a justiça é a garantia de um mínimo social básico. No fundo, é algo semelhante à paridade participativa de Fraser, uma vez que é impossível garantir a participação igualitária se não se garantir primeiro que todas as pessoas têm as mesmas oportunidades vitais. Seja como for, o cosmopolitismo moderado de Nussbaum inclui-se na chamada “corrente das capacidades” ao considerar que o conteúdo universalista e estoico do cosmopolitismo não implica a necessidade de uma cidadania global, pois esta exigiria uma boa educação moral que hoje em dia não existe. Nussbaum aposta num cosmopolitismo entendido como um ideal regulador que exige o reconhecimento das necessidades dos outros seres humanos.

Ora, relativamente ao problema colocado pelas políticas da identidade, Nussbaum entende a cidadania como um conjunto de círculos concêntricos e isto permite-lhe reunir as diferentes pertenças dos indivíduos, conjugando a acção local com as reivindicações globais. O círculo mais importante é o representado pela identidade local, pois esta seria para Nussbaum a condição para as outras identidades. O prioritário, então, será assentar a justiça no âmbito da estrutura territorial dos estados, tanto para defender a dignidade cultural como reclamar a

redistribuição económica. No fundo deste cosmopolitismo moderado está a convicção de Nussbaum de o dever moral residir sobretudo na busca do bem e também o convencimento de que há hipóteses reais de fazê-lo possível hoje para um maior número de pessoas. Para Nussbaum, existe já a nível nacional e internacional um mínimo de condições materiais para uma justiça redistributiva. Porém, a redistribuição há-de acompanhar-se de uma teoria da responsabilidade colectiva que parta do respeito igualitário, incluindo, por exemplo, transferências económicas entre os estados ricos e pobres, sem as quais não se pode falar em justiça. Com certeza, estas ajudas exigem um consenso entre os estados ricos, hoje divididos por distinções de classe e de género que são um condicionamento para a igualdade de oportunidades no próprio território desses estados.

Ora, apesar da ausência de uma teoria da justiça global, Nussbaum julga que esta deve ser uma preocupação essencial a incluir na agenda do feminismo internacional. O movimento das mulheres deve começar por exigir às instituições a garantia de um mínimo social justo ou básico que dignifique a vida de todos os seres humanos. Por outro lado, mercê às suas ideias liberais, Nussbaum pretende, sobretudo, salvar a liberdade dos indivíduos e não esquece a importância de fornecer oportunidades reais a todas as pessoas de realizar os seus diferentes ideais de vida boa. Sem dúvida nenhuma, é certo que o ideal de cidadania cosmopolita exige uma profunda reforma educativa, mas não, como afirma Nussbaum, que o liberalismo político tenha de impor-se em toda a parte. Seja como for, o feminismo de Nussbaum é internacionalista, humanista e liberal e centra o seu interesse na determinação social das preferências e na compreensão solidária. Estes cinco elementos são os que permitiriam articular, em sua opinião, uma teoria da justiça nacional e global ao mesmo tempo. Certamente, é óbvio que cada estado está obrigado a assegurar um nível básico de dignidade e capacidade, à espera de um “consenso superposto” que estabeleça um mínimo justo de capacidades para todo o mundo. Em qualquer caso, a implementação prática da moral global há-de ser tarefa da cidadania nacional, o que conecta com a “política vernácula” de que falava o teórico multiculturalista Will Kymlicka.

7.3. Um feminismo global

Ao escrever sobre a teoria de justiça global de Nussbaum, Maria Xosé Agra conclui que a sua proposta cosmopolita fornece elementos para um feminismo global, internacional ou transnacional. Certamente, diz Agra, o patriotismo ou o cosmopolitismo não têm sido nunca favoráveis para as mulheres. No entanto, um liberalismo político centrado nas capacidades, não circunscrito à relação indivíduo/Estado, pode superar a divisão das fronteiras e círculos concêntricos numa comunidade constantemente reimaginada, multicultural e plural. O cosmopolitismo de Nussbaum, movido por pressupostos e demandas universalistas, pode chegar a ser uma ferramenta eficaz na luta contra a opressão das mulheres (Agra, 2002a).

Quanto à opinião da própria María Xosé Agra, é coincidente com a de Quillen, ao entenderem ambas a justiça global como um grande desafio teórico para o feminismo. Por outra parte, Agra condiz com Nussbaum quando admite as dificuldades existentes na hora de articular uma teoria da justiça global. No entanto, isso não é um obstáculo para manter a crença na necessidade de uma acção feminista dentro do marco das unidades estatais, com um interesse prático e político pela justiça social que logre o desenvolvimento humano ao incluir finalmente as mulheres na cidadania. Assim, embora o humanismo liberal de Nussbaum não seja em opinião de Agra o cimento ideal para um projecto universal (em grande medida pela sua concepção antropológica liberal) sim vai permitir pensar um feminismo global, plural e inclusivo que luta pela liberdade e a igualdade na linha da ética feminista de Jaggard. Por outras palavras, Agra lembra que o cosmopolitismo de Nussbaum, apesar do seu liberalismo, procura também um modelo alternativo de globalização, contrário ao progressivo aumento das distâncias entre ricos e pobres, à mercantilização das pessoas e à falta absoluta de direitos para a grande parte da população do planeta.

Todavia, uma perspectiva crítica com o actual modelo de globalização deveria advertir, em primeiro lugar, que a globalização é um processo socialmente construído e que como tal pode ser revertido, quer dizer, devemos é analisar a globalização como um processo e não

como um discurso ideológico, problematizando, sobretudo, a identificação entre global e masculino, e local e feminino. Em suma, o que Agra vai defender é a necessidade de reconceptualizar a globalização desde uma agenda feminista global, como fez Jaggar, isto é, com um discurso emancipatório, inclusivo, igualitário e aberto ao diálogo, que contenha as muitas comunidades feministas, sempre imaginadas e idealizadas, tal como defende Nurayan. As diferentes realidades são também diferentes identidades e como tais não-de ser entendidas de jeito dialógico: só assim é que poderemos reinventar e reimaginar sempre uma comunidade feminista global, capaz de resolver os problemas das mulheres, independentemente de qualquer discussão teórica sobre as bondades do universalismo, da identidade de género ou sobre o relativismo da teoria feminista.

A crítica da reiterada falta de aplicação dos direitos humanos às mulheres há-de ser o primeiro ponto que figure na agenda global feminista, sobretudo porque se trata ainda de um facto não suficientemente assumido na teoria da justiça. Como destaca Okin, as constantes violações dos direitos das mulheres e a sua falta de consideração na teoria moral e política parecem deixar implícito que só os homens são seres humanos com todos os direitos. Por isso, hoje mais do que nunca, a luta pelo reconhecimento configura-se como uma ampliação do universo dos sujeitos de direito e uma conquista da dignidade humana para as mulheres, as grandes perdedoras da globalização neoliberal, com uma perspectiva de justiça atenta ao reconhecimento das identidades e compatível com a extensão universal da igualdade e a liberdade a todos os indivíduos e grupos oprimidos.

CONCLUSÃO

A REVISÃO CRÍTICA do liberalismo realizada pela teoria multiculturalista fez explícita a necessidade de uma política da identidade contrária a um paradigma da identidade homogênea e inimiga da diferença, estranha a qualquer noção de reciprocidade. A posta em causa da antropologia liberal levou à formulação de uma política do reconhecimento que demonstrou ser útil para as mulheres na medida em que revelava a necessidade da aliança entre o multiculturalismo e o feminismo. Esta aliança teórica, contudo, não esteve isenta de problemas e colocou a exigência, como acontecera em casos parecidos, de uma postura pragmática que não perdesse de vista o principal objectivo das mulheres, que não era o reconhecimento cultural da sua diferença, mas a crítica da sua subordinação e da desigualdade em geral. Dito de outro modo, se entendermos o feminismo como crítica e prática emancipatória, teremos pois de incorporar às políticas da identidade uma perspectiva ética e uma dimensão de justiça, chamando a atenção para os contextos e os subtextos das teorias universalistas. O feminismo, em suma, como teoria crítica, deveria, pois, reclamar a conciliação da justiça e o género para acabar de vez com a histórica subordinação das mulheres.

O balanço do debate teórico entre Fraser e Young revela, na minha opinião, que o conceito de justiça dual responde melhor ao carácter relacional e intersubjectivo da identidade. A aposta de Fraser por um reconhecimento deconstrutivo das identidades permite discriminar por um lado, os aspectos da identidade produto da opressão, a serem combatidos e por outro, aqueles que são uma afirmação livre da identidade e que em consequência hão-de ser reconhecidos. A consideração das mulheres como um colectivo bivalente é uma categoria analítica mais precisa do que a série, pois esta depende de uma afinidade reduzida aos aspectos materiais, que não responde à realidade de umas identidades plurais em que se misturam aspectos económicos e aspectos culturais.

A teoria crítica de Fraser prova enfim que a luta pelo reconhecimento cultural não é um obstáculo para a demanda de câmbios na estrutura económica e a de Tully lembra que o reconhecimento mútuo não deve ser um freio para a livre discussão política, mas apenas uma condição prévia para a liberdade. Para Fraser, o reconhecimento faz parte de uma concepção dual da justiça que pretende garantir a participação paritária, seguindo critérios objectivos e intersubjectivos, não implicando com certeza a exigência de uma cidadania diferenciada em base a categorias criadas desde a opressão.

Aliás, a teoria crítica de Fraser problematiza a noção tradicional de reconhecimento, associando-o com o direito dos indivíduos a uma identidade autêntica e apreciada (Taylor, Hönneth). Ora bem, para Fraser, Mouffe, Izquierdo, Agra ou Amorós o reconhecimento também consiste na capacidade de intervir politicamente em pé de igualdade, a partir de um bem-estar material que permite a afirmação das liberdades cívicas num contexto de redistribuição e de reconhecimento. Nem o reconhecimento nem a distribuição são fins da política; ao contrário, cultura e economia são elementos presentes em todas as lutas políticas, como afirma Tully. Portanto, as lutas políticas pretendem estender de forma simultânea o reconhecimento e a distribuição, ampliando a compreensão da própria cidadania democrática e fazendo-a ora mais inclusiva ora mais aberta ao conflito.

Tanto Fraser como Tully atribuem uma mesma missão à teoria crítica: democratizar o reconhecimento. Ora, se tivermos presente que

as mulheres buscam o reconhecimento da sua identidade e a auto-realização da sua personalidade em liberdade, devemos é lembrar que o feminismo persegue a diluição da sua identidade genérica naquilo que representa de opressão e obstáculo para uma subjectividade aberta ao conflito. A concepção da identidade bivalente empregada por Fraser devolve o conflito e a discrepância à esfera pública e coincide com os afãs da democracia radical, que põe em causa as identidades essencialistas e propõe uma renegociação constante das identidades; ao evitar a fixação dos elementos que constituem a identidade, permite-se a conciliação da liberdade e a igualdade. De resto, a concepção bivalente da identidade feminina conjuga-se muito bem com uma ideia da identidade feminina plural cuja expressão política é a aliança política do feminismo com o pacifismo e ecologismo, a “cidadania articulada” que substitui a igualdade por equivalência e capacita as pessoas para fazer frente aos problemas da democracia, os quais, como pretendia fazer ver, têm sempre a ver com questões de reconhecimento.

A existência de uma agenda global feminista lembra não só a necessidade de um sujeito global feminista; fala também na exigência de uma teoria da justiça global capaz de assumir a crítica feminista, que reclama a aplicação universal dos direitos humanos, reformulando o modelo democrático num sentido agónico, aberto de novo ao reconhecimento recíproco. Através de uma teoria crítica com as desigualdades económicas, o feminismo denuncia as condições que impedem o exercício pleno da cidadania e negam às mulheres a dignidade, a liberdade e a justiça que cada pessoa merece.

BIBLIOGRAFIA

- AGRA ROMERO, M^a Xosé: “Liberalismo, Antiesencialismo e Xustiza”, em AGRA, Maria Xosé (comp.): *Corpo de Muller*, ed. Laiovento, Compostela, 1996.
- “Multiculturalismo, Justicia y Género”, em AMORÓS, Cèlia (ed.): *Feminismo y Filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000.
 - “Ciudadanía, Fronteras, Círculos y Cosmopolitismo”, nos *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 36, 2002, Universidad de Granada.
 - “Justicia y Género: la agenda del feminismo global” em ORTEGA, Concepción e GUERRA María José (coord.): *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?*, Nobel, Oviedo, 2002.
 - “Liberalismo político e feminismo”, em *Grial* nº 156, Outubro, Novembro e Dezembro de 2002.
- AMORÓS, Celia: *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*, Ánthropos, Barcelona, 1985.
- *Tiempo de Feminismo. Sobre Feminismo, Proyecto ilustrado y Postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997.
 - “Política del reconocimiento y colectivos bivalentes”, em *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº 1, Madrid, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, 1998.
 - “¿Feminismo Filosófico ou Filosofía Feminista?”, relatório apresentado na XX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Compromiso.

- BENHABIB, S.: *Situating the Self*, Cambridge-Oxford, Polity Press, 1992.
- BUBECK, Diemut: “El hecho diferencial en la filosofía política: el hecho diferencial de las mujeres”, em FRICKER, Miranda & HORNSBY, Jennifer (dir.): *Feminismo y Filosofía, un compendio*, Idea Books, Barcelona, 2001.
- COBO, Rosa: “A democracia moderna e a exclusión das mulleres”, em AGRA, María Xosé (comp.): *Corpo de Muller*, ed. Laivento, Compostela, 1996.
- “Multiculturalismo, Democracia Paritaria y Participación Política”, em *Política y Sociedad*, Madrid, nº 32, 1999.
- CORNELL, Drucilla: *En el corazón de la libertad*, Cátedra, Madrid, 1998.
- CORNELL, Drucilla & THURSCHELL, Adam: “Feminismo, Negatividad e Intersubjetividad” em BENHABIB, S. & CORNELL, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, València, 1990.
- DI CRISTOFARO LONGO, Gioia: *Identità e Cultura, per un'antropologia della reciprocità*, Ed. Studium, Roma, 1993.
- EMCKE, Carolin: “Between Choice and Coercion, Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition”, em *Constellations*, 7, nº 4, 2000.
- FARREL KRELL, David: “Lucinde’s Shame: Hegel, Sensuous Woman and the Law”, em JAGENTOWICZ, Patricia: *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- FRASER, Nancy: *Unruly practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social theory*, Polity Press, Cambridge, 1989.
- “Social Justice in the Age of Identity Politics. Redistribution, Recognition and Participation”, The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University, 1996.
- *Justice Interruptus. Critical reflections on the “Post-Socialist” Condition*, Routledge, New York/London, 1997.
- “From redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, em WILLET, Cynthia (ed.): *Theorizing Multiculturalism. A guide to the current debate*, Blackwell, Oxford, 1998.
- “A rejoinder to Iris Young” em WILLET, Cynthia (ed.): *Theorizing*

- Multiculturalism. A guide to the current debate*, Blackwell, Oxford, 1998.
- “Repensar el reconocimiento” em RADL, Rita (ed.): *Cuestiones actuales de Sociología de género*, CIS, Madrid /USC, Compostela, 2001.
- FRIEDMAN, Marilyn: “El feminismo en la ética: las concepciones de la autonomía”, em FRICKER, Miranda & HORNSBY, Jennifer (dir.): *Feminismo y Filosofía, un compendio*, Idea Books, Barcelona, 2001.
- GUERRA, M^a José: *Mujer, Identidad y Reconocimiento*, Instituto Canario de la Mujer-Consejería de Empleo y Asuntos sociales de Canarias, D. L. 1998.
- HEGEL, G.W.F.: *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, a cura di Giuliano Marini, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- HÖNNETH, Axel: *La lucha por el reconocimiento*, Paidós, Barcelona, 1997.
- ÍZQUIERDO, M^a Jesús: *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Madrid, 1998.
- “Visibilidad y Legitimidad de las Mujeres como Colectivo Social, Transmitir, Valorar y Reconocer la Experiencia de las Mujeres”. Comunicação apresentada em Gasteiz, para *Emakunde*, em 26 Junho de 2000.
- JAGGAR, Alison: “El feminismo en la ética: la justificación moral”, em FRICKER, Miranda & HORNSBY, Jennifer (dir.): *Feminismo y Filosofía, un compendio*, Idea Books, Barcelona, 2001.
- JÓNASDÓTTIR, Anna: *El poder del Amor*, Cátedra, Madrid, 1993.
- KYMLICKA, Will: *Introduzione alla teoria politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano, 1996. [Título original: *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1990.]
- *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003. [Título original: *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2001.]
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal: *Hegemonía e estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, 1987.

- LASCH, Christopher: *La cultura del narcisismo: L' individuo in fuga del sociale in un' età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, 1981. [Título original: *The Culture of Narcissism*, W.W. Norton & Company Inc., 1979].
- LUCAS, Javier de: “La exclusión como negativo de los derechos humanos. Sobre la relación entre el proceso de globalización y la universalidad de los derechos humanos”, em ORTEGA, Concepción e GUERRA María José (coord.): *¿Globalización y neoliberalismo: un futuro inevitable?*, Nobel, Oviedo, 2002.
- MANSBRIDGE, Jane: “A representação descritiva”. Relatório apresentado no Congresso Europa Mundi, USC, Compostela, 2000.
- MARKELL, Patchen: “The recognition of politics”, em *Constellations*, 7, nº 4, 2000.
- MENKE, Christophe: “On the concept of recognition. Hegel’s Early theory of social differentiation” em *Praxis International*, 12: 1, Abril de 1992.
- MOUFFE, Chantal: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, 1993.
- “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, em *Debate Feminista*, nº 7, 1993.
- OKIN, Susan M.: “Desigualdad de género y diferencias culturales”, em CASTELLS, Carme: *Perspectivas feministas en Ciencia Política*, Paidós, Barcelona.
- *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- OLSEN, Frances: “Hegel, Sexual Ethics and the Opression of Women. Comments on Krell’s ‘Lucinde’s Shame’”, em JAGENTOWICZ, Patricia: *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- PATEMAN, Carol: *The sexual contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- “Hegel, Marriage and the Standpoint of Contract” em JAGENTOWICZ, Patricia: *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996.

- PHILLIPS, Anne.: “La igualdad entre los sexos y el socialismo”, em *Leviatán, Revista de Hechos e de Ideas*, nº73, Madrid, 1998.
- PRIETO, Fernando: *Historia de las teorías y formas políticas*, Nacional, Madrid.
- PULCINI, Elena: *L'individuo senza passioni. L'individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- RAVVEN, Heidi M.: “Has Hegel Anything to Say to Feminists?” em JAGENTOWICZ, Patricia: *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- ROSSI, Pietro (Comp.): *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- RUBIO CARRACEDO, José: “El neoliberalismo puede morir del éxito” em RUBIO CARRACEDO, J. et alii: *Ciudadanía, Nacionalismo y Derechos Humanos*, Trotta, Madrid, 2000.
- SCHNÄDELBACH, Herbert: *Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2002. [Título original: *Hegel zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1999].
- SINI, Carlo: *I filosofi e le opere*, Principato, 3ª ed., Milano, 1980.
- SPELMAN, Elizabeth: *Inessential women. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Women's Press, London, 1988.
- TAYLOR, Charles: *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna, 1984. [Título original: *Hegel and the modern society*, Cambridge University press, 1979]
- *Radici dell' Io: la costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993 [Título original: *Sources of the Self. The making of modern identity*. Harvard University Press, Cambridge, 1989]
- *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2ª edição, 2000.
- TAYLOR, Charles et alii: *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, México D.F., 1993.
- TIETJENS MEYERS, Diana: “Agency”, em JAGGAR, A. M (Ed.): *A companion to feminist philosophy*, Routledge, 1995.
- TULLY, James: “Struggles over recognition and distribution”, em *Constellations*, 7, nº 4, 2000.
- VALCÁRCEL, Amelia: *La Política de las Mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997.

- VECA, Salvatore: *Dell' incertezza: tre meditazione*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- YOUNG, I. M.: *Justice and Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- “La configuración de lo público y lo privado” em BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla (eds.): *Teoría feminista y Teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Alfons el Magnànim-IVET, València, 1990.
 - “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, em CASTELLS, Carme: *Perspectivas feministas en Ciencia Política*, Paidós, Barcelona, 1996.
 - *Intersecting voices: dilemmas of gender, political and polity*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
 - “Unruly categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, em WILLET, Cynthia (ed.): *Theorizing Multiculturalism. A guide to the current debate*, Blackwell, Oxford, 1998.
 - *Inclusion and Democracy*, Oxford Political Theory, Oxford, 2000.

O primeiro número da série de ensaio de Estaleiro Editora,
A Revolução pendente. Feminismo e democracia,
de Carlos Diegues, composto
em Minion Pro 10/13,
foi dado à estampa
em Julho
de 2008





O que está em jogo é, nem mais nem menos, a justiça e a igualdade nas nossas sociedades ou, dito de outro modo, a atenção e a diagnose das lutas contra as injustiças e desigualdades que acontecem hoje em dia e, se for o caso, os seus possíveis remédios. E tal é o interesse do livro que Carlos Diegues nos apresenta. Um texto que partindo do protagonismo dos conflitos sociais provocados pelas demandas de reconhecimento da diferença vai tomar como referência analítica e crítica a teoria ética e a política feminista. Não estamos, sobra dizer, perante uma aposta teórica arriscada; estamos perante uma aposta pensada e madurecida, daí que o grande mérito do autor seja conectar as suas preocupações éticas e políticas práticas com a reflexão teórica, sendo capaz de transmiti-las com paixão e com rigor.

(Maria Xosé Agra Romero)

O percurso vital de Carlos Diegues (Bueu, 1978) é um exemplo da identidade instável tão característica do nosso tempo: nascido na Galiza, emigrou à Parla, ciudad imperial; dali voltou, disposto a reclamar o passaporte galego, ainda que só conseguiu inscrever-se na Universidade de Santiago. Na Galiza estudou Política, Filologia e Filosofia... e evidentemente não teve problemas para arranjar um emprego, ... como garçom, como operário numa fábrica de bebidas refrigerantes ou mesmo no atendimento ao cliente telefónico. Tudo, enfim, para demonstrar que não aspirava a viver de ar e vento. Da vida universitária ficou-lhe um enorme armário cheio de apontamentos e o estranho costume de preferir os livros à comida. E este ensaio.