

HÁ UM FUNDAMENTO NORMATIVO NA INJUSTIÇA?

IS THERE A NORMATIVE BASIS FOR INJUSTICE?

GUSTAVO TEIXEIRA¹
(UFSC/Brasil)

ALESSANDRO PINZANI²
(UFSC/Brasil)

RESUMO

O artigo busca defender que há um fundamento normativo num projeto de Teoria da Injustiça. Isso será justificado pois a normatividade da injustiça é oriunda de uma experiência social histórica de (i) dominação, (ii) discriminação e (iii) opressão de segunda ordem cujas normas e práticas sociais são danosas, desiguais, estruturais, institucionais e sistêmicas. Para desenvolver esta justificativa, dividimos o artigo em três momentos. O primeiro momento consiste numa introdução acerca da relação entre filosofia social e injustiça. No segundo momento, apresentamos o desenvolvimento do que vem a ser o ponto de vista normativo da injustiça: iremos, assim, apresentar a estrutura metodológica de uma Teoria da Injustiça. Em seguida, abordaremos os seus dois elementos teóricos centrais, quais sejam, a experiência social e o fio-condutor histórico. Mediante a exposição da estrutura metodológica e de tais elementos teóricos, iremos, por um lado, desenvolver o quadro teórico que configura o fundamento normativo da injustiça e, por outro, apresentar uma forma de enfrentamento à sua realidade. Por fim, o terceiro momento irá sintetizar, enquanto conclusão, os argumentos expostos anteriormente.

Palavras-chave: Experiência Social; Filosofia Social; Fio-condutor Histórico; Teoria da Injustiça.

ABSTRACT

This article pretends to argue that there is a normative foundation in a project of Theory of Injustice. This will be justified because the normativity of injustice is drawn from a historical social experience of (i) domination, (ii) discrimination and (iii) second-order oppression whose social norms and practices are harmful, unequal, structural, institutional and systemic. To develop this justification, we divide the article into three parts. The first part consists of an introduction about the relationship between social philosophy and injustice. In the second part, we present the development of what constitutes the normative point of view of injustice: we will, therefore, present the methodological structure of a Theory of Injustice. Next, we will address its two central theoretical elements, namely, social experience and the historical thread. By exposing the methodological structure and these theoretical elements, we will, on the one hand, develop the theoretical

framework that configures the normative foundation of injustice and, on the other, present a way of confronting its reality. Finally, the third moment will summarize, as a conclusion, the arguments presented previously.

Keywords: Social Experience; Social Philosophy; Historical Guiding-thread; Theory of Injustice.

Introdução: a relação entre filosofia social e injustiça

O tema da justiça é um objeto de análise recorrente no universo da filosofia política. O horizonte investigativo deste valor social é o terreno onde filósofos e filósofos políticos, em linhas gerais, descrevem projetos positivos de uma teoria da justiça. Teorizar o que é e, mais especificamente, afirmar quais são os critérios, fundamentos ou princípios gerais que formulam uma proposição que enuncia que *ser justo*, por exemplo, significa “seguir as leis com retidão” ou “dar igualmente o que cada um merece”, nada mais é que uma investigação filosófica que ilustra um sentido epistêmico e político-moral a um valor social cujo periscópio normativo é apresentar uma concepção razoável de vida boa a ser efetivada em meio a uma sociedade com instituições, de preferência, democráticas.

Uma teoria da justiça, por essa razão, é uma análise filosófica que tem como ponto de partida e de chegada o quadrimônio (a) indivíduo, (b) sociedade, (c) normas e (d) práticas e instituições sociais. A justiça, com efeito, circunscreve a realidade cognitiva, espiritual e material de indivíduos autônomos com seus projetos de vidas acoplados a uma sociedade composta por instituições - como a família e o Estado nacional - e seu respectivo conjunto de normas e práticas sociais. A questão da justiça, em síntese, é um conceito que rege as relações humanas e suas formas de vida, dando sentido à vida em sociedade.

Além disso, o valor da justiça é relevante para justificar as possibilidades de reflexão e realização de outros valores sociais importantes, como a igualdade ou a liberdade. Como destaca Rawls (2000, 219), a liberdade é uma estrutura de instituições inscritas em normas públicas que definem direitos e deveres oriundos dos princípios de justiça. A justiça, assim, tal como na expressão habermasiana (HABERMAS, 1989), é uma espécie de guardador de lugar e intérprete voltada para mediar o mundo da vida social.

Este artigo, contudo, não pretende esmiuçar os elementos teóricos de uma teoria da justiça. Ao invés disso, pretendemos abordar o seu “lado contrário”, que é a *injustiça*. Em outras palavras, o objetivo deste texto é apresentar um fundamento normativo de uma teoria da injustiça. O ponto de partida desta teoria, por sinal, reside num movimento negativo: a injustiça tem como origem a negação dos critérios ou fundamentos que

sustentam uma teoria da justiça por meio de uma definição positiva desta última. Isso ocorre, por assim dizer, porque a definição de injustiça está atrelada à crítica de fenômenos sociais que não realizam o arcabouço normativo do que é a justiça. A injustiça e sua dimensão fenomênica, portanto, ancoram-se na ideia de que a justiça que é determinada por um valor ou um certo conjunto de valores que *não* realiza as expectativas do seu público, que é a sociedade com suas respectivas instituições.

Ora, se filósofas e filósofos desenvolveram ideias que ilustram um quadro teórico de uma teoria da justiça, parece crível pensar que existe espaço para filosoficamente conceber uma teoria da injustiça. Argumentamos, antes de mais nada, que existe um dado que justifica essa premissa, a saber: a injustiça é algo concreto e presente numa eticidade³. Dito de outro modo, a injustiça parte de normas e práticas sociais desrespeitosas⁴ que se tornam hábitos culturais, pois são atitudes objetivas e reais que violam a “aura abstrata” da justiça frente a indivíduos e grupos – e é por isso, ademais, que destacamos que *toda* injustiça sempre é uma injustiça social, independente de sua forma.

A injustiça, neste sentido, pertence à realidade sócio-epistêmica de uma eticidade: não se deve escapar de sua reflexão enquanto objeto de análise filosófica tampouco não se deve designar a ela um papel coadjuvante ou prescindível perante uma teoria da justiça. Esse dado de ser uma *realidade objetiva inquestionável*, aliás, demonstra o inverso—ou seja, faz com que o debate filosófico sobre a injustiça seja colocado como tema de investigação imanente da filosofia política.

Diante disso, conclui-se de que o tema da injustiça é um objeto de análise com validade teórica evidente: as pessoas sofrem injustiças que rebaixam seu horizonte de expectativas normativas ao almejam conquistar bens e direitos fundamentais — como acesso à moradia e lazer, direito à igualdade na participação política ou garantia de uma previdência social decente. A injustiça, nota-se, é uma ocorrência *persistente* que atravessa a dimensão subjetiva e objetiva de indivíduos e grupos. Por conseguinte, já que ela opera por meio de atitudes desrespeitosas que afetam a subjetividade e a objetividade dos membros da sociedade, infere-se que a injustiça causa danos e prejuízos na montagem sócio epistêmica daquilo que a justiça visa, em última instância, preservar: uma sociedade bem-ordenada planejada para promover o bem em vista de sua concepção pública (Rawls, 2000, p. 5).

O dado de ser uma *realidade objetiva causadora de danos sócio-cognitivos persistentes* nos permite introduzir uma observação relevante a este artigo: a injustiça é um objeto de estudo da filosofia social. Especificamente, a filosofia social

[...] encontra seu objeto em três níveis, em três estruturas relacionais: na ordem, na prática, no sujeito. A filosofia social considera seu objeto emaranhado (*entangled*) com as lutas sociais e o poder, e o conceitua como uma figura ou fenômeno de poder tríplice. Por isso [ela] reflete sobre casos de dominação, normalização e subjetivação. Mas também encontra, ou melhor, exige a tematização do contrapoder real [nos] casos de autodeterminação social contra as demandas do social. Esses casos são políticos em um sentido amplo, porque eles mesmos têm efeitos sobre o social, eles o moldam e transformam ativamente. (Saar, 2018, p. 219)

Martin Saar, desta maneira, destaca duas informações intrínsecas a este campo da filosofia: a primeira é que a filosofia social não é neutra, mas *solidária* — ou seja, ela é engajada — com seu objeto, a saber, a sociedade autogovernada como um todo, com suas práticas de resistência e indivíduos injustiçados (Saar, 2019, p. 219); a segunda é que não há como a filosofia social não ser uma forma crítico-normativa de fazer uma filosofia do sujeito social ou do *self* socializado, já que a crítica e a normatividade são *inerentes* a perspectiva filosófica da sociedade (Saar, 2019, p. 220). Ademais, destaca-se que a filosofia social é uma empreitada filosófica de ordem interdisciplinar que tem como objeto de análise o que é propriamente *normativo* nas estruturas e relações sociais (da Hora, 2018). Por isso, investiga as normas e práticas sociais como elas são e operam em vista da realização de uma concepção de vida boa vinculada ao binômio: (i) situação social presente e (ii) horizonte ideal de expectativas normativas.

Desta forma, se cabe à filosofia social investigar a realidade normativa composta por normas e práticas sociais injustas presentes na eticidade, então parece coerente pensar que ela serve como pano de fundo formador do quadro teórico de uma teoria da injustiça. A razão disso é que a filosofia social se sustenta na realidade objetiva da injustiça; é ela que desvenda, por assim dizer, suas raízes sócio-filosóficas. Como sentencia Alessandro Ferrara, a filosofia social trata da base sobre a qual assenta a normatividade do social, isto é, a fonte de onde ela se alimenta. Afinal, ela tem consciência de que esta força normativa gera “um dever que, por um lado, é capaz de minar ordens normativas complexas que apenas continuam a ser tomadas como garantidas e, por outro lado, preserva a sua ligação a uma forma de vida concreta e a um determinado contexto histórico” (Ferrara, 2002, p. 433).

Para desenvolver esta relação mais a fundo, dividimos este artigo da seguinte forma: primeiro, apresentaremos a estrutura metodológica de

uma teoria da injustiça, cuja síntese está no seu ponto de vista crítico-imanente. Em seguida, destacaremos o primeiro elemento teórico da injustiça, que é a experiência social. Após isso, abordaremos o segundo elemento teórico, que é o fio-condutor histórico. A exposição destes dois elementos, por extensão, ajudará tanto na descrição do quadro normativo da injustiça quanto em uma forma de enfrentamento de sua realidade. Por fim, a conclusão resumirá o que foi exposto ao longo do texto.

A estrutura metodológica de uma teoria da injustiça

A injustiça é algo presente nas relações sociais. Em outras palavras, os atos de injustiça são fenômenos sociais reais que não podem ser negados ou abstraídos da vida social cotidiana. Sendo assim, se, em última instância, a primazia da justiça está contida na ideia abstrata de ser um valor social ideal a ser implementado via normas, práticas e relações sociais das instituições, argumentamos que a primazia da injustiça está, pelo contrário, em uma ideia concreta e perceptível, ou seja, *experimentável*. Pode-se até questionar, em certas ocasiões, se determinado acontecimento de fato foi uma injustiça: como se sabe, em algumas situações, aquele que diz sofrer uma "injustiça" não sofre nada dessa ordem; ele apenas faz um discurso moralista e vitimista que distorce o quadro normativo básico de uma injustiça⁵.

Independente disso, o fato que gostaríamos de destacar é: a injustiça é causada por um acontecimento da realidade social. Ela é constituída por atos, contextos, eventos e situações internas à dinâmica cotidiana, corpórea e material da vida em sociedade. Por conseguinte, destacamos que a injustiça tem como princípio teórico a *tangibilidade da realidade social* como mecanismo confiável de verificação. Resta, deste modo, alocar a injustiça em uma estrutura metodológica, ou melhor, em um ponto de vista que certifique a validade deste princípio junto à uma fundamentação normativa de um projeto de teoria da injustiça.

Apresentamos este ponto de vista por uma via negativa. Por isso, em primeiro lugar mencionamos que a estrutura metodológica da injustiça, a priori, não possui uma vinculação teórica robusta com um modelo conceitual de justiça baseado em uma visão "transcendental" dos arranjos institucionais da sociedade. Como destaca Amartya Sen, o "institucionalismo transcendental" (a) concentra a atenção em um modelo de justiça perfeita cuja investigação visa identificar a natureza do "justo" e (b) busca teorizar sobre as instituições sociais sem focalizar diretamente no surgimento de sociedades reais (Sen, 2011, p. 4). A injustiça, todavia, não decorre de um ponto de vista transcendental, uma vez que deriva do exame

crítico oriundo de um *sensu* relacionado ao contraste profundo de divisões sociais ligadas, por exemplo, a classe, sexo, domicílio, religião e comunidade (Sen, 2011, p. 318).

O ponto de vista do institucionalismo transcendental deriva, assim, de um modelo teórico representado como um conjunto de regras e princípios básicos que, por meio de instituições sociais efetivas e imparciais, garantem a aplicação de leis e práticas organizacionais que distribuem bens à sua comunidade. Por conseguinte, este modelo reduz a injustiça a uma simples rejeição, colapso ou anormalidade da justiça (Shklar, 1990, p. 17s.). Por essa razão, pontuam Judith Shklar (1990) e Amartya (2011), destaca-se que a injustiça vem de um *sensu* do que ela é, não de uma definição teórica.

Tal *sensu* de injustiça, com efeito, exprime dois elementos centrais que justificam seu caráter sensível. O primeiro é que a injustiça possui uma *condição comum* àqueles que são vitimados por ela (Shklar, 1990, p. 16); o segundo é que o *sensu* de injustiça é algo eminentemente político, na medida em que ela é uma *experiência inequívoca*, mesmo quando se recusa a reconhecê-la (Shklar, 1990, p. 83). O *sensu* de injustiça, deste modo, sinaliza a existência de um aspecto comum do que é a injustiça, bem como a posiciona não como infortúnio, má sorte ou desastre, mesmo que as causas sociais de sua existência sejam obscurecidas.

O *sensu* de injustiça, portanto, permite apresentar o ponto de vista metodológico de uma teoria da injustiça. O olhar reflexivo de uma teoria da injustiça focaliza na matéria intersubjetiva das relações de reconhecimento que, por sua vez, conferem status normativo de autodeterminação aos indivíduos e grupos. Como escreve Axel Honneth:

A matéria que agora precisa estar em discussão consiste em uma classe especial de relações intersubjetivas, nas quais as cidadãs e os cidadãos concedem-se reciprocamente um status normativo que os habilita para determinadas expectativas [...] Este tipo de relações de reconhecimento, no entanto, em distinção a bens, não são simplesmente passíveis de ser produzidos socialmente nem podem ser aleatoriamente distribuídos a potenciais beneficiários segundo quaisquer regras; trata-se antes de produtos históricos que assumiram a forma de práticas institucionais nas quais os sujeitos estão incluídos ou das quais podem ser excluídos. O objeto central da teoria que tenho em mente é formado por relações de reconhecimento deste tipo, historicamente sempre já dadas. (Honneth, 2009, p. 361)

A injustiça, evidentemente, não faz jus, por meio do reconhecimento recíproco encarnado em leis e práticas institucionais, ao status normativo da autonomia individual de cada um. Antes, ela abdica deste processo. Mesmo assim, é possível localizar algo comum entre a textura da teoria da justiça descrita por Honneth e o elemento perceptivo da injustiça: ambas denotam uma materialidade histórica cuja existência contínua e orgânica das relações sociais representa o horizonte de realização das expectativas normativas de indivíduos e grupos. Esta materialidade, indo além, engendra o ponto de vista teórico da injustiça, que é a crítica imanente.

A crítica imanente, seguindo a definição proposta por Rahel Jaeggi, é composta por cinco características. Ela é (i) uma crítica às normas constituídas e inerentes a uma situação social dada, que (ii) organiza uma crítica à eficácia destas normas, uma vez que elas (iii) apresentam contradições internas que devem (iv) ser transformadas pela atividade da crítica (v) pois esta almeja transformar a realidade e suas normas (Jaeggi, 2008, p. 155ss.). Em outras palavras, a crítica imanente, como escreve Luiz Phillipe de Caux, “[...] precisa, portanto, tanto dominar a lógica própria do nexo de imanência em que se insere quanto saber, *desde dentro*, da falsidade de pretensão de sua totalidade” (de Caux, 2021, p. 451, grifo nosso).

O ponto de vista da crítica imanente, neste sentido, constitui a estrutura metodológica básica de uma teoria da injustiça enquanto análise da sociedade (Honneth, 2015). Ela busca investigar, justamente, a realidade normativa deficitária de normas e práticas expressa por atos injustos. Uma análise imanente da sociedade, com isso, permite defender a interpretação da materialidade histórica das relações sociais como elo que solidifica e *corpus* teórico ao *ethos* normativo de uma eticidade específica. O princípio de tangibilidade da realidade social, nesta esteira, comprova seu vínculo direto com a imanência do ponto de vista da injustiça; afinal, ambas pertencem ao mesmo contexto teórico: o da realidade social da eticidade e suas respectivas esferas integrativas.

Por fim, constata-se que o ponto de vista imanente da injustiça alude a essa ocorrência social desrespeitosa como a um fato *oriundo* da própria estrutura de uma vida política e de um sistema jurídico operados por indivíduos encarregados de garantir a justiça e que, contudo, cometem injustiças (Goodhart, 2018, p. 28). Mais precisamente: a imanência da crítica permite diagnosticar que agentes individuais e institucionais exercem, conscientemente, formas de injustiça mediante o uso do poder frente aos outros. A injustiça causada pelo poder, por conseguinte, causa danos ou impõe desvantagens aos demais indivíduos que são negativamente afetados por ela (Powers; Faden, 2019, p. 115).

Para sustentar esta ideia com mais precisão teórica, abordaremos, nas próximas duas partes do artigo, dois elementos teóricos que comprovam o grau de realidade da injustiça a partir de um ponto de vista imanente. Tais elementos são a *experiência social* e o *fio-condutor histórico* da injustiça.

A experiência social da injustiça

Afinal de contas, quem sofre a injustiça? Como escreve Judith Shklar (1990), atos de injustiça estão atrelados a *vítimas*: quem sofre injustiças são os indivíduos e grupos vitimados não apenas pela negação do horizonte de realização da expectativa normativa prometida pelos critérios abstratos da justiça. São, a rigor, vítimas de normas e práticas sócio-institucionais deficitárias e injustas. Sendo assim, afirmamos que a injustiça sempre tem uma voz — a da vítima⁶. É ela que deve ser ouvida pois a injustiça circunscreve sua realidade social cotidiana.

A consequência de uma ação injusta, desta forma, produz vítimas que são subjetiva e objetivamente afetadas por este fator: só há uma injustiça se, e somente se, ela estiver ancorada na experiência social. Em vista disso, destacamos que a experiência social da injustiça abrange ao menos duas formas de manifestação: (i) a injustiça epistêmica e (ii) a injustiça moral.

Frantz Fanon, ao abordar a “experiência vivida do negro”, escreve que “o mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação [...] Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que em confiasse, que encolhesse (Fanon, 2008, p. 107). Neste breve relato, Fanon destaca o seguinte: a experiência de ser um médico negro no mundo branco europeu *recusa* a expectativa do reconhecimento a alguém cuja cultura é oriunda de uma “raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata” (Fanon, 2008, p. 119). Ele, por assim dizer, ao experienciar uma negação sócio-cognitiva do status epistêmico e moral de sua identidade, percebe que é alguém injustiçado.

Este relato da experiência vivida por Fanon, indo além, ajuda a introduzir o primeiro elemento teórico de uma teoria da injustiça, que é a experiência social. Segundo Miranda Fricker, a experiência social está relacionada a uma *diversidade* de atividades sociais — laborais, intelectuais, políticas — assim como é uma experiência vivida que não é idêntica, mas *semelhante* entre indivíduos e grupos (Fricker, 1999, p. 201). A diversidade existencial da experiência social, com efeito, revela duas ideias centrais para a realidade da injustiça.

A primeira é que, se a experiência social é construída por uma diversidade relacional, então existem variados atos de injustiça. Estes,

portanto, não estão reduzidos somente a uma única norma e prática social deficitária e desrespeitosa. Além disso, nota-se que uma mesma injustiça ocorrida com diferentes indivíduos pode ser experienciada em graus distintos: se uma mulher branca e uma mulher negra sofrem assédio sexual no trabalho, a tendência, por exemplo, é que a mulher negra também sofra uma outra injustiça não experienciada pela mulher branca: o racismo.

A segunda ideia está no fato de que a experiência social da injustiça não é percebida somente por quem é afetado por ela. A injustiça, *prima facie*, é um acontecimento intersubjetivo e socialmente mediado. Dito de outro modo, ela é atravessada por percepções pessoais e vicárias: a legitimidade da experiência da injustiça, com isso, se encontra num movimento em que uma segunda pessoa *se coloca*⁷ no lugar de uma primeira pessoa injustiçada. Deste modo, como analisa Filipe Campello, a percepção da injustiça *compartilha*, em segunda pessoa, experiências que podem ser criticadas como injustas, uma vez que há disposição para ouvir os relatos de injustiça (Campello, 2022, p. 77). A localização de uma experiência social injusta, assim, completa-se quando as vítimas encontram, na percepção de uma segunda pessoa que não sofre diretamente a injustiça, alguém com abertura sócio-epistêmica para acolher relatos de sofrimento social.

Essas duas ideias centrais de uma experiência social injusta abrangem uma primeira forma de injustiça: a injustiça epistêmica. Resumidamente, ela está em práticas e instituições epistêmicas implantadas e estruturadas de maneira a serem simultaneamente inapropriadas para certos valores epistêmicos, como a verdade, e injustas para certos conhecedores (Pohlhaus, 2017, p. 18). Uma prática institucional epistemicamente injusta, como sugere Miranda Fricker, vincula-se a uma atitude que prejudica alguém em sua capacidade de sujeito conhecedor (Fricker, 2007, p. 5). Ato de injustiças epistêmicas, por fim, são maneiras pelas quais os agentes sofrem danos e são prejudicados enquanto sujeitos epistêmicos capazes de (a) exercer práticas hermenêuticas que lhes forneçam um vocabulário sobre a vida social e de (b) dar testemunhos verídicos sobre algo experienciado por si ou por outrem⁸.

A experiência social injusta apresenta, ainda, uma terceira ideia central: ela representa uma forma de negação do reconhecimento. Em outras palavras, esta experiência *contraria* as expectativas normativas do reconhecimento recíproco, dado que as regras, valores, status, hábitos específicos e poder das instituições — direta ou indiretamente — produzem efeitos assimétricos vinculados à interação e subjetivação de uma identidade socialmente construída (Renault, 2019, p. 107). Queremos dizer, com isso, que uma experiência social injusta representa uma vivência de

alienação, decepção ou frustração social oriunda da negação de normas e práticas sociais cuja normatividade moral⁹ está ancorada no reconhecimento recíproco entre indivíduos e grupos enquanto agentes morais. A experiência social injusta é, portanto, moralmente uma experiência social negativa¹⁰.

Essa terceira ideia central exprime uma segunda forma de injustiça: a injustiça moral. Esta está filiada, neste caso, ao conceito de “desrespeito”, isto é, a um ato injusto cuja ocorrência se dá na experiência cotidiana que frustra as expectativas comunicativas e normativas do reconhecimento recíproco (Honneth, 2018, p. 32). O desrespeito, em outras palavras, é uma sensação de injustiça estruturalmente constituída enquanto fato pré-científico — ou seja, um fato comunicativo cotidiano — que nega o critério normativo de justiça ancorado ao conceito de reconhecimento; ele representa, neste sentido, “à sua denegação” (Honneth, 2018, p. 32). A injustiça moral, por isso, é caracterizada por atos de desrespeito que negam a normatividade moral do reconhecimento recíproco entre indivíduos e grupos.

Concluimos, nesta parte, que o elemento teórico da experiência social ilustra a realidade da injustiça, uma vez que ela é percebida como uma experiência intersubjetiva diversa, compartilhável e negativa. Também destacamos que este elemento produz duas formas de injustiça: epistêmica e moral. A primeira relaciona-se com os danos causados à capacidade de sujeitos conhecedores (ou agentes epistêmicos) conhecerem: são institucionalmente excluídos da possibilidade de acessar valores epistêmicos e um vocabulário socialmente construído pelas instituições, bem como são descredibilizados em sua capacidade de expressar aquilo que experienciam, sendo enquadrados como agentes incapazes de interpretar as experiências sociais do mundo. A segunda injustiça refere-se à negação do reconhecimento¹¹, isto é, à experiência de não realização do status de reconhecimento social de indivíduos e grupos enquanto habitantes da eticidade. Na próxima parte, complementar a esta, apresentaremos como o elemento histórico da injustiça contribui para a produção de injustiças políticas.

O fio-condutor histórico da injustiça

A vítima da injustiça não surge por acaso, e um ato de injustiça não é um acontecimento acidental. Este possui estruturas e mecanismos de atuação socialmente construídos e mediados por indivíduos e grupos que, muitas vezes, *sabem* que produzem e reproduzem injustiças em nome do resguardo de seus privilégios, sejam estes intelectuais e materiais. A

experiência social da injustiça, por isso, não é sentida — e, posteriormente, verbalizada — por alguém que aleatoriamente sofre um desrespeito. Ela é imanente ao mecanismo de funcionamento normativo deficitário das instituições sociais da eticidade.

Afirmamos, portanto, que a injustiça não é ahistórica. Ela é, na verdade, um ato prejudicial de violação e rebaixamento sócio-epistêmico estruturalmente, institucionalmente e sistematicamente causado: ela se comporta, destarte, como uma prática contínua, persistente e duradoura. Ela também cria narrativas imaginárias cujo fim é justificar sua permanência. A injustiça, desta forma, possui um pano de fundo — ou melhor, um fio condutor histórico — que *temporalmente* e *mnemonicamente* valida sua existência enquanto tal já que ela, ao longo dos anos, registra e narra os pormenores de injustiças que realmente aconteceram.

Iris Marion Young (2011) destaca que viver em sociedade é ser histórico. Partindo deste postulado, segue-se a ideia de que o processo histórico de uma eticidade comprova, por exemplo, que certas normas e práticas sociais de outrora representam a concretude danosa da injustiça: a escravidão brasileira, o apartheid sul-africano e o genocídio indígena no continente americano são eventos históricos que, numa espécie de movimento duplo, comprovam a realidade da injustiça. O primeiro movimento destaca que processos históricos objetivamente ilustram quem é a vítima da injustiça numa situação dada; o segundo movimento, com efeito, apresenta que o lastro histórico da injustiça nitidamente transparece efeitos colaterais danosos a quem foi injustiçado. Queremos dizer, então, que a injustiça é organicamente vivida por quem, ao longo da história, esteve numa posição de desvantagem e desigualdade sócio-epistêmica no que tange à conquista de bens materiais e valores sociais básicos.

Neste sentido, escreve Young, “se não enfrentarmos os fatos da injustiça histórica, podemos ser assombrados pelos fantasmas das vítimas e destinados a repetir os erros dos perpetradores” (Young, 2011, p. 172). Esta afirmação ajuda a concluir que a história e sua atividade processual, por ser um *registro verídico mnemônico* de experiências sociais repetitivas e institucionalmente causadas, se colocam como prova concreta do que é — ou pode não ser — um ato de injustiça. Dito de outro modo, a história é o fio-condutor que conduz e distribui normas e práticas sociais injustas. Ela, com isso, localiza a causa e o efeito da injustiça.

A matriz histórica da injustiça, indo além, transparece tanto quem é a vítima quanto quem é o perpetrador dela. Sendo assim, ela possibilita refletir quem historicamente é responsável pela sua existência e, também, quem tem a *responsabilidade* de reconhecê-la para atenuá-las. Dizemos,

assim, seguindo a mesma relação feita pela filósofa estadunidense, que a responsabilidade encontrada no fio-condutor histórico da injustiça é a porta de entrada para se enxergar a questão política da injustiça.

Segundo Young, o modelo de responsabilidade mais interessante para se diagnosticar injustiças históricas — que, segundo ela, são sempre estruturais — é o da conexão social. Para a filósofa, este modelo consiste numa responsabilidade compartilhada, em que todos os membros de uma eticidade têm o dever de reparar a injustiça histórico-estrutural existente, devido ao fato de contribuírem com ações para sua produção e reprodução (Young, 2011, p. 173). Este modelo de responsabilidade, com isso, impõe uma responsabilidade política que pretende organizar uma ação coletiva que mude o estado das coisas de uma injustiça histórica — como, por exemplo, os danos sociais da escravidão na sociedade estadunidense.

O modelo de responsabilidade da conexão social, neste sentido, distribui quatro atitudes políticas relevantes para imaginar um processo reflexivo de experiência subjetiva e objetiva da injustiça mediante seu fio-condutor histórico. A primeira atitude está no fato de que a conexão social é uma atitude de responsabilidade política geral e compartilhada (Young, 2011, p. 180) pois ela envolve toda a sociedade, sobretudo os perpetradores da injustiça. A segunda atitude é que a conexão social é voltada para pensar o futuro e não o passado (Young, 2011, p. 180) do processo histórico. Sendo assim, as instituições sociais produtoras e reprodutoras de injustiças históricas devem trabalhar numa reforma institucional que reduza os efeitos colaterais causados por injustiças historicamente vivas.

A terceira atitude é que o modelo de conexão social encontra uma responsabilidade conectada via processos estruturais que são institucionais. A responsabilidade, aqui, é algo partilhado e que não está confinado a alguém específico (Young, 2011, p. 181). Não existe, desta maneira, espaço para absolver agentes que porventura estão mais distantes de uma injustiça estruturalmente histórica, afinal essa marca pertence a toda eticidade. A quarta e última atitude é que este modelo questiona as condições que atribuem responsabilidade perante um desvio ilícito de um conjunto normal e aceitável de condições de fundo (Young, 2011, p. 181). Este questionamento, com efeito, confirma que a conexão social está voltada a uma participação transformadora dos agentes causadores de injustiças estruturais. Dito de outro modo: eles, na medida que estão agindo na vida social, precisam se ater a como, futuramente, irão agir para transformar e, por conseguinte, reduzir as injustiças históricas existentes.

A plausibilidade do modelo de responsabilidade via conexão social, diante disso, está na “discussão coletiva” e “releitura da injustiça histórica”,

que são “uma maneira importante para que membros de uma sociedade em posições diferentes cultivem *relações respeitadas* uns com os outros agora” (Young, 2011, p. 181, grifo nosso). Seu caráter político, neste caso, vincula-se a ações institucionais que buscam reparar injustiças produzidas e reproduzidas *ad aeternum* no processo histórico de certa eticidade. Ora, se o fio-condutor histórico da injustiça permite pensar um modelo de responsabilidade política para repará-lo, então perguntamos: qual seria o efeito colateral de uma injustiça política oriunda de um ato injusto histórico? Talvez uma resposta a isso esteja no conceito de exclusão social.

Nancy Fraser afirma que a *exclusão social* assume uma pluralidade de formas que está dividida em três dimensões: (i) na distribuição de recursos materiais (ou seja, de recursos econômicos) que assegure a independência e a “voz” dos participantes, (ii) no status social que expressa um respeito igual aos participantes, garantindo-lhes assim oportunidades iguais para alcançar a estima via interação social plena e (iii) na constituição política que concede voz aos atores sociais (Fraser, 2010, p. 365). A exclusão social, com isso, representa a negação¹² da condição distributivo-econômica, da dimensão cultural do reconhecimento social e da representação democrática na sociedade. Partindo desta interpretação, infere-se que a exclusão social é uma injustiça que sistematicamente bloqueia a existência cognitiva e praxeológica de indivíduos e grupos.

A exclusão social, assim, comporta-se enquanto uma injustiça política oriunda de um segundo nível, qual seja, uma “injustiça metapolítica” (Fraser, 2010, p. 367). Este segundo nível compreende as injustiças de *misframing*¹³, isto é, as injustiças políticas que “ocorrem quando os limites de uma política são traçados de forma a *negar erroneamente* a algumas pessoas a chance de participar de suas disputas autorizadas pela justiça” (Fraser, 2010, p. 367, grifo meu). A injustiça política, destarte, ocorre quando as vítimas são injustamente excluídas — ou seja, são permanentemente negadas — do universo político que dá direitos participativos relacionados às questões de distribuição, reconhecimento e representação política. Nos parece, neste caso, que o modelo de responsabilidade da conexão social seja uma prática política reflexiva que tenta transformar contextos¹⁴ sócio-epistêmicos historicamente caracterizados pela injustiça da exclusão social.

Nesta parte, mencionamos que o elemento teórico do fio-condutor histórico simboliza a realidade da injustiça pois ela deve ser vista enquanto uma experiência social histórica com uma temporalidade mnemônica que é duradoura, persistente e permanentemente excludente. Também destacamos que este elemento produz uma injustiça política¹⁵. Esta consiste em uma negação errônea no que se refere à participação de indivíduos e

grupos no universo político. Processos decisórios e a construção de práticas sociais institucionalizadas cujo objetivo é a realização da justiça, por esta razão, conseguem ser historicamente cooptados por agentes políticos que se movem para socialmente excluir grupos sociais, suas culturas e memórias. Em decorrência sobretudo do que foi exposto nas partes (III) e (IV), na próxima parte apresentamos a concepção de um quadro normativo da injustiça.

A normatividade da injustiça

As injustiças estão na realidade social da eticidade. Não se pode afirmar, neste caso, um critério transcendental apriorístico para definir o que é uma injustiça. Afinal de contas, ela é composta por uma miríade de ações objetivas que estão presentes na vida cotidiana das instituições sociais. Diante disso, deve-se postular que uma concepção básica de injustiça só pode ser encontrada na imanência das relações sociais como *elas são* — a injustiça vive *dentro* da vida em sociedade, por assim dizer. Argumentamos, com isso, que a experiência social e o fio-condutor histórico são dois elementos teóricos que representam a tangibilidade concreta da injustiça social. O primeiro elemento transparece *como* ocorre a injustiça; o segundo elemento localiza *onde* ocorre a injustiça. Ambos os elementos, por fim, expressam ao menos três formas de injustiças: (i) epistêmica, (ii) moral e (iii) política.

De todo modo, é preciso apresentar qual seria o fundamento normativo da injustiça. A experiência social e o fio-condutor histórico são elementos que justificam a tangibilidade do seu realismo, como já destacado. Porém, se afirmamos que a injustiça é algo presente nas normas e práticas sociais de uma eticidade — em outras palavras, ela é interna a sua base de funcionamento —, então, é possível imaginar que ela possui algum fundamento normativo a ser investigado.

Gostaríamos, a partir disso, de desenvolver três características que conceitualmente representam o conteúdo normativo da injustiça. A primeira característica é: a injustiça opera nos indivíduos e grupos sociais de modo *interseccional* (Powers; Faden, 2019, p. 107), ou seja, ela atua mediante a integração de diferentes fatores sociais. Tais fatores, com efeito, estão resumidos nesta proposição: a injustiça é uma experiência social histórica *danosa, desigual, estrutural, institucional e sistêmica*.

Mais especificamente, a primeira característica normativa de uma teoria da injustiça vem a ser: o dinamismo da injustiça vincula-se a experiências sistemáticas de integração social baseada em relações desiguais de poder. A hermenêutica do mundo social, desta forma, é

concebida mediante a relação entre (1) poderosos e (2) não-poderosos (Fricker, 1999): *a*, neste caso, estrutura uma interpretação coletiva que socialmente oprime *b*, causando-lhe, assim, danos permanentes quanto ao seu processo formativo-integrativo com as instituições do mundo social.

Além disso, cabe afirmar que a influência estrutural¹⁶ da injustiça opera de maneira institucional e sistêmica já que ela (*a*) compartilha uma experiência social de impacto assimétrico que beneficia certos grupos sociais em detrimento da exclusão de outros, (*b*) é de *natureza quase inescapável* pois suas consequências são ocorrências regulares, previsíveis e rotineiras das instituições sociais — sejam elas formais ou informais¹⁷ — e (*c*) é de impacto *profundo* e *generalizado* devido a sua magnitude e duração (Powers; Faden, 2019, p. 92 - 97). A experiência estrutural da injustiça, conclui-se, confirma a compatibilidade entre funcionamento institucional-sistêmico de normas e práticas sócio-institucionais com atos de injustiça, na medida que estes atos são *movidos* por uma lógica estrutural, institucional e sistêmica.

Os atos de injustiça, por sinal, compõem a segunda característica normativa da injustiça. Tendo em vista que ela opera de modo danoso, desigual, estrutural, institucional e sistêmico, é preciso apontar quais são os atos que a representam. Seguindo a normatividade do conceito de desumanização¹⁸ apresentado por Mari Mikkola, existem três atos, isto é, formas de injustiça. Estas formas são (i) a discriminação, (ii) a dominação e a (iii) opressão.

A forma (i) da injustiça está no tratamento injusto que resulta em desigualdades na distribuição de bens socialmente relevantes. A forma (ii) representa o exercício do poder social que obriga os dominados (*dominated*) a seguirem regras estabelecidas por outros, impedindo-os, portanto, de determinar as condições de suas próprias ações. Por fim, a forma (iii) está na imposição sistemática, perante diversas forças materiais e psicológicas, de constrangimentos aos agentes sociais e suas ações (Mikkola, 2019, p. 239).

Os atos de injustiça reconhecidos nestas três formas, assim, são *atitudes concretas* permanentes que têm uma origem, um público-alvo discriminado e bem internalizado no imaginário subjetivo e na objetividade social da eticidade. Ademais, destacamos que as três formas de atos injustos conceituadas por Mikkola podem ser interpretadas como vetores práticos que efetivam as formas de injustiça nomeadas anteriormente. A justificativa disso é simples: esses atos são meios pragmáticos que tornam possível diagnosticar e, por extensão, apreender e destrinchar os elementos epistêmico, moral e político da injustiça.

A terceira e última característica normativa da injustiça está ligado ao fato dela ser uma ocorrência de *segunda ordem*. Em outras palavras, a injustiça diz respeito a situações problemáticas concretas que, como escreve Rahel Jaeggi, são de segunda ordem, pois baseiam-se nos *recursos* conceituais e culturais de uma forma de vida (Jaeggi, 2019, p. 90). A injustiça, com isso, não é uma ocorrência desenvolvida a esmo. Ela é moldada por práticas e interpretações institucionais que estabelecem e refletem formas de encarnar as normas sociais. A injustiça, destarte, está *enraizada* na cultura e nos hábitos da sociabilidade institucional de uma eticidade.

De onde vem, então, o fundamento normativo da injustiça? Resumidamente, a resposta é: a normatividade de uma teoria da injustiça está correlacionada à ideia da injustiça como *experiência social histórica de (i) dominação, (ii) discriminação e (iii) opressão de segunda ordem cujas normas e práticas sociais são danosas, desiguais, estruturais, institucionais e sistêmicas*. Os arranjos institucionais que corporificam normas e práticas sociais, diante disso, internamente operam, de modo contínuo e persistente, formas causadoras de injustiça. Sua atividade normativa, com efeito, está na existência alienada e duradoura de atividades sociais compartilhadas *em nome* da preservação da injustiça.

A injustiça social, como mencionado, atinge vítimas e causa sofrimento social (Pinzani 2022). Ela explicitamente cria, neste contexto, cenários de desvantagens e problemas de caráter social: pobreza, violência, trabalho infantil e encarceramento em massa exemplificam isso. Sendo assim, já que a filosofia social deve ser solidária ao seu objeto de estudo, é preciso pensar formas de enfrentamento à sua realidade. Destacamos, por ora, duas formas que talvez representem este enfrentamento. Ambas as formas, por sinal, devem caminhar conjuntamente.

A primeira está na *resistência hermenêutica*, ou seja, na “fricção epistêmica contra as expectativas normativas de estruturas interpretativas estabelecidas, auxiliando vozes dissonantes na formação de significados alternativos, interpretações e estilos expressivos” (Medina, 2017, p. 48). Em outras palavras, a resistência hermenêutica é uma prática sócio-intelectual que tanto resiste a ambientes hermenêuticos injustos quanto exige das instituições sociais uma responsabilidade sócio-epistêmica que facilite, enquanto atitude institucional legitimadora, a agência hermenêutica de vozes e perspectivas dissidentes. Estas vozes, esclarece Medina, são formadas por significados originais, estilos expressivos alternativos e novos horizontes para interpretar as experiências sociais (Medina, 2017, p. 49). A resistência hermenêutica, neste sentido, se molda como uma forma de enfrentamento baseada numa espécie de resistência epistêmica contra

estruturas hermenêuticas que institucionalmente produzem e reproduzem injustiças.

A segunda forma de enfrentamento está numa postura política que considere os indivíduos e grupos enquanto *camaradas*. Como escreve Jodi Dean, camarada é uma “forma de tratamento, figura de pressentimento político e portador de expectativas [...]. Indo além de certa noção de política como convicção e escolhas individuais, ‘camarada’ aponta para as expectativas de solidariedade como sendo indispensáveis à ação política” (Dean, 2021, p. 147). Dito de outro modo, o indivíduo ou grupo injustiçado, seja numa primeira ou segunda pessoa, deve ter no seu horizonte político a construção de agentes políticos transformadores que sejam camaradas entre si. Esta é, afinal, uma forma de *pertencimento político* caracterizada por uma condição comum marcada pela igualdade e solidariedade onde qualquer um — mas nem todo mundo — é camarada do outro em vista de uma relação mediada pela fidelidade a uma verdade (Dean, 2021, p. 143). Camaradas, em suma, se reconhecem via um pertencimento político comum, cujo fim está numa luta social igualitária e radical pela emancipação social.

Estas formas de enfrentamento, desta forma, exprimem um componente de prognóstico. Se ambas são meios para resistir e, deste modo, deflacionar a presença histórica da injustiça na realidade social, então tanto a resistência hermenêutica quanto o olhar político de camarada se colocam como posturas sociais ativas e engajadas. Imersas num contexto injusto, a tarefa de ambas, portanto, está em (i) denunciar este cenário, bem como (ii) construir uma sociedade cujos valores relacionados à definição do que é a justiça devam ser postos em prática. Este, aliás, talvez seja, o maior desafio para se enfrentar a injustiça social, qual seja, saber que ela não irá desaparecer do horizonte de uma eticidade; Afinal, ela simplesmente está impregnada em todas as instâncias da vida social.

Conclusão

Neste artigo, argumentamos se há um fundamento normativo de uma teoria da injustiça. A conclusão do argumento foi positiva. A razão disso é que a injustiça é algo presente, isto é, ela é real e objetiva mediante as relações sociais existentes. Isto posto, percebe-se nela um arcabouço teórico que formula seu adorno normativo: a injustiça, assim como um projeto de teoria da justiça, relaciona-se a normas e práticas cotidianas das instituições de uma sociedade.

Sendo assim, o arcabouço teórico que fundamenta a normatividade da injustiça se dá pelo fato de que ela é uma experiência histórica, política

e sócio-epistêmica. Para justificar esta proposição, dividimos a argumentação em três momentos. No primeiro, fizemos uma breve introdução para contextualizar e alinhar os vetores teóricos entre filosofia social e injustiça. Este alinhamento surge já que ambos os temas possuem o mesmo objeto de análise, a saber, as normas e práticas sociais deficitárias de instituições que engendram uma eticidade. No segundo momento, defendemos que a estrutura metodológica de uma teoria da injustiça perpassa por um ponto de vista imanente. Este ponto de vista, para todos os efeitos, é o modo mais adequado e condizente para diagnosticar e criticar situações concretas de injustiça, uma vez que a imanência propõe um realismo sócio-epistêmico enquanto análise filosófica da sociedade que reconhece a atividade normativa da injustiça.

Em seguida, apresentamos o primeiro elemento teórico da injustiça, qual seja, a experiência social. Para resumir, uma experiência social injusta nada mais é que uma experiência diversa, compartilhada com uma segunda pessoa, e que é negativa. Em paralelo ao elemento teórico da experiência social, há um segundo elemento teórico, que é o fio-condutor histórico da injustiça. Afirmamos, então, que a injustiça é tal porque seu lastro histórico, engendrado temporalmente e mnemonicamente, situa e demarca que as vítimas da injustiça sofrem injustiças históricas permanentes.

A soma dos elementos teóricos abordados, com efeito, ajuda na apresentação de dois pontos, a saber, (a) o quadro teórico da normatividade da teoria da injustiça seguido de (b) uma forma teórico-prática para o seu enfrentamento. O quadro normativo, que também pode ser visto como sua representação conceitual, é: a injustiça é uma ocorrência histórica e sócio-epistêmica de segunda ordem — pois ela está enraizada na cultura e nos hábitos da sociabilidade institucional de uma eticidade — moldada por atos de (i) dominação, (ii) discriminação e (iii) opressão que, *prima facie*, representam como se constituem normas e práticas sociais injustas que são danosas, desiguais, estruturais, institucionais e sistêmicas.

Destacamos, porém, que o quadro normativo da injustiça deve sofrer uma forma de enfrentamento que reduza seus efeitos colaterais. Este enfrentamento está numa luta sócio-epistêmica oriunda de uma resistência hermenêutica de indivíduos e grupos injustiçados que reciprocamente se reconhecem, no horizonte político, enquanto camaradas, ou seja, enquanto agentes políticos engajados numa luta comum e emancipatória.

Este, por sinal, pode ser considerado um tipo de enfrentamento idealista e, de certo modo, derivado da concepção positiva de justiça. Todavia, ponderamos: este tipo de enfrentamento adquire sentido para efetivar-se quando passa por um exame avaliativo que, num movimento de

análise imanente e negativo, critica o estado de coisas da sociedade e suas instituições, provedoras de injustiças sociais.

Cabe, neste sentido, agir na comunidade política mediante dois vetores complementares: o primeiro é de que as vítimas da injustiça não podem ter suas vidas roubadas, tal como historicamente acontece para determinados grupos da sociedade brasileira (Leão Rego; Pinzani 2025). O segundo é que a atenuação de injustiças sociais deve estar ancorada num ponto de vista emancipatório que apresente uma forma de vida diluidora do sofrimento social sistêmico de indivíduos cuja realidade social é evidente: são indivíduos que, num contexto de escassez material e de domínio ideológico reacionário e autoritário da extrema-direita, lutam para sobreviver enquanto sofrem variadas formas de injustiças sociais.

Notas

¹ Gustavo Teixeira é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: gtnegreiros@gmail.com. Orcid: 0009-0003-8413-7089.

² Alessandro Pinzani é professor de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: alepinzani@gmail.com. Orcid: 0000-0001-8721-2134.

³ Ou seja, a *Sittlichkeit* que Axel Honneth, por exemplo, define enquanto o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (Honneth, 2003, p. 271-272). A eticidade, neste sentido, está no entrelaçamento coeso e orgânico junto ao processo de individualização e socialização de indivíduos e grupos na forma de reconhecimento intersubjetivo.

⁴ Desrespeito, noutras palavras, é um reconhecimento recusado em relação a um comportamento intersubjetivo lesivo do qual o indivíduo ou grupo desrespeitado é ferido na compreensão positiva de si mesmo (Honneth, 2003, p. 213).

⁵ Exemplo disso está em discursos falaciosos e chauvinistas que “denunciam” que há “racismo reverso” com brancos ou em discursos onde os agentes causadores da injustiça alegam que há uma retórica de “mimimi” em nome da defesa do “politicamente correto” ou das “pautas identitárias”.

⁶ Mais uma vez, é importante destacar que nem toda voz que autoproclama sofrer uma injustiça sofre, *per se*, uma injustiça. Por exemplo: um branco que argumenta ser injustiçado porque não foi aprovado num concurso público devido a um sistema de cotas cuja primazia está no critério racial e de vulnerabilidade socioeconômica não sofre injustiça alguma; ele, na verdade, apenas verbaliza seus privilégios sócio-epistêmicos frente a indivíduos e grupos historicamente injustiçados. Independente disso, é importante reforçar o argumento de que a vítima, mesmo que não tenha um vocabulário hermenêutico amplo para interpretar a injustiça sofrida, é a pessoa mais adequada para falar sobre tal experiência. Como escreve

Adorno, "A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado sua expressão, é objetivamente mediado" (Adorno, 2009, p. 24).

⁷ Como reflete Fanon: "Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo" (Fanon, 2008, p. 86).

⁸ Miranda Fricker define estas duas formas de injustiça epistêmica respectivamente como (a) hermenêutica e (b) testemunhal (Fricker, 2007, p. 1).

⁹ Neste caso específico, seguimos a interpretação de Axel Honneth (2014) quanto à definição de normatividade moral.

¹⁰ Nos alinhamos, neste ponto, a conceituação de experiência social proposta por Leonardo da Hora. O autor considera que uma experiência social negativa é retirada por meio de provas existenciais que, por sua vez, torna-se uma fonte para estabelecer uma crítica radical da realidade social existente (Da Hora, 2024, p. 55).

¹¹ A negação do reconhecimento também pode ser interpretada como *desreconhecimento*. Segundo Luiz Gustavo de Souza, o desreconhecimento é um imaginário social que é não apenas uma moldura para a forma de interação, mas também desenha o escopo restritivo de obrigações recíprocas reconhecidas, a princípio, enquanto valores éticos universais (Souza, 2019, p. 250). Dito de outro modo, o desreconhecimento refere-se a bloqueios estruturais no que tange a participação dos indivíduos em arenas nas quais possam obter algum reconhecimento (Souza, 2019, p. 259).

¹² Para Nancy Fraser, ser alguém excluído é sequer ser considerado um par (*peer*) que participa, até de modo marginalizado ou subordinado, do jogo político da sociedade (Fraser, 2010, p. 365).

¹³ Esta é, noutros termos, uma injustiça metapolítica que parte de uma escala de justiça dual. A primeira escala (ou nível) representa uma deturpação política ordinária de uma comunidade política específica cujos limites e membros estão geograficamente bem estabelecidos. A segunda escala (ou nível) representa a divisão do espaço político numa política transnacional oriunda de uma negação na participação de lutas sociais (Fraser, 2010, p. 367).

¹⁴ Nos referimos, aqui, a injustiças políticas que historicamente contextualizam a dinâmica funcional e o processo sócio-integrativo de uma eticidade. A colonização é um exemplo disso: historicamente ela se tornou uma injustiça política excludente que, ainda hoje, por conta dos efeitos colaterais danosos e persistentes de suas normas e práticas, permanece nas formas de integração social das instituições. Como escreveu Fanon: "o problema da colonização, assim, não comporta apenas

a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições” (Fanon, 2008, p. 84).

¹⁵ Gostaríamos de destacar, neste caso, que a relação entre fio-condutor histórico da injustiça e injustiça política é complementar. O primeiro, na medida em que estrutura a forma da injustiça histórica — concebida, por exemplo, a partir das considerações de Iris Marion Young —, expõe o sedimento material e instrucional do segundo. A forma da injustiça histórica, portanto, representa o *lócus* daqueles quem são as vítimas da injustiça política. No mais, afirmamos: só há injustiça política quando nota-se a presença da injustiça histórica.

¹⁶ De acordo com Powers e Faden, a estrutura social é composta por arranjos sociais estruturais que incluem instituições e práticas sociais domésticas e internacionais. Sua totalidade, destarte, forma uma estrutura social sistemática da qual existem interações regulares, contínuas e altamente consequentes entre indivíduos, grupos e instituições governamentais e não governamentais (Powers; Faden, 2019, p. 92).

¹⁷ Ou seja, seguimos a definição elencada por Powers e Faden: componentes informais e formais de estruturas sociais determinam o acesso a recursos materiais e estabelecem ou sustentam as relações de poder existentes (Powers; Faden, 2019, p. 100).

¹⁸ Mari Mikkola define a desumanização como critério normativo da injustiça já que ela “[...] se constitui [n]uma violação indefensável dos interesses legítimos do bem-estar humano de uma forma que seja considerada moralmente prejudicial” (Mikkola, 2019, p. 233).

Referências

- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- CAMPELLO, Filipe. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- CAUX, Luiz Philippe de. *A imanência da crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. Belo Horizonte: Loyola, 2021.
- DA HORA PEREIRA, Leonardo Jorge. Negatividade do que? Experiências sociais negativas e figurações ontológicas da sociedade. IN: DA HORA, L.; SANTOS, V.; BODZIAK, P. E.; SILVA, H. A. (Orgs.). *Experiências sociais negativas: um conceito de filosofia social*. Salvador: Edufba, 2024.
- DA HORA PEREIRA, Leonardo Jorge. *Uma abordagem filosófica do capitalismo é possível? Uma proposta de renovação da filosofia social*. *Kriterion*, 59, 2018, 789-808.
- DEAN, Jodi. Camarada. *Um ensaio sobre pertencimento político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERRARA, Alessandro. The idea of a social philosophy. *Constellations*, v. 9, n. 3, 2002.
- FRASER, Nancy. Injustice at intersecting scales: on 'social exclusion' and the 'global poor'. *European Journal of Social Theory*, v. 13, n. 3, p. 363-371, 2010.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FRICKER, Miranda. Epistemic oppression and epistemic privilege. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 29, p. 191-210, 1999.
- GOODHART, Michael. *Injustice: political theory for the real world*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HONNETH, Axel. A dinâmica social do desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade. *Política & Sociedade*, v. 17, n. 40, 2018.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*, v. 9, n. 3, 2009.

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

HONNETH, Axel. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. *Revista Fevereiro*, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3zfxnSr>. Acesso em: 30 de dezembro de 2022.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. *Civitas*, v. 8, n.1, p. 137-165, 2008.

JAEGGI, Rahel. Rumo a crítica imanente das formas de vida. *Problemata*, v. 10, n. 4, p. 77-98, 2019.

MEDINA, José. Varieties of hermeneutical injustice. In: KIDD I. J., MEDINA J., POHLHAUS G. (eds.) *The routledge handbook of epistemic injustice*. London: Routledge, 2017.

MIKKOLA, Mari. *The wrong of injustice: dehumanization and its role in feminist philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

LEÃO REGO, Walquíria; PINZANI, Alessandro. *Vidas roubadas: sofrimento social e pobreza*. São Paulo: Editora da UNESP, 2025.

PINZANI, Alessandro. Systemic suffering as a critical tool. *Dois Pontos*, v. 19, n. 1, p. 9-24, 2022. DOI: 10.5380/dp.v19i1.86233.

POHLHAUS, Gaile. Varieties of epistemic injustice. In: KIDD I. J., MEDINA J., POHLHAUS G. (eds.) *The routledge handbook of epistemic injustice*. London: Routledge, 2017.

POWERS, Madison; FADEN, Ruth. *Structural injustice: power, advantage and human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RENAULT, Emmanuel. *The experience of injustice*. New York: Columbia University Press, 2019.

SAAR, Martin. What is social philosophy? Or: Order, practice, subject. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 118, n. 2, p. 207–223, 2018. DOI: 10.1093/arisoc/aoy009.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SHKLAR, Judith. *The faces of injustice*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha. *Reconhecimento, redistribuição e desreconhecimento: um debate com a teoria crítica de Axel Honneth*. Florianópolis: EDUFSC, 2019.

YOUNG, Iris Marion. *Responsibility for justice*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Recebido/Received: 08/02/2025
Aprovado/Approved: 23/06/2025
Publicado/Published: 04/07/2025