



Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano*

Ricardo Fabrino Mendonça¹

Resumo: O presente artigo busca delinear o debate travado por Axel Honneth e Nancy Fraser acerca da noção de reconhecimento, buscando compreender, especificamente, alguns aspectos de tal discussão que atravessam o projeto habermasiano de teoria crítica. Se a proposta de Honneth (de uma teoria da justiça calcada na noção de *auto-realização*) e a de Fraser (baseada no princípio da *paridade de participação*), parecem, à primeira vista, inconciliáveis, alguns elementos comuns podem ser encontrados quando se tem em mente o pano de fundo sobre o qual trabalham. Acreditamos que a possível produção de um modelo de *reconhecimento* capaz de combinar proposições de Fraser e Honneth depende da explicitação de alguns pressupostos habermasianos que permanecem implícitos nas perspectivas aqui em análise.

Palavras-chave: Reconhecimento, Teoria Crítica, Honneth, Fraser, Habermas

Introdução

A filosofia política vem assistindo a um acirrado debate em torno da noção de *reconhecimento*. Um crescente número de pesquisadores, de diversas áreas das ciências sociais, debruça-se sobre esse conceito desde que Charles Taylor (1994 [1992]) e Axel Honneth (2003a [1992]), cada um à sua maneira, retomaram algumas considerações de Hegel para ressaltar a importância do *reconhecimento* intersubjetivo na auto-realização de sujeitos e na construção da justiça social. Seja para abordar os dilemas do multiculturalismo nas sociedades hodiernas, para refletir sobre as lutas voltadas para a construção da cidadania, para compreender os possíveis efeitos de políticas públicas que se querem inclusivas ou para diagnosticar padrões simbólicos desrespeitosos, o conceito de *reconhecimento* mostra-se um instrumento heurístico bastante promissor.

Não há, contudo, homogeneidade em sua aplicação, o que se faz evidente pelas sucessivas críticas dirigidas por Nancy Fraser a Taylor e Honneth. Partindo de premissas filosóficas distintas das deles, Fraser propõe um paradigma de *reconhecimento* assentado na acepção weberiana de *status* e assinala a importância da *redistribuição* de recursos materiais, defendendo que, em diversos casos, desigualdades sociais não estão calcadas em padrões simbólicos de não-reconhecimento. Honneth, por sua vez, alega adotar uma visão mais ampla de *reconhecimento*, que não se restringiria à dimensão cultural da justiça, encampando os

* Trabalho apresentado na Sessão Coordenada Temas em Comunicação e Democracia I, do I Congresso Anual da Associação Brasileira de Pesquisadores de Comunicação e Política, ocorrido na Universidade Federal da Bahia – Salvador-BA, 2006.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da UFMG. Bolsista da Fapemig e pesquisador do EME (Grupo de Pesquisa em Mídia e Espaço Público). Apoio Fapemig e CNPq.

aspectos econômicos. Essa divergência teórica estende-se desde a segunda metade da década de 1990, culminando com a publicação conjunta de *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange* (FRASER; HONNETH, 2003).

O objetivo do presente artigo é delinear os contornos de tal contenda filosófica, buscando apreender, especialmente, a influência de Jürgen Habermas tanto sobre as idéias de Honneth como sobre as de Fraser. O interesse por Habermas deve-se não apenas ao fato de ambos os autores aqui em questão travarem longos diálogos com ele ao longo de suas respectivas trajetórias acadêmicas.² Ele se deve, principalmente, porque a atualização habermasiana da teoria crítica constitui o próprio pano de fundo a partir do qual Honneth e Fraser desenvolvem seu debate. O acento colocado por Habermas na construção intersubjetiva da política e da moral — bem como sua atenção aos processos dialógicos através dos quais os sujeitos configuram identidades, padrões culturais de interpretação e regras institucionalizadas de interação — atravessa a discussão *Fraser X Honneth*, sendo que diferentes dimensões do projeto habermasiano são atualizadas por eles. Ao mesmo tempo, por outro lado, importantes aspectos desse mesmo projeto são, ainda que implicitamente, criticados no mencionado diálogo.

No intuito de observar tais questões, começaremos com uma apresentação da noção de reconhecimento, tal como desenvolvida por Taylor e Honneth. Em seguida, discutiremos algumas ressalvas levantadas ao conceito, introduzindo a visão de Nancy Fraser e analisando as implicações de seu modelo. Apontaremos, então, as linhas gerais da defesa de Honneth e abordaremos, por fim, alguns elementos do debate que são atravessados pelo pensamento de Habermas. Acreditamos que a possível produção de um modelo de *reconhecimento* capaz de combinar as proposições de Fraser às de Honneth depende da explicitação de alguns pressupostos habermasianos que permanecem implícitos nas perspectivas aqui em questão.

Reconhecimento como garantia da auto-realização

A *teoria do reconhecimento*, tal como inicialmente desenvolvida, pensa os conflitos sociais como buscas interativas pela consideração intersubjetiva de sujeitos e coletividades. Tendo como alicerce a filosofia hegeliana, autores como Charles Taylor (1994 [1992]) e Axel Honneth (2003a [1992]) ressaltam a construção relacional da identidade, frisando que os sujeitos lutam o tempo todo por reconhecimento mútuo. Segundo esses autores, somente dessa maneira eles podem se desenvolver de maneiras saudáveis e autônomas. A chave dessa perspectiva é, portanto, a compreensão da identidade como possibilidade de auto-realização.

² Basta lembrar que Honneth foi assistente de Habermas em Frankfurt, entre 1984 e 1990, e que Fraser tem importante reflexão acerca da noção de esfera pública, sendo que um de seus ensaios (FRASER, 1999) foi de suma relevância na revisão das posições que Habermas defendera em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Em seu ensaio seminal sobre o multiculturalismo, Charles Taylor (1994, p. 26) afirma que o reconhecimento não é uma questão de cortesia, mas uma necessidade humana. Isso porque pessoas e grupos podem sofrer danos reais se a sociedade os representa com imagens restritivas e depreciativas. Para Taylor (1997; 1994), os sujeitos são construções dialógicas, sendo que é através das interações intersubjetivas (sejam elas agonísticas ou amistosas) que eles podem realizar a tarefa de serem verdadeiros com suas próprias originalidades. Em um mundo que construiu uma imagem individualizada de identidade, pautada pelo princípio de autonomia, “se eu não sou [verdadeiro comigo mesmo], eu perco o cerne da minha vida; eu perco o que ser humano significa para *mim*” (TAYLOR, 1994, p. 30). Essa autonomia só pode ser construída em diálogos — em parte, externos e, em parte, internos — com os outros.

De acordo com Taylor, a modernidade teve duas importantes conseqüências sobre os conflitos sociais. O declínio da sociedade hierarquicamente pré-determinada levou a uma alteração da honra estamental em direção à dignidade geral, o que possibilitou o surgimento da política do universalismo. Por outro lado, o aludido desenvolvimento de uma acepção de *self* calcada nas noções de autenticidade e de interioridade suscita uma política da diferença.

Enquanto a política da dignidade universal lutava por formas de não discriminação que eram bastante “cegas” aos jeitos em que os cidadãos se diferem, a política da diferença, freqüentemente, redefine a não-discriminação requerendo que façamos dessas distinções a base do tratamento diferencial (TAYLOR, 1994, p. 39).

A proposta tayloriana de reconhecimento envolve esses dois tipos de política, estendendo a consciência da igualdade de valor humano para compreender a valorização daquilo que cada um fez a partir dessa igualdade. Para Taylor, através de lutas simbólicas, os sujeitos negociam identidades e buscam reconhecimento nos domínios íntimo e social. Ele aponta, ainda, que as lutas por reconhecimento têm se feito cada vez mais explícitas, ultrapassando o foro interno, através de protestos públicos. Protestos esses que não buscam a simples tolerância ou condescendência, mas o respeito e a valorização do diferente.³ Para que isso ocorra, não deve haver uma generalizada valorização apriorística, mas uma profunda abertura a comparações, capazes de encetar *fusões de horizontes*, para usar os termos de Gadamer.⁴ Não se trata, pois, de uma oposição de coletividades com seus próprios valores, mas da construção do respeito mútuo.

³ Amy Gutmann explica a distinção entre *tolerância* e *respeito à diferença*, assinalando que “a tolerância se estende a uma gama mais ampla de perspectivas, na medida em que cessam as ameaças ou outros danos diretos e discerníveis aos indivíduos. O respeito é bem mais específico do que isso. Ainda que não precisemos concordar com uma posição para respeitá-la, precisamos entendê-la como refletindo um ponto de vista moral” (GUTMANN, 1994, p. 22).

⁴ De acordo com Taylor, a “ *fusão de horizontes* opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais podemos articular esses contrastes” (1994, p. 67, grifo do autor)

As proposições de Axel Honneth (2003a) seguem rumo semelhante às de Taylor. Ele afirma que é através do reconhecimento intersubjetivo que os sujeitos podem garantir a plena realização de suas capacidades e uma auto-relação marcada pela integridade. Para o autor, os sujeitos são forjados em suas interações, sendo que eles só conseguirão formar uma auto-relação positiva caso vejam-se reconhecidos pelos seus parceiros de interação.

Buscando construir uma teoria social de caráter normativo, Honneth (2003a) parte do princípio de que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. Ele destaca que tal conflito não é conduzido apenas pela lógica da auto-conservação dos indivíduos, como pensavam Maquiavel e Hobbes, por exemplo. Trata-se, sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas. Nesse sentido, o autor adota a premissa de Hegel, para quem a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades gera “uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” (HONNETH, 2003a, p. 29). A idéia hegeliana é a de que os indivíduos se inserem em diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos. Esses embates dar-se-iam, na visão de Hegel, nos âmbitos da *família*, do *direito* (identificado com a sociedade civil) e da *eticidade* (representada pelo Estado, que é por ele definido como o *espírito do povo*).

Honneth atualiza a idéia hegeliana por meio da psicologia social de George H. Mead. Assim como Hegel, o psicólogo norte-americano defende a gênese social da identidade e vê a evolução moral da sociedade na luta por reconhecimento. Mead (1993) aprofunda o olhar intersubjetivista, defendendo a existência de um diálogo interno (entre impulsos individuais e a cultura internalizada), e investiga a importância das normas morais nas relações humanas. De acordo com ele, nas interações sociais, ocorrem conflitos entre o “eu”, a “cultura” e os “outros”, por meio dos quais indivíduos e sociedade desenvolver-se-iam moralmente. Mead também embasa a idéia de reconhecimento em três tipos de relação: as *primárias* (guiadas pelo amor), as *jurídicas* (pautadas por leis) e a *esfera do trabalho* (na qual os indivíduos poderiam mostrar-se valiosos para a coletividade).

A partir da junção desses *insights*, Honneth sistematiza uma *teoria do reconhecimento*, afirmando que “são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (HONNETH, 2003a, p. 156). Ele refina as categorias

de relações apresentadas por Hegel e Mead, extraindo delas três princípios integradores: as *ligações emotivas fortes*, a *adjudicação de direitos* e a *orientação por valores*.

As primeiras se materializam por meio das relações de *amor* e seriam as mais fundamentais para a estruturação da personalidade dos sujeitos. Apoiando-se na psicanálise de Donald Winnicott, Honneth analisa as relações entre mãe e filho, indicando que elas passam por uma transformação que vai da *fusão completa* à *dependência relativa*. Nessa dinâmica conflitiva, um aprende com o outro a se diferenciarem e verem-se como autônomos: ainda que dependentes, eles podem sobreviver sozinhos. Disso advém a possibilidade de uma *autoconfiança*. Para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo.

As relações de *direito*, por sua vez, pautam-se pelos princípios morais universalistas construídos na modernidade. O sistema jurídico deve expressar interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não admitindo privilégios e gradações. Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade. As relações jurídicas geram o *auto-respeito*: “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2003a, p. 195). Honneth assinala que o que caracteriza essa igualdade humana é algo construído historicamente, sendo que a modernidade é marcada pela extensão dos atributos universais. Recorrendo às clássicas proposições de T. H. Marshall, o autor demonstra as lutas por reconhecimento travadas para a construção dos direitos civis, políticos e sociais, todos voltados para a configuração de cidadãos com igual valor.

A terceira, e última, dimensão do reconhecimento dá-se no domínio das relações de *solidariedade*, que propiciam algo além de um respeito universal. Honneth afirma que, “para poderem chegar a uma auto-relação infrangível, os sujeitos humanos precisam [...] além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (2003a, p. 198). É no interior de uma comunidade de valores, com seus quadros partilhados de significação, que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas idiosincrasias. E vários conflitos buscam, exatamente, a reconfiguração de tais quadros dada a revisibilidade destes: “nas sociedades modernas, as relações de *estima social* estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (HONNETH, 2003a, p. 207).

Aos três reinos do reconhecimento, Honneth associa, respectivamente, três formas de desrespeito: 1) aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua *autoconfiança*

básica; 2) a denegação de direitos, que mina a possibilidade de *auto-respeito*, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o status de igualdade; e 3) a referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a *auto-estima* dos sujeitos. Para Honneth, todas essas formas de desrespeito impedem a realização do indivíduo em sua integridade.

Mas, se, por um lado, o rebaixamento e a humilhação ameaçam identidades, por outro, eles estão na própria base da constituição de lutas por reconhecimento. O desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores impedem a realização daquilo que se entende por *bem viver*. Esse é o ponto defendido por Honneth, quando, recorrendo a Dewey, ele afirma que os obstáculos que surgem ao longo das atividades dos sujeitos podem se converter em indignação e sentimentos negativos (como vergonha, ira, vexação). Tais sentimentos permitiriam um deslocamento da atenção dos atores para a própria ação, para o contexto em que ela ocorre e para as expectativas ali presentes. Disso poderiam advir impulsos para um conflito, desde que o ambiente político e cultural fosse propício para tanto. A idéia é que

toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (2003a, p. 224).

O que Honneth defende, em suma, é que os conflitos intersubjetivos por reconhecimento, encetados por situações desrespeitosas vivenciadas cotidianamente, são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos. Esta é a base de sua concepção *formal de boa vida*, a qual “tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua auto-realização” (HONNETH, 2003a, p. 270). Tal *eticidade formal* — alicerçada no amor, no direito e na estima social — só poderia ser construída na interação social.

Críticas e revisões: o modelo de Nancy Fraser

As idéias de Honneth e Taylor desencadearam um grande debate acerca da noção de *reconhecimento*, explicitando seu potencial para a compreensão de conflitos sociais e para uma renovação da teoria crítica. É importante perceber, contudo, que as formulações originais desses autores vêm sendo confrontadas e atualizadas desde meados dos anos 1990. Um dos aspectos mais controversos diz respeito a uma certa negligência teórica de Honneth e Taylor em relação às injustiças econômicas, cabendo citar, também, o temor de que as proposições deles reconduzam a visões de *identidades autênticas essencializadas*.

A crítica de James Tully (2000) procura abarcar esses dois aspectos. Ele defende a importância de se considerar as *lutas por distribuição* paralelamente às *lutas por reconhecimento*, afirmando que qualquer uma delas envolve, necessariamente, a outra. O autor indica também o perigo de que a luta por reconhecimento engendre, tal como a ortodoxa *política da diferença*, uma reificação da identidade, ao buscar simplesmente valorizar o diferente em sua suposta autenticidade. Para Tully, a luta pelo reconhecimento de identidades deve ser entendida não como um *telos* voltado a uma essência, mas como um processo sempre aberto, revisável e democrático em que identidades — tanto a do grupo que reivindica como a de outros atores sociais — são permanentemente reconfiguradas.

Essa visão também é defendida por Cillian McBride (2005), para quem uma política do reconhecimento que busque o endosso *apriorístico* a supostas identidades autênticas é narcisista. Atribuindo tal visão a Taylor, e alegando que Honneth tem uma proposta diferente, McBride (2005) afirma que uma política de *reconhecimento autêntico* não aceita julgamentos divergentes e oferece uma fantasia de controle total sobre o auto-entendimento. Desse modo, ela geraria uma espécie de *refeudalização da esfera pública* ao tentar privatizar questões culturais e identitárias. Tal perspectiva acabaria por eliminar a necessidade de interação entre grupos, fomentando sectarismos. Seguindo Honneth, McBride defende que identidades “não deveriam ser tomadas como ‘dadas’, mas como candidatas ao escrutínio moral e à revisão pública” (2005, p. 505). Elas dependem de interações avaliativas e da troca de razões entre sujeitos.

De acordo com Patchen Markell (2000), o perigo da reificação identitária vem de uma ambigüidade encontrada em Taylor. Por um lado, o reconhecimento teria uma *dimensão cognitiva*: identidades de grupos injustiçados (as quais precederiam a dinâmica política) seriam ignoradas, devendo ser trazidas à luz. Por outro lado, o termo reconhecimento também é empregado com *dimensão construtiva*: através de lutas, identidades não seriam simplesmente apresentadas, mas moldadas. Markell defende que a ambivalência de Taylor é elucidadora, visto trazer em si as próprias tensões inerentes à política do reconhecimento. Se a dimensão cognitiva é relevante por fornecer um quadro normativo a partir do qual se pode analisar a situação de um grupo, a dimensão construtiva toca o cerne da própria lógica intersubjetiva do reconhecimento. O que não se poderia é perder de vista a existência dessas duas facetas.

Carolin Emcke (2000) concentra-se na dimensão construtiva da identidade para criticar a idéia de que a luta por reconhecimento visa à valorização dos sujeitos. Ela alega que há vários grupos que não escolheram ser vistos como grupos, surgindo como o resultado indesejado de práticas discriminatórias. Nessas circunstâncias, o reconhecimento almejado não é o que fixa a identidade desses sujeitos, mas o que “abre e protege o espaço em que eles

podem se desenvolver e se transformar” (EMCKE, 2000, p. 484). Mesmo porque, Emcke não acredita que os *Outros* possam vir a ser substancialmente estimados.

Buscando construir um paradigma alternativo do *reconhecimento*, Nancy Fraser também compartilha esse temor de que as proposições de Taylor e Honneth reconduzam a essencializações identitárias e sectarismos. No entanto, ela só sistematiza sua posição de forma clara e consistente depois de um longo percurso que a conduz de suas raízes neomarxistas ao campo da teoria crítica mais contemporânea.

Essa trajetória tem início em instigante ensaio, no qual Fraser (1997 [1995]) aponta que a justiça requer tanto a *redistribuição* como o *reconhecimento*. Ela recoloca o campo da economia na construção de conflitos emancipatórios, defendendo, tal como fizera a corrente marxista, a centralidade da esfera da produção na construção de uma sociedade mais justa. De maneira distinta de Taylor (1994), que não trata do problema, e de Honneth (2003a), que defende que a redistribuição faz parte do reconhecimento, Fraser aponta que essas lutas têm lógicas muito distintas, ainda que surjam quase sempre imbricadas. A redistribuição buscaria o fim do fator de diferenciação grupal, enquanto o reconhecimento estaria calcado naquilo que é particular a um grupo. Para Fraser (1997), isso gera uma *esquizofrenia filosófica*, já que as pessoas afetadas por injustiças materiais e culturais teriam que negar e afirmar sua especificidade ao mesmo tempo.⁵

Buscando resolver esse dilema, Fraser dá continuidade a seu percurso em alguns ensaios (2000; 2001; 2003), nos quais se afasta, pouco a pouco, da justificativa marxista da economia, construindo um modelo que tem como categoria central a idéia de *paridade de participação*. Nesses textos, a autora critica, sistematicamente, o que chama de *paradigma identitário do reconhecimento*, cujos expoentes seriam Taylor e Honneth. Fraser (2000; 2003) julga que pensar o reconhecimento a partir da perspectiva de uma autenticidade identitária é um equívoco não apenas teórico, mas também político.

Ela acredita que tal viés geraria dificuldades para a observação empírica e conduziria à reificação de identidades e a uma incapacidade de discernir reivindicações justificáveis das não justificáveis. “Enfatizando a necessidade de elaborar e exibir uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e auto-gerada, ele [o viés] coloca uma pressão moral nos indivíduos para que se conformem a uma dada cultura grupal” (FRASER, 2000, p.

⁵ Nesse ensaio, Fraser propõe que a solução seria adotar políticas *transformativas*, que buscam corrigir desigualdades a partir dos pressupostos que as embasam. A autora aponta que é somente através delas que se pode combinar *redistribuição* e *reconhecimento* sem gerar estratégias conflitantes. Em seus trabalhos mais recentes, todavia, Fraser (2000; 2003) deixa de recomendar *remédios* específicos e propõe um olhar contextualizado.

112). Podem surgir, assim, formas repressivas de comunitarismo que reforçam dominações intragrupais, bem como sectarismos que conduzem ao separativismo social.⁶

Como alternativa, ela propõe um modelo de reconhecimento calcado na idéia weberiana de *status*. Nessa perspectiva, o não-reconhecimento não é explicado em termos de depreciação da identidade, mas como subordinação social: “o que requer reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o status de seus membros individuais como parceiros por completo na interação social” (FRASER, 2000, p. 113). Assim, a análise do desrespeito adquire um objeto empiricamente palpável: *padrões institucionalizados de desvalorização cultural*, que constroem certas categorias de atores sociais como normativas e outras como inferiores. Estejam tais padrões instituídos em leis formais ou em sentidos informais, seu resultado é a configuração de atores que são menos do que membros efetivos da sociedade. Não há necessidade, pois, de investigar sentimentos de não-reconhecimento interiores aos sujeitos. Além disso, não é preciso se ater aos casos em que os próprios grupos percebem-se como desvalorizados.

Nota-se, que, sob esse viés, a luta por reconhecimento não procura a valorização de identidades, mas a superação da subordinação. Para tanto, faz-se necessário mudar valores e instituições reguladores de interações, o que varia em cada situação. O “modelo de status não está comprometido *a priori* com nenhum tipo de solução específica para o não reconhecimento” (FRASER, 2000, p. 113). As soluções só podem ser elaboradas contextualmente.

Fraser (2001; 2003) busca embasar, filosoficamente, esse projeto ao propor uma guinada da *ética* para a *moral*. De acordo com a autora, a primeira remonta ao conceito hegeliano de *Sittlichkeit* e diz respeito a valores historicamente configurados em horizontes específicos que não podem ser universalizáveis. A ética trata do *bem viver*. Já a moral está calcada no conceito kantiano de *Moralität* e se refere a questões de *justiça*, pautando-se pelo *correto* e não pelo *bom*. As normas da justiça são universalmente vinculantes, não sendo tão contingentes como as da ética. Ao mover-se nessa direção, a autora nega a perspectiva defendida por Honneth e Taylor de que o reconhecimento seria uma questão de auto-realização. Assim, ela “liberta a força normativa de reivindicações de reconhecimento da dependência direta de um horizonte substantivo específico de valor” (2001, p. 25).

De acordo com ela, essa guinada teria quatro conseqüências imediatas. Em *primeiro* lugar, não se opta por uma concepção específica de *bem* em detrimento de outras: “o

⁶ Concordamos com Fraser no que se refere à afirmação de que a visão de identidades autênticas leva a sectarismos e a formas de dominação. Não percebemos, todavia, essa tendência nas obras de Taylor e Honneth. O primeiro não defende comunitarismos separativistas, como muito se apregoa, o que fica claro em sua proposta de uma *fusão de horizontes*. Honneth também tem um olhar intersubjetivista longe da reificação. Zurn (2003, p. 531) é bastante esclarecedor quando afirma que um modelo de reconhecimento baseado na noção de identidade não necessariamente conduz à intolerância, ao separativismo intergrupais e ao conformismo intragrupal.

modelo de status é deontológico e não-sectário” (FRASER, 2003, p. 30). Em *segundo* lugar, o problema do desrespeito é situado em relações sociais e não em estruturas internas dos sujeitos, o que poderia culpabilizar as vítimas pela absorção da opressão ou levar à prática autoritária de policiamento de valores. Em *terceiro* lugar, ela “evita a visão de que todos têm igual direito à estima social” (FRASER, 2003, p. 32). Diferentemente de Honneth, ela diz que o que é preciso é que todos possam buscar estima.

A *quarta* consequência diz respeito à questão que motivou Fraser a construir todo seu modelo: a guinada moral resolve a *esquizofrenia filosófica* causada por tentativas de atrelar as lógicas da redistribuição e do reconhecimento. Segundo Fraser, trata-se de duas *dimensões* da justiça, cuja integração não pode se dar pela redução de uma a outra. Uma vez que o objetivo é remover impedimentos à formação de relações simétricas, é possível pensar o imbricamento de ambas as lutas. A questão distributiva — que, curiosamente, ela atribui à tradição liberal em sua preocupação com as condições para a liberdade e não a Marx — alicerça as *condições objetivas* para a realização da *paridade de participação*. Os recursos materiais devem assegurar independência e voz aos participantes da interação social. Já a questão do reconhecimento estaria no cerne das *condições intersubjetivas* da paridade. “Padrões institucionalizados de valor cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e garantir oportunidades iguais para a obtenção da estima” (FRASER, 2003, p. 36).⁷

A chave da guinada de Fraser está, portanto, na idéia de *paridade de participação*. Este seria o padrão normativo que deveria reger tanto as lutas sociais como as análises de tais conflitos e, não, a noção de auto-realização propagada por Taylor e Honneth. A visão desses autores permitiria, segundo ela, a valorização de identidades opressoras, por exemplo. No modelo de Fraser, só são justificáveis as reivindicações de reconhecimento que sejam moralmente vinculantes, fomentando a *paridade de participação*, sem gerar formas alternativas de subordinação. Como já dito, isso varia em cada situação, não sendo possível, por exemplo, pré-definir se o reconhecimento deve se dirigir às especificidades de um grupo ou à consideração de uma humanidade comum. O importante é que as próprias pessoas afetadas participem, em processos dialógicos, da construção de soluções para superar quadros de subordinação.

⁷ Para se referir a obstáculos às condições *objetivas* e *intersubjetivas* da paridade, Fraser (2003) usa, respectivamente, os termos *classe* e *status*. Enquanto “classe é uma ordem de subordinação objetiva derivada de arranjos econômicos” (2003, p. 49), “status representa uma ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valor cultural” (2003, p. 49). Status e classe correspondem a dimensões analiticamente distintas: ainda que se imbriquem em jogos de influência recíproca, há, nas sociedades contemporâneas, um desacoplamento parcial dos mecanismos econômicos das estruturas de prestígio. Por isso, ela julga não serem adequadas nem as explicações economicistas (como as do marxismo ortodoxo), nem as culturalistas (como a que, na visão dela, Honneth defenderia), nem as desconstrucionistas (como as de Butler e Young). Fraser propõe um *dualismo perspectivo* em que qualquer prática pode ser pensada a partir das duas dimensões.

Em sua proposta de uma teoria política, Fraser (2003) busca pensar os requisitos mínimos que tais soluções deveriam respeitar para atentar para as duas dimensões da justiça. Ela sugere que é preciso pensar nos “efeitos colaterais” dos “remédios” adotados, sendo que, muitas vezes, soluções de um problema desencadeiam outros. Ela defende, uma vez mais, que soluções transformativas (preocupadas com as raízes dos problemas) tendem a ser mais eficazes e aptas a conciliar a dimensão econômica à cultural. Mas, como, nem sempre, essas soluções são exequíveis ou desejadas, pode-se pensar em *reformas não reformistas*: mudanças mais pontuais, capazes de gerar efeitos profundamente transformadores a longo prazo. Ela assinala, ainda, a importância de que decisões sejam revisáveis e do uso cruzado de soluções que, endereçadas a uma das dimensões da justiça, resolvam problemas da outra.

Reconhecimento como categoria ampliada: a resposta de Honneth

Procurando contestar as críticas de Nancy Fraser, Honneth (2001; 2003b) defende a implausibilidade filosófica da distinção entre redistribuição e reconhecimento. Ele diz que Fraser está equivocada ao associar o reconhecimento à cultura. Nesse aspecto, ela seria a verdadeira reducionista, ao restringir a justiça à economia e à cultura. Para Honneth (2003b), a clivagem proposta por Fraser é arbitrária, desconsiderando múltiplas dimensões da justiça e negligenciando aspectos relevantes para o combate ao desrespeito. Ele afirma que um paradigma do reconhecimento, suficientemente diferenciado, seria mais adequado para atualizar a teoria crítica, cunhando uma matriz atenta à construção intersubjetiva de sujeitos, da sociedade e da emancipação. E deixa claro que reconhecimento não é a simples valorização de grupos culturais.

Observa-se que Honneth frisa não negar a importância da distribuição de recursos materiais. Ele trata o reconhecimento como categoria ampla capaz de abrigar reivindicações de vários tipos. Assim, demandas por redistribuição material caberiam em sua proposta de duas maneiras: 1) nas implicações normativas de igualdade diante da lei, que promete tratamento equânime a todos os membros de uma comunidade política; e 2) na idéia de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por suas realizações pessoais (HONNETH, 2001, p. 53). De acordo com Honneth, nem mesmo Marx considerava a distribuição material como um fim último. O importante é que ela garanta a instauração de formas de relação mais justas e respeitadas entre sujeitos. “Conflitos por distribuição [...] são sempre lutas simbólicas sobre a legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor de atividades, atributos e contribuições” (HONNETH, 2001, p. 54).⁸

⁸ Para uma boa análise dessa perspectiva de Honneth e de seu enraizamento na teoria de Dewey, ver Zurn (2005)

Nesse sentido, Honneth diz se afastar de Luhmann e Habermas, que pensariam o capitalismo como um sistema econômico não regido normativamente. Ele afirma que valores definem como serão distribuídos os recursos, fazendo-se necessário reconstruir o conceito de lutas distributivas por meio do reavivamento de sua dimensão moral. O grande problema do argumento de Honneth é que ele situa as lutas distributivas mais no âmbito do terceiro domínio do reconhecimento (o da comunidade de valores) do que no segundo (o das relações igualitárias), que já daria conta da questão. Ele diz que grupos devem lutar para que suas realizações sejam passíveis de valorização, construindo novos horizontes de valor. Mas, ao tratar a distribuição em termos de “realização” e “mérito”, pode acabar conduzindo ao equívoco de justificar disparidades inadmissíveis.⁹

Outro aspecto marcante da resposta de Honneth (2003b) é a sua acusação a Fraser por restringir os conflitos sociais a lutas organizadas e visíveis na esfera pública, negligenciando toda uma ampla gama de injustiças que afetam e depreciam identidades sem serem tematizadas. Para ele, Fraser generaliza a experiência dos conflitos norte-americanos, abordando apenas as lutas de atores que ultrapassaram a barreira da invisibilidade pública. Ela desconsideraria que formas de sofrimento e desrespeito profundamente enraizadas “também incluem aquelas que existem antes, e independentemente, da articulação política de movimentos sociais” (HONNETH, 2003b, p. 117).

Honneth critica, ainda, um certo procedimentalismo de Fraser e diz que a justiça não pode se ver inteiramente despida da ética. Para ele, “sem antecipar uma concepção de boa vida é impossível criticar quaisquer das injustiças contemporâneas” (HONNETH, 2003b, p. 114). Mas ele não propõe um simples relativismo em que as definições de uma comunidade decidiriam sobre o justo e o injusto. Com razão, ele afirma que Fraser o mal interpretou, deixando de observar sua preocupação como uma *eticidade formal*, a qual seria a medida para justificar (ou criticar) reivindicações sociais. Segundo ele, “uma concepção formal de ética contém as condições qualitativas para a auto-realização e difere da pluralidade de formas específicas de vida ao constituir as precondições gerais para a integridade pessoal de sujeitos” (HONNETH, 2001, p. 51).¹⁰

Ainda que essa definição de eticidade formal seja apresentada de forma por demais abstrata, indicando poucos critérios para a avaliação empírica de lutas, seria injusto atribuir a

⁹ Curiosamente, o próprio Honneth (2003a) negara a idéia de Mead de que o trabalho seria o âmbito privilegiado para a conquista da estima em processos de luta por reconhecimento.

¹⁰ No que concerne a esse aspecto, Christopher Zurn (2003) corrobora a posição de Honneth, questionando a possibilidade de uma justiça totalmente despida da ética e destacando que o projeto de Honneth “tenta apresentar uma teoria normativa não-sectária que pode justificar reivindicações normativas que vinculem todas as pessoas” (ZURN, 2003, p. 528)

Honneth um solipsismo sem parâmetros. Mesmo porque, também a visão de *paridade de participação* de Fraser parece pouco delineada. Ambos buscam definir quais conflitos seriam justificáveis, mas enquanto ela se pauta pelo *bem* da *participação*, ele prefere o *bem* da *formação da identidade pessoal*. Trata-se, no fundo, de concepções diferentes de justiça (HONNETH, 2003b, p. 176). Em Honneth, a justiça seria consequência do progresso moral da sociedade, avaliado em termos do *reconhecimento de novas partes da personalidade* ou da *inclusão de outras pessoas nas relações de reconhecimento*.

Cabe citar, por fim, duas últimas acusações que Honneth dirige a Fraser, a nosso ver, indevidamente. Ele afirma que: 1) ela não trata o problema das identidades agressivas; e 2) historiciza a mudança da economia para a cultura por meio de um enfoque similar ao de Taylor e também ao das chamadas teorias dos *novos movimentos sociais*. No que concerne à primeira crítica, Fraser (2003) busca, claramente, negar a legitimidade de identidades agressivas ao declarar que somente reivindicações que promovam a paridade de participação são justificáveis. No tocante à segunda, vale lembrar, como o faz Zurn (2005), que a autora procura, justamente, contestar a perspectiva historicista evidenciando que praticamente todo conflito passa tanto pela dimensão cultural quanto pela econômica.

Teoria crítica em foco: um debate que atravessa a obra habermasiana

Apresentado o debate entre Honneth e Fraser, interessa-nos, agora, observar sua relação com a obra de Jürgen Habermas. Isso porque ambas as propostas de reconhecimento procuram atualizar a *teoria crítica*, entrando em diálogo com as trilhas abertas pelo projeto habermasiano a partir do referencial frankfurtiano. Cabe lembrar, que a proposta inicial dos pensadores do *Institut für Sozialforschung*¹¹ era construir uma teoria que “não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica própria da organização social vigente” (NOBRE, 2003, p. 9). Os autores da primeira geração de Frankfurt buscam compreender a sociedade capitalista e seu potencial emancipatório sob a égide dos *processos de racionalização*. De forma geral, eles defendem que o mundo do trabalho, da técnica e da produção conduziram a uma forma de racionalidade única (a *instrumental*) que levaria à naturalização da dominação e à supressão do esclarecimento.¹² A transformação social adviria, de acordo com esse viés, de alterações no próprio mundo da produção e da técnica.

¹¹ Importante mencionar, aqui, os nomes de Horkheimer, Pollock, Adorno, Fromm e Marcuse. Inspirada pela tradição marxista e influenciada pela psicanálise freudiana, essa primeira geração da chamada *Escola de Frankfurt* caracterizou-se por seu tom profundamente pessimista.

¹² Cf. Adorno e Horkheimer (1985).

A atualização habermasiana da teoria crítica nega tanto esse diagnóstico, como o caminho para sua superação. Habermas (1980a; 1983; 1987) defende que, por maior que seja a ubiquidade da racionalidade instrumental, ela não esgota o projeto moderno de racionalização. Em diálogo explícito com Marcuse, ele alega que a teoria crítica não pode operar apenas no interior do *paradigma da produção*, preocupado com as relações que conduzem à transformação da natureza. Habermas (1980a) afirma a importância de se olhar para a linguagem: é na *racionalidade comunicativa* — *voltada para o entendimento mútuo* — que os sujeitos atualizam e reconfiguram o mundo (em suas dimensões *objetiva, social e subjetiva*), sendo que aí reside o potencial emancipatório do projeto da modernidade. Não se pode pensar o âmbito da produção de forma não-instrumental, porque sua racionalidade é a da eficácia, *visando ao sucesso*. Não adianta, assim, apostar em uma tecnologia anti-dominante, como desejava Marcuse.¹³ A normatividade buscada por Habermas é construída languageiramente, por meio da discussão pública sem restrições em diversos níveis.

Na perspectiva de Habermas (1987; 1997), a sociedade deve ser compreendida a partir de uma divisão analítica entre *sistemas funcionais* e o *mundo da vida*. Enquanto aqueles são regidos por códigos e procedimentos específicos cuja validade só pode ser avaliada no interior de cada sistema, o *mundo da vida* compõe a trama de significados tácitos e tidos como certos, atualizada no uso comunicativo da linguagem.¹⁴ O *mundo da vida* serve de pano de fundo às *ações comunicativas*: interações simbolicamente mediadas que visam ao entendimento mútuo.

Nesse tipo de interação, os interlocutores “não utilizam a linguagem ‘perlocutoriamente’, isto é, visando instigar outros sujeitos para um comportamento desejado, mas ‘ilocutoriamente’, isto é, com vistas ao estabelecimento não-coercitivo de relações intersubjetivas” (HABERMAS, 1980b, p. 103). Isso se dá por meio do levantamento recíproco de *pretensões de validade criticáveis*¹⁵, diante das quais os sujeitos assumem posicionamentos em termos de sim/não. Dessa forma, eles podem alterar ou sustentar fragmentos dessa rede

¹³ No projeto de Marcuse, “uma emancipação não seria concebível sem uma revolução na ciência e na técnica” (HABERMAS, 1980a, p. 306). Ele propunha que novos padrões de relação com a natureza poderiam ajudar a descortinar a ideologia técnica da dominação racional, que insiste em fazer-se invisível.

¹⁴ Amplamente explorado pela fenomenologia, sobretudo por Husserl e Schütz, o conceito de *mundo da vida* (Lebenswelt) refere-se ao contexto preliminar que marca a experiência cotidiana do mundo. “Como todo saber não-temático, o mundo da vida que serve de pano de fundo está presente de modo implícito e pré-reflexivo. O que o caracteriza, em primeiro lugar, é o modo de uma *certeza imediata*” (HABERMAS, 1990, p. 92).

¹⁵ Habermas (1983; 1987; 1990) propõe que o uso público da linguagem visando ao entendimento mútuo mobiliza uma forma de racionalidade, que dialoga com as dimensões *objetiva, social e subjetiva* do mundo. Recorrendo às idéias de Bühler e Austin, ele lembra que proferimentos usados comunicativamente expressam intenções de um falante, representam estados de coisas e estabelecem relações com um destinatário (HABERMAS, 1990, p. 78). Nessa tríplice relação, os enunciados envolvem, além de uma sempre presente pretensão de *compreensibilidade*, pretensões de *verdade*, de *correção* e de *veracidade*. Qualquer uma dessas pretensões é passível de questionamento.

simbólica que os precede, já que o *poder-dizer-não* instaura uma *fratura deontológica* (1997, v. 2, p. 53). As normas sociais se mantêm ou são questionadas na troca intersubjetiva.

É justamente no uso da racionalidade comunicativa que Habermas deposita suas esperanças. Como atesta Honneth, “Habermas deu uma guinada na tradição da teoria social crítica, na medida em que transferiu o potencial emancipatório, transcendente, da prática do trabalho para o modelo de ação da interação lingüisticamente mediada” (2003c, p. 246). De acordo com Habermas, os sujeitos podem, reflexiva e dialogicamente, reconfigurar aspectos do mundo, das relações sociais e das próprias identidades ao se posicionarem diante de *pretensões de validade* reciprocamente levantadas. É *na ação comunicativa* — na livre troca de argumentos — que se atualizam e alteram-se sentidos sobre o mundo em suas múltiplas dimensões, podendo a realidade ser reconstruída de forma não opressora.

Importante destacar que, no viés habermasiano, a dominação e a subordinação não são meros reflexos da *racionalidade instrumental*. Esta não seria, por si só, negativa, sendo, mesmo, necessária no campo do trabalho. O problema é quando as *formas estratégicas de ação* começam a interferir em âmbitos que devem ser regidos pelo *medium da linguagem*, tecnicizando-os. Nesses casos, dar-se-iam os processos de *colonização do mundo da vida*: “mecanismos sistêmicos suprimem formas de integração social, mesmo nas áreas em que a coordenação dependente do consenso não pode ser substituída, ou seja, onde a reprodução simbólica do mundo da vida está em questão” (1987, p. 196). Para impedi-la, Habermas aposta na dimensão moral da política, proveniente da troca comunicativa intersubjetiva. Honneth (2003c, p. 242) salienta este aspecto quando coloca que, na obra de Habermas, “o potencial moral da comunicação é o motor do progresso social, indicando, ao mesmo tempo, sua direção”.

A inscrição dos teóricos do *reconhecimento* no campo da *teoria crítica* também se apóia sobre a dimensão moral e intersubjetiva da política. Refletindo sobre a questão da dominação e da emancipação nas sociedades hodiernas, eles buscam diagnosticar as mazelas contemporâneas — traduzidas em termos de *desrespeito* (Honneth) ou de *injustiça* (Fraser) — e propõem uma gramática moral para a superação delas. Tal como Habermas, Honneth e Fraser percebem que a política não se restringe a uma luta de interesses (à *ação estratégica*, guiada pela *racionalidade instrumental*).¹⁶ Há horizontes normativos, coletiva e simbolicamente atualizados, sobre os quais os sujeitos se apóiam. Tais horizontes estão na base de reivindicações levantadas

¹⁶ Honneth reconhece, explicitamente, que Habermas foi um dos poucos teóricos a colocar as expectativas normativas no cerne da política (2003b, p. 128-9). Vale ressaltar que Habermas parte da “premissa, segundo a qual o modo de operar de um sistema político, constituído pelo Estado de direito, não pode ser descrito adequadamente, nem mesmo em nível empírico, quando não se leva em conta a dimensão de validade do direito e a força legitimadora da gênese democrática do direito” (1997, v. 2, p. 9).

contra formas de opressão ou desrespeito. Como já propunha Habermas (1997), há uma tensão permanente entre a facticidade da vida social e sua normatividade.

A importância das interações ordinárias

A força da noção de intersubjetividade, presente nos três autores aqui em tela, acaba por conduzi-los a uma compreensão ampliada da política, chamando a atenção para a participação dos cidadãos em suas vidas cotidianas. Diferentemente da tradição que remonta a Weber e Luhmann, que vêem a política como um campo especializado e autopoiético¹⁷, Habermas, Honneth e Fraser focam a práxis ordinária dos cidadãos, evidenciando sua centralidade para a política. Eles buscam compreender os processos de produção de decisões coletivas na *perspectiva dos participantes* e não apenas na do *observador*.

Habermas (1992; 1997) o faz ressaltando o potencial do uso corriqueiro da *linguagem natural* por cidadãos comuns. Segundo ele, os proferimentos desses sujeitos ganham concretude e visibilidade em uma multiplicidade de arenas intersubjetivas, cuja trama configura uma *esfera pública*, capaz não apenas de reconfigurar entendimentos coletivos e padrões culturais, mas também de gerar um poder comunicativo que pode influenciar as instâncias formais de decisão política.¹⁸ Isso porque, “em sociedades complexas, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado” (HABERMAS, 1997, v. 2, p. 107).

A noção de esfera pública é a base da proposta habermasiana de uma *política deliberativa* que “obtem sua força legitimadora da estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade, a qual preenche sua função social e integradora graças à expectativa de uma *qualidade* racional de seus resultados” (HABERMAS, 1997, v. 2, p. 28).¹⁹ Recorrendo a Joshua Cohen, Habermas (1997, v. 2) afirma que as deliberações estão baseadas em trocas públicas de argumentos por todos os interessados por um determinado assunto. Os participantes seriam livres de coerções externas e internas, sendo que as tomadas de posição são regidas pelo princípio do

¹⁷ A esse respeito, ver Habermas (1997, v.2).

¹⁸ Habermas (1997, v. 2) desenvolve essa perspectiva a partir do modelo de circulação de poder de B. Peters. A idéia é a de que o sistema político tem um núcleo administrativo responsável pelas tomadas de decisão e periferias com distintos poderes de influência. Nesse modelo, os cidadãos comuns podem iniciar fluxos comunicativos capazes de pressionar os centros do sistema no sentido da transformação. Tais fluxos passam por sucessivas *comportas*, defendendo-se publicamente e formando um *poder comunicativo*, capaz de forçar modos extraordinários de solução de problemas.

¹⁹ De acordo com Habermas, uma das razões pelas quais seu projeto difere, de um lado, das visões liberais e, de outro, das republicanas, está na função atribuída à formação democrática da vontade. Ele afirma que, para os liberais, essa formação teria o papel de legitimação do poder, enquanto que, para os republicanos, ela constituiria a própria sociedade. “*Racionalização* significa mais do que simples legitimação, porém menos do que a constituição do poder” (1997, v. 2, p. 23).

melhor argumento. Passíveis de tratar quaisquer questões tematizadas como publicamente relevantes e mantendo-se sempre abertas a revisões, as deliberações buscam acordos racionalmente motivados, dependendo das mudanças de preferências dos sujeitos participantes. Como se vê, trata-se de um jeito de pensar a política de forma inclusiva e participativa.

Nancy Fraser (2000; 2003) parece bastante ligada à proposta de Habermas, quando chama a atenção para o fato de que políticas eficazes, capazes de combinar *distribuição econômica e reconhecimento cultural*, não podem ser cunhadas sem a participação das pessoas em *processos dialógicos*. Nesse ponto, ela mobiliza o *princípio D* habermasiano, segundo o qual “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (1997, v. 1, p. 142).²⁰ É na prática argumentativa, no *give-and-take* de razões, que os sujeitos pesam escolhas, avaliam propostas e constroem soluções coletivas para problemas complexos. Somente com a participação deles — que deve ser paritária, vale frisar —, as soluções direcionadas à subordinação poderiam conciliar a dimensão econômica da justiça à cultural, de forma a amenizar “efeitos colaterais”.

A proposta de Fraser caminha no sentido de um ciclo virtuoso da *participação*: por meio dela, os sujeitos construiriam quadros interacionais mais propícios à inclusão de todos como pares por inteiro em interações sociais. Uma vez mais, apontamos a forte relação dessa idéia com a visão de Habermas, para quem, “a esfera pública política tem que estabilizar-se, num certo sentido, por si mesma” (1997, v. 2, p. 102). É no próprio ato da participação comunicativa que esta se estabelece e se aprimora. Em Fraser, a *participação paritária*, moralmente construída e justificada, é o eixo que deveria guiar a teoria crítica.

Por fim, ainda no que concerne à relevância das práticas ordinárias, nota-se que Honneth (2003a; 2003b) também destaca o papel das lutas intersubjetivas cotidianamente travadas. Ele aponta que, por meio de relações afetivas, jurídicas e sociais, o sujeito constrói-se interacionalmente, e esse processo de construção é profundamente político. É por meio das lutas (individuais ou coletivas) para fazerem-se reconhecidos — como pessoas carentes, como seres humanos dotados de igualdade e como indivíduos passíveis de estima — que os sujeitos promovem o progresso moral da sociedade, construindo padrões de interação mais justos e favoráveis à auto-realização. Ainda que Honneth não defenda a troca argumentativa como forma privilegiada de transformação política, o foco no potencial emancipatório das relações

²⁰ Embora Honneth (2003b) afirme que, nesse aspecto, a visão de Fraser descende diretamente da obra habermasiana, ele julga tratar-se de uma apropriação pouco adequada. Para ele, Fraser sobrecarrega um conceito que se pretendia puramente procedimental: “A formação democrática da vontade que Habermas tem em mente com seu conceito de ‘soberania popular’ engloba muito menos do que as intuições normativas de Fraser” (2003b, p. 178).

cotidianas, e a visão de que a intersubjetividade é constitutiva dos sujeitos, da cultura e das regras sociais são reconhecidas heranças do projeto de Habermas.

Honneth apóia seu projeto nas interações do *mundo da vida*, enfocando, especificamente, um de seus componentes: a *estrutura pessoal*.²¹ O próprio Habermas já defendia o potencial da *ação comunicativa* no desenvolvimento moral da sociedade ao discorrer sobre seu impacto na formação identitária. Para ele, a “racionalização das normas sociais seria caracterizada precisamente por um grau reduzido de regressividade (o que no plano da estrutura da personalidade, deveria fazer crescer a média de tolerância, face ao conflito entre os papéis)” (HABERMAS, 1980a, p. 331). Mas Habermas, não coloca a formação de sujeitos dotados de uma auto-realização positiva no centro de seu projeto. O objetivo da justiça, em sua visão, é mais amplo, sendo que há critérios morais que não passam pela construção da autoconfiança, do auto-respeito e da auto-estima.

A dimensão material das lutas sociais

Outro aspecto a ser discutido em relação aos três projetos de teoria crítica, aqui, em análise diz respeito à forma como concebem a questão redistributiva. Em nossa compreensão, todos eles reconhecem a relevância dela, embora lhe atribuam diferentes acentuações. Cabe ressaltar, antes de tudo, que os três realizam um progressivo afastamento do legado marxista. Habermas, Honneth e Fraser demonstram-se críticos da dualidade *infra X superestrutura*, depositando um peso bem maior na cultura e nas interações languageiras do que Marx, mesmo em uma leitura pouco ortodoxa, poderia admitir. Observa-se, também, um distanciamento de categorias caras ao marxismo como *ideologia* e *luta de classes*. Ainda que Fraser (2003) adote o termo *classe* para se referir a formas de dominação econômica, ela não defende tratar-se de uma identidade coletiva coesa, voltada para a tomada e supressão do Estado. Os três autores indicam o papel político (e emancipatório) dos indivíduos em suas relações sociais, e não de uma classe ou coletividade específica. Honneth (2003b, p. 124) explicita esse aspecto ao declarar que um dos equívocos de Marx foi pensar o proletariado como o representante dos descontentes. Habermas também diz não ser possível localizar as injustiças sociais em uma única classe.

Na obra de Habermas, a questão redistributiva aparece como que no pano de fundo. Ele reconhece a importância dos bens materiais e de formas mais equânimes de distribuição para que os sujeitos possam participar da vida social e dos processos de decisão política. Ele afirma, por exemplo, que, em Estados democráticos, o sistema dos direitos não pode fechar os olhos para

²¹ Habermas (1987; 1990) assinala que o *lebenswelt* é composto por três dimensões que se imbricam: A) cultura (estoque de conhecimento que abastece as interpretações dos sujeitos); B) sociedade (ordens legitimadas que regulam afiliações); e C) estrutura pessoal (biografia e experiência do indivíduo).

as condições de vida desiguais (2002, p. 243). Mas, como já dito, não é no reino da economia e dos recursos materiais que ele deposita suas esperanças emancipatórias. Um dos pontos centrais do projeto habermasiano é demonstrar, em debate com seus antecessores frankfurtianos, que a transformação da sociedade deve ser guiada pela *ação comunicativa voltada para o entendimento*. É por meio do uso racional e intersubjetivo da linguagem que os sujeitos podem buscar construir outros mundos possíveis, sedimentando novos padrões culturais, regras sociais e práticas de socialização no *mundo da vida* e influenciando decisões formais.

Honneth acompanha Habermas de perto nessa empreitada, defendendo a tese de que o mundo transforma-se (e evolui moralmente) por meio das lutas intersubjetivas por reconhecimento mútuo. É no *mundo da vida* que se naturalizam e questionam-se enraizados padrões de desrespeito, sendo que os indivíduos buscam, diariamente, fazer-se reconhecidos para se auto-realizarem. A questão da distribuição é pensada por Honneth (2003b) a partir de um modelo diferenciado de reconhecimento. Como já abordado, ele alega que os sujeitos lutam por bens materiais tanto para se verem considerados seres humanos de igual valor, como para serem reconhecidos seus méritos e realizações distintivos. É a partir da lógica do reconhecimento, e não simplesmente visando ao aumento de bens materiais, que os sujeitos aspirariam a práticas redistributivas.

Fraser, por sua vez, representa como que uma ruptura nessa perspectiva centrada no *mundo da vida*. Ela redirege a atenção da teoria crítica para o campo da economia, lembrando que nem tudo pode ser resolvido no plano da construção de significações. Se a comunicação intersubjetiva é fundamental para a alteração de regras e para a construção de padrões paritários de interação, sem uma igualdade de recursos materiais não há *condições objetivas* para que isso ocorra. Mesmo que Habermas e Honneth não neguem a importância do plano econômico, eles acabaram por negligenciá-lo ao se concentrar exclusivamente nas interações cotidianas mediadas pela linguagem. Nesse sentido, Fraser busca marcar sua entrada no campo da teoria crítica, por uma reconsideração de aspectos que estavam em suas origens, mas que foram pouco a pouco perdendo espaço.

Direito e moral: justiça sem ética?

Um terceiro aspecto a ser pontuado no cruzamento das obras de Honneth e Fraser com o legado habermasiano refere-se à noção de direito. Ambos colocam a idéia de direitos no cerne de suas propostas para uma teoria da justiça, entendendo que eles não são simplesmente o reflexo de interesses de grupos dominantes, mas construções intersubjetivas dotadas de uma carga moral. Nesse aspecto, eles dão seqüência à trilha desenvolvida por Habermas, para quem

o direito é um *medium* que possibilita o traslado das estruturas de reconhecimento recíproco — que reconhecemos nas interações simples e nas relações de solidariedade natural — para os complexos e cada vez mais anônimos domínios de ação de uma sociedade diferenciada funcionalmente, onde aquelas estruturas simples assumem uma forma abstrata, porém impositiva (1997, v. 2, p. 46)

Ainda de acordo com Habermas, em condições pós-metafísicas, “as ordens jurídicas só podem ser construídas e desenvolvidas à luz de princípios justificados racionalmente, portanto universalistas” (1997, v. 1, p. 101). Tanto Honneth como Fraser partilham dessa visão, ancorando a construção das relações jurídicas na intersubjetividade mobilizada na comunicação. Ambos assumem a visão de que o “que associa os parceiros do direito é, em última instância, o laço lingüístico que mantém a coesão de qualquer comunidade comunicacional” (HABERMAS, 1997, v. 2, p. 31).

Apesar desse eixo comum, o uso que Honneth e Fraser fazem da noção de direitos é distinto. Nota-se que Honneth (2003a) os concebe como expectativas morais recíprocas (instituídas ou não), ao passo que Fraser busca trabalhar com uma acepção mais institucionalizada de direito. O próprio Habermas já assinalava que fala-se em direitos tanto do ponto de vista moral como do jurídico (1997, v. 1, p. 110). Na acepção habermasiana, o direito está diretamente ligado à moral, sendo que ambos participam dos processos de integração social. Apesar dessa complementaridade, Habermas faz questão de distingui-los.

Em primeiro lugar, o direito não leva em conta a capacidade dos destinatários em ligar a sua vontade, contando apenas com sua *arbitrariedade*. Além disso, o direito abstrai da complexidade dos planos de ação a nível do mundo da vida, limitando-se à relação externa da atuação interativa e recíproca de determinados agentes sociais típicos. Finalmente, o direito não considera, conforme vimos, o tipo de motivação, contentando-se em focar o agir sob o ponto de vista de sua conformidade à regra (1997, v. 1, p. 147).

Além dessas diferenças, Habermas ressalta que a formação da moral está limitada à comunicação que se processa no *mundo da vida*, ao passo que o direito se constitui como um subsistema social que, ancorando-se nas práticas comunicativas ordinárias, precisa convertê-las em linguagens específicas passíveis de regular e integrar outros sistemas. Para Habermas, o direito atua como meio de transformação do poder comunicativo em poder administrativo. A necessidade de converter-se em poder administrativo evidencia que o direito não pode ser pensado como algo tão abstrato como a moral. “O direito não regula contextos interacionais em geral, como é o caso da moral; mas serve como *medium* para a auto-organização de comunidades jurídicas que se afirmam, num ambiente social, sob determinadas condições históricas” (1997, v. 1, p. 191).

Isso quer dizer que, para Habermas, o direito não pode ver-se inteiramente despedido da ética. Ele concorda que o direito deve ser neutro, o que significa o primado do justo sobre

o bom, mas “se a neutralidade incluísse também a *exclusão* de questões éticas do discurso político em geral, este perderia sua força em termos de transformação racional de enfoques pré-políticos, de interpretações de necessidades e de orientações valorativas” (1997, v. 2, p. 35). De acordo com ele, a neutralidade adviria do argumentar; do ato de tornar-se compreensível ao outro. Ao regular uma comunidade concreta, discursos jurídicos devem abrir-se não apenas para o uso moral da razão prática, mas também para sua utilização pragmática e ético-política.

Interessa-nos frisar, aqui, exatamente, a importância desse uso ético. Segundo Habermas, os discursos ético-políticos são expressões de auto-entendimento, conduzindo à definição de projetos identitários específicos. Isso implica que “toda ordem jurídica é também expressão de uma forma de vida em particular, e não apenas o espelhamento do teor universal dos direitos fundamentais” (HABERMAS, 2002, p. 253). A justiça, instituída no direito, não se rege por uma moral completamente isenta de valores, mesmo porque até as normas morais incorporam valores, desde que sejam generalizáveis (1997, v. 1, p. 193). Para Habermas, a teoria dos direitos não proíbe que os cidadãos validem uma concepção de bem. O que ela proíbe é “que se privilegie uma forma de vida em detrimento de outra” (2002, p. 256).

Esses apontamentos atravessam o debate em torno da definição do reconhecimento. Se Honneth parece mais fiel à proposta de Habermas ao defender uma justiça perpassada por concepções éticas, sua concepção de direito permanece bastante aquém da cuidadosa separação que Habermas delineia em relação à moral. Fraser, por outro lado, trata o direito como regras normatizadas com pretensão à fundamentação sistemática e universal, aproximando-se de Habermas. Mas esvazia sua concepção ao defender uma moral que se quer justa sem eleger definições sobre o bem viver. Aliás, ela defende um valor específico — a sociedade em que há *paridade de participação* —, mas insiste em dizer que tal definição é moldada apenas pelos parâmetros procedimentais da *correção* e não por uma concepção de *bem*.

Considerações finais

O presente artigo buscou mapear o debate que vem sendo travado em torno da *teoria do reconhecimento*, apoiando-se, sobretudo, no diálogo entre Axel Honneth e Nancy Fraser. Procuramos demonstrar as categorias que norteiam os modelos de cada um deles, bem como as críticas reciprocamente endereçadas. Abordamos, ainda, a inscrição de tal debate no campo da teoria crítica, evidenciando a forte ligação (bem como os pontos de afastamento e crítica) dos dois autores com Jürgen Habermas.

Em nossa compreensão, um modelo analítico bastante rico para a análise de conflitos sociais e lutas emancipatórias pode emergir do atrito entre essas três perspectivas. A partir da junção de elementos indicados pelos três projetos de renovação da teoria crítica, pode-se compor um modelo complexo de justiça, mais apto a compreender as tramas relacionais por meio das quais a sociedade se repensa e transforma-se. Esse modelo deve atender, como o faz Honneth, para a importância das lutas intersubjetivas travadas quase que de forma subterrânea no cotidiano. É por meio delas que os sujeitos se auto-realizam e, por mais que a justiça não se resume à auto-realização, não pode ser pensada sem ela. Como lembra Habermas “uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política do reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade” (HABERMAS, 2002, p. 243).

Mas o modelo também deve explicitar, seguindo Fraser e Habermas, a importância de lutas coletivas travadas argumentativamente em uma esfera pública que permite a alteração de padrões interacionais instituídos e a revisão de regras informais de convivência. A *participação paritária* em tal esfera é fundamental, sendo que, somente por meio dela, a sociedade pode se reconstruir reflexivamente. Ainda que outras práticas comunicativas sejam importantes para as lutas sociais, como deixa a entender Honneth, a livre troca de razões tem um papel não negligenciável que possibilita a formalização do direito e a sua ligação com a moral. Moral essa, que não pode ser pensada como desencarnada de concepções sobre o bem viver. O que é necessário é que as concepções éticas encarnadas no direito não sejam sectárias ou repressivas, o que só pode ser alcançado por meio de uma livre e irrestrita deliberação entre os membros de uma sociedade de jurisconsortes. Deliberação essa em que se fazem presentes argumentos pragmáticos, éticos e morais, como aponta Habermas.

Outro aspecto central a esse modelo seria a atenção sistemática às desigualdades materiais, que não podem permanecer como pano de fundo. Como lembra Zurn, a agenda da teoria crítica parece, em vários momentos, mais pautada pela relevância filosófica das questões do que pela promoção de relações mais justas: “uma teoria que mantém a esperança de um retorno da justiça econômica para o primeiro plano da teoria crítica promete uma volta a questões tradicionais adiadas por muito tempo” (2005, p. 90). Mesmo que a economia não possa ser pensada de forma absolutamente desligada de valores, ela possui uma certa autonomia, como indica Fraser. A justiça social deve incluir uma atenção permanente a essa dimensão, e isso não pode ser feito a partir de parâmetros meritórios, como quer Honneth. Faz-se necessário puxar o âmbito da produção, uma vez mais, para o campo da teoria crítica, buscando pensar formas de associação dessas lutas com os conflitos morais em torno de

padrões simbólicos. Esse esforço é, justamente, a maior contribuição de Fraser, como bem assinala Zurn (2003). Seu *dualismo perspectivo* é bastante enriquecedor, desde que permaneça aberto à incorporação de outras dimensões da justiça.

Ainda que não possamos desenvolver, neste artigo, o modelo, aqui, esboçado, nossa intenção é evidenciar que as perspectivas de Honneth e Fraser podem ser combinadas em um viés, simultaneamente, atento à auto-realização de sujeitos e à *participação paritária* deles em interações sociais. Afinal, se é só por meio da participação interativa que a auto-realização pode ser pensada de maneira moral, é apenas através de uma socialização minimamente saudável que os indivíduos podem afirmar-se como sujeitos e participar (HABERMAS, 1997, v. 1, p. 111). Com base nesses dois pilares, pode-se conceber uma sociedade que se constrói justa, por meio da troca livre e permanente de *pretensões de validade criticáveis*. Um tal modelo combinado poderia arejar a *teoria crítica*, reagrupando ética e moral, cultura e economia, lutas invisíveis e lutas públicas, Honneth e Fraser.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. RJ: Jorge Zahar, 1985.
- EMCKE, Carolin. Between Choice and Coercion: Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition. *Constellations*, v.7, n. 4, p.483-495, 2000.
- FRASER, Nancy. From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. In: _____. *Justice Interruptus – critical reflections on the 'postsocialist' condition*. London: Routledge, 1997 [1995], p.11-39.
- FRASER, Nancy. Rethinking recognition. In: *New Left Review* (II), 3, p.107-120, 2000.
- FRASER, N. Recognition without ethics? *Theory, Culture & Society*. Londres / Thousand Oaks / New Delhi, v. 18 (2-3): 21-42, 2001.
- FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: DURING, Simon (ed.). *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge, 1999. p.518-536.
- FRASER, N. Social Justice in the age of identity politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition. A political-Philosophical exchange*. Londres/Nova York: Verso, 2003. p. 07-109.
- FRASER, N. Distorted beyond all recognition: a rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition. A political-Philosophical exchange*. Londres/Nova York: Verso, 2003b. p. 198-236
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HABERMAS, J. Técnica e ciência como “ideologia”. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. p. 303-333.
- HABERMAS, J. O conceito de poder em Hannah Arendt. In FREITAF, B; ROUANET, S. P. Habermas. São Paulo: Ática, 1980b. p. 100-118.

- HABERMAS, J. Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. In: _____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1990. p. 65-103.
- HABERMAS, J. *The theory of communicative action*. Volume 1: Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, vol 2. Boston: Beacon Press, 1987. 403p.
- HABERMAS, Jürgen. Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, Craig. (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- HABERMAS, J. Struggles for recognition in the democratic constitutional state. In: GUTMANN, Amy (ed.) *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton/Chichester: Princeton University Press, 1994. p. 107-148.
- HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*. São Paulo, n.36, p. 39-53, 1995.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre a facticidade e a validade*, vol 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre a facticidade e a validade*, vol 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, J. *A inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: edições Loyola, 2002.
- HONNETH, Axel. Recognition or redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture & Society*, Londres, v. 18 (2-3), p. 43-55, 2001.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003a. [1992]. 296p.
- HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition*. Londres/Nova York: Verso, 2003b. p. 110-197.
- HONNETH, Axel. The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition*. Londres/NY: Verso, 2003c. p. 237-267.
- MARKELL, Patchen. "The Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully". In: *Constellations*, v.7, n°4, 2000, p.496-506.
- MCBRIDE, Cillian. Deliberative democracy and the politics of recognition. *Political Studies*, Oxford, v. 53, p. 497-515, 2005.
- MEAD, George H. *Espiritu, persona y sociedad*. México: Paidós, 1993.
- NOBRE, Marcos. Apresentação — Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 7-19.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 9-145.
- TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (ed.) *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton/Chichester: Princeton University Press, 1994 [1992]. p. 25-73.
- TULLY, James. Struggles over Recognition and Distribution. *Constellations*, v.7, n.4, p.469-482, 2000.
- ZURN, Christopher F. Identity or status? Struggles over recognition in Fraser, Honneth, and Taylor. In: *Constellations*, vol 10, n.4, 2003. p. 519-537.
- ZURN, Christopher. Recognition, redistribution, and democracy: dilemmas of Honneth's critical social theory. *European Journal of Philosophy*, Oxford / Malden, v. 13, n. 1, pp. 89-126, 2005.