

# O DEBATE ENTRE AXEL HONNETH E NANCY FRASER E ALGUMAS IMPLICAÇÕES PARA A SOCIEDADE BRASILEIRA

## *THE DEBATE BETWEEN AXEL HONNETH AND NANCY FRASER AND SOME IMPLICATIONS FOR THE BRAZILIAN SOCIETY*

*Rubens de Freitas Benevides<sup>1</sup>*

### **Resumo:**

O artigo toma como objeto o debate entre os dois autores, Axel Honneth e Nancy Fraser, publicado em conjunto no livro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Este debate norteou em grande medida as discussões sobre as questões do reconhecimento social, levando esta questão a se tornar um dos temas centrais tanto das iniciativas de organização coletiva quanto das tomadas de decisão política sobre as coletividades marginalizadas e subalternas. O artigo busca, ainda que esquematicamente, atualizar a questão na sociedade brasileira, tentando visualizar alternativas possíveis para as nossas próprias questões sociais.

**Palavras-chaves:** reconhecimento social, Axel Honneth, Nancy Fraser

### **Abstract:**

The article takes as its object the debate between the two authors, Axel Honneth and Nancy Fraser, published together in the book *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. This debate largely guided discussions on issues of social recognition, bringing this issue to become one of the central themes of both initiatives of collective organization as the policy decision taken on the marginalized and subaltern communities. The article

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (2000), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (2003) e doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília (2008). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Goiás.

seeks, albeit schematically, update the question in Brazilian society, trying to visualize possible alternatives to our own social issues.

Este artigo aborda a importância, cada vez maior, que os chamados novos sujeitos sociais vêm adquirindo na atualidade, inclusive na sociedade brasileira. Isto se verifica na incorporação às agendas políticas, nacionais e internacionais, de reivindicações por ações afirmativas, direitos humanos e cidadania e reconhecimento social oriundas dos movimentos feminista, negro, homossexual, de juventude, indígena, entre outros.

Há nestas reivindicações a consideração de que o capitalismo, além de produzir e multiplicar as desigualdades sociais, contribui para o desenvolvimento de discriminações que possui gradações e hierarquias “com sentidos próprios, a depender do gênero, da raça e do momento no ciclo vital [geração]” (CASTRO: 2004, p.277).

Ao mesmo tempo, para que se possa implementar ações junto ao Estado em direção ao estabelecimento de políticas de ampliação de direitos e/ou de

**Key words:** social recognition, Axel Honneth, Nancy Fraser

reconhecimento têm-se afirmado a necessidade de se compreender em que *situações* (sistemas de discriminações e explorações) são produzidas as identidades, bem como as “singularidades político-culturais, linguagens, inclusive de rebelião, que pedem formatações próprias” (Op. Cit., p. 278).

Para que se compreenda estas situações, isto é, as formas como raça/etnia, gênero e geração reforçam as desigualdades sócio-econômicas, e as formas de superá-las é necessária uma perspectiva ampliada sobre a sociedade, pois, uma teoria acerca das possibilidades de superação das desigualdades sociais exige, além da explicitação dos mecanismos econômicos que reproduzem a desigualdade e a falta de reconhecimento, a explicitação das formas de porosidade ou de resistência da “auto-compreensão cultural” (HONNETH: 2003) da sociedade às demandas subalternas por equidade e por direitos políticos, sociais ou culturais.

## I

Parece ser exatamente isto que o debate polarizado por Axel Honneth e Nancy Fraser pode oferecer. Evidentemente há enormes discrepâncias entre os pressupostos sociais, políticos e culturais dos autores e os de qualquer estudo sobre novos sujeitos sociais na realidade social brasileira. No entanto, a contribuição deste debate para nós pode ser expressa através de duas dinâmicas. Em primeiro lugar, a evidência de que, seguindo a tendência global de perda da importância das formas de manifestação política tradicional (sindicatos, partidos políticos), também na sociedade brasileira os movimentos sociais contemporâneos têm se organizado a partir de critérios de identidade ou de atributos culturais comuns. Em segundo lugar, mesmo com menor poder “disruptivo” que nos países desenvolvidos, as reivindicações destes movimentos são, geralmente, pela implementação de direitos. Expomos a seguir as principais idéias dos autores para a seguir retornarmos às questões da porosidade ou resistência da “auto-compreensão cultural” da sociedade brasileira aos movimentos sociais e suas demandas, e às estruturas capitalistas que reproduzem a iniquidade social.

A obra de Honneth (2003) estipula o modelo de luta por reconhecimento para compreender os mecanismos contemporâneos que incidem sobre as formações identitárias individuais e coletivas, e busca o estabelecimento de critérios normativos de desenvolvimento social baseados, em primeira instância, nas tomadas de posição política por parte dos sujeitos submetidos a situações concretas de exclusão, ofensa e/ou degradação. Neste sentido, o autor parte de um ponto de vista negativo em que o conflito adquire uma posição fundamental.

Estes critérios normativos, ao contrário de qualquer imputação de naturalização, são encontrados pelo autor nas experiências morais que expressam sentimentos de desrespeito e funcionam como mecanismo de mobilização política dos envolvidos no sentido de “arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma auto-relação nova e positiva” (HONNETH: 2003, p. 259). Os critérios normativos pretendem descrever uma direção evolutiva de ampliação das relações de reconhecimento social e, ao mesmo tempo, um quadro hipotético de “um estado comunicativo em que as condições intersubjetivas

da integridade pessoal aparecem como preenchidas” (Op. Cit., p. 268).

A direção evolutiva (ou “processo de formação” [Op. Cit., p. 265]), possui como conteúdo, de acordo com o autor, a condição de que a ampliação do reconhecimento social ocorra através do conflito, daí o modelo de luta por reconhecimento. As lutas sociais, assim, assumem o importante papel de elemento de aprendizado moral capaz de fechar o abismo entre os processos singulares de luta e o processo evolutivo abrangente.

No quadro teórico desenvolvido por Honneth (2003), a identidade constitui-se no fermento das formas coletivas de resistência, pois, é produzida sob a tematização dos sentimentos de injustiça. Neste sentido, o indivíduo “no reconhecimento antecipado de uma comunidade de comunicação futura para as capacidades que ele revela atualmente, (...) encontra respeito social como a pessoa a quem continua sendo negada todo reconhecimento sob as condições existentes” (Op. Cit., p. 259), abrindo a possibilidade de uma ampliação das relações de reconhecimento.

O processo de formação moral pelo qual se desdobra, conflituosamente, o potencial normativo do re-

conhecimento intersubjetivo tem como ponto de partida, na obra de Honneth, uma reconstrução da obra de juventude de Hegel, em que foram buscadas as intuições originais sobre o modelo de luta por reconhecimento, e de G.H. Mead, onde foi buscada uma entonação “materialista” do reconhecimento. A partir dessas referências teóricas o autor de *Luta por Reconhecimento* procurará diferenciar diversos padrões de reconhecimento e destacar os potenciais inscritos em cada um deles de ampliação progressiva das relações de reconhecimento.

A reconstrução efetuada por Honneth (2003) das formas de reconhecimento intuídas por Hegel e “materializadas empiricamente” por Mead, através do aparato conceitual da psicologia social, desenvolve-se com os meios de uma fenomenologia empiricamente controlada, ou seja, de acordo com os resultados das pesquisas das ciências particulares.

Assim, com base na teoria psicanalítica das relações de objeto, especialmente Donald W. Winnicott e Jessica Benjamin, serão buscadas, de maneira empiricamente controlada, a forma específica de luta por reconhecimento nas relações afetivas. Por um lado, as formas de maus-tratos práticos ferem duradouramen-

te a confiança aprendida com o amor e “representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal” (Op. Cit., p. 215), e, de outro lado, a relação bem-sucedida da criança com seus pais na fase da primeira infância faz surgir uma camada de auto-confiança que “constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito” (Op. Cit., p. 177), constituindo, desta forma, “tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco” (Idem).

Da mesma forma, no reconhecimento específico às relações jurídicas está em jogo a necessidade dos indivíduos serem membros com igual valor da comunidade política, isto é, *cidadãos*. Disto decorre a adjudicação, obtida através da luta social, dos direitos de participação política e dos direitos de bem-estar, que “incluem uma medida mínima de formação cultural e de segurança econômica” (Op. Cit., p. 193). A noção de “auto-respeito”, seguindo Mead, é o critério subjetivo para um re-seguro do próprio valor diante da coletividade, sob condições efetivas de reconhecimento jurídico.

O outro lado da moeda, no que se refere ao reconhecimento jurídico, é o desrespeito jurídico, que se

relaciona com a privação dos direitos fundamentais e “representa conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito” (Op. Cit., p. 194). O desrespeito jurídico se liga, portanto, a determinadas experiências de rebaixamento pessoal que afetam o auto-respeito moral dos indivíduos. Esta forma de desrespeito implica que é imposto ao indivíduo “permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade” (Op. Cit., p. 216). Assim, se são denegados aos indivíduos o acesso aos direitos fundamentais, ao mesmo tempo, não lhes é concedida a “imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade” (Id. Ibid.).

Segundo Honneth (2003), a situação de privação de direitos vai de par com uma perda de auto-respeito, pois, são formas de desrespeito que representam a limitação violenta da autonomia pessoal e, também, o “sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (Id. Ibidem) com os demais membros da sociedade. Além disto, elas significam para o indivíduo “ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral” (Id. Ibid.).

Por fim, a última forma de reconhecimento social é relativa à comunidade de valores, ou seja, ao contexto de vida social que produz uma forma de reconhecimento designada como “estima social”. Esta é pré-determinada pelos critérios dados por um “quadro de orientações simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam os valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a auto-compreensão cultural de uma sociedade” (Op. Cit., p. 200). O alcance social e a equidade da estima social dependem “do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados” (Id. Ibid.). Neste sentido, a possibilidade de individualização e de criação de relações simétricas da estima social é decorrente da abertura das concepções dos objetivos éticos da sociedade a diversos valores (ou identidades) e da concessão que a ordenação hierárquica faz a uma concorrência horizontal entre estas identidades.

No desenvolvimento da sociedade ocidental a estima social passa, segundo o autor, a ser preenchida pelas categorias de “reputação” ou de “prestígio”, “com as quais se deve apreender a medida de estima que o indivíduo goza socialmente quanto a suas rea-

lizações e a suas capacidades individuais” (Op. Cit., p. 216). Isto decorre do processo sucedido com a categoria determinante da estima social nas sociedades pré-modernas, a “honra”, que teve seu espaço reduzido no desenvolvimento da sociedade moderna ao pequeno estrato de valor de uma pessoa “que restou com os dois processos, o da universalização jurídica da ‘honra’ até tornar-se ‘dignidade’, por um lado, e o da privatização da ‘honra’ até tornar-se ‘integridade’ subjetivamente definida, por outro” (Idem).

Entretanto, a forma moderna de organização da estima social encontra-se imersa em um conflito social duradouro, pois, as diversas formas de auto-realização, entendidas como o objeto da estima social, e a maneira como se definem as propriedades e capacidades correspondentes, são medidas pelas interpretações dominantes da auto-compreensão cultural da sociedade. Desta forma, o conflito se estabelece devido ao fato de que são os grupos sociais que conseguem interpretar de maneira pública as próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas que dominam o conteúdo daquelas interpretações socialmente vigentes.

No que concerne aos grupos sociais “a auto-relação prática a que uma experiência de reconhecimento

desse gênero faz os indivíduos chegar é, por isso, um sentimento de orgulho do grupo ou de honra coletiva” (Op. Cit., p. 209) e, nas relações internas de tais grupos, “as formas de interação assumem nos casos normais o caráter de relações solidárias, porque todo membro se sabe estimado por todos os outros na mesma medida” (Idem).

No que se refere aos indivíduos “vai de par com a experiência da estima social uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como ‘valiosas’ pelos demais membros da sociedade” (Op. Cit., p. 210), dando origem ao que o autor denomina de “sentimento do próprio valor, de auto-estima” (Id. Ibid.). As formas negativas à estima social e à auto-estima levantadas por Honneth referem-se às experiências de “ofensa” ou “degradação”. Elas retiram dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às próprias capacidades, pois, degradam algumas formas de vida ou modos de crença, individuais ou coletivos, considerando-as de menor valor ou deficientes. A isto corresponde uma perda da possibilidade de atribuição de um significado positivo à condução de suas vidas, de acordo com os critérios socialmente estabelecidos.

Para o indivíduo, a tal desvalorização social conforma-se, “de maneira típica, uma perda de auto-estima pessoal, ou seja, uma perda da possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características” (Op. Cit., p. 218).

Uma questão fundamental colocada por Honneth (2003) refere-se aos sintomas psíquicos, advindos da percepção de que o reconhecimento social é denegado. Estes sintomas se relacionam às “reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo” e podem motivar um sujeito a entrar numa luta ou num conflito prático.

Com o auxílio da psicologia pragmática de John Dewey, o autor afirma que, principalmente, nas reações emocionais de vergonha, “a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento” (Op. Cit., p. 224). Isto ocorre, pois, a tensão afetiva em que o indivíduo entra após ter sofrido uma humilhação só pode ser dissolvida através do reencontro da possibilidade de ação ativa. Contudo, afirma, para que “essa práxis reaberta seja capaz de assumir a forma de uma resistência política [ela deve resultar] das possibilidades do discerni-

mento moral que de maneira inquebrantável estão embutidas naqueles sentimentos negativos, na qualidade de conteúdos cognitivos” (Idem). E esta possibilidade depende da forma como se constitui o contexto político e cultural dos sujeitos atingidos, pois, somente pela articulação a um movimento social “é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política. No entanto, só uma análise que procura explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais instrui acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos coletivos” (Idem).

Honneth (2003), portanto, estabelece critérios normativos para o desenvolvimento social cujos pressupostos são a formação de identidades pessoais e coletivas, a noção de conflito como vórtice de transformações sociais e um horizonte hipotético de realização plena do reconhecimento social, ou, nas palavras do autor, “uma concepção formal de vida boa” (HONNETH: 2003, p. 270).

Nancy Fraser, outra proeminente estudiosa dos sujeitos sociais contemporâneos, situa as demandas por reconhecimento na esfera político-filosófica da justiça e da moralidade, ao invés da esfera da vida boa

e da ética como o faz Honneth (2003). Remontando aos debates polarizados pelas noções de justiça distributivista e reconhecimento cultural, que introduziram uma cisão no pensamento político-filosófico contemporâneo entre as noções de moralidade e ética, a primeira recuperada de Kant e a segunda de Hegel, Fraser (2001a) busca estabelecer um modelo segundo o qual as questões de reconhecimento possam ser tratadas como problemas de justiça e não como o problema ético da construção da vida boa.

A tentativa de superação do dilema entre redistribuição e reconhecimento está presente, na obra de Fraser desde a publicação de seu texto mais influente e discutido, *From redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Postsocialist Age*<sup>2</sup>, de 1997. Neste primeiro texto, tanto as demandas por redistribuição quanto as por reconhecimento são tratadas como questões de justiça, opostas às formas de injustiças econômicas e culturais enraizadas seja no Estado, seja na economia. Contudo, “longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normal-

<sup>2</sup> Publicado no Brasil como “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialista”, em: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Ed. Unb: 2001.



mente estão imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente” (FRASER: 2001b, p. 251).

A linguagem utilizada no texto de 1997, estipulando remédios para os diversos tipos de injustiças, já indicava o alvo da política de reconhecimento para a autora, qual seja, as ações das instituições públicas em direção à ampliação das relações de reconhecimento. Para Lash & Featherstone (2001),

Fraser reconhece a importância – inclusive a sua pertinência particular na contemporaneidade – das reivindicações culturais. Estas são, de fato, reivindicações não por redistribuição, mas por reconhecimento. Mas a melhor forma que as nossas instituições podem tratá-las é como se fossem, também, reivindicações por respeito e dignidade” (LASH & FEATHERSTONE: 2001, p. 4).

Não se trata, aqui, de uma petição de princípio, mas do dilema real entre, por um lado, políticas públicas de redistribuição e, por outro, de reconhecimento. Este dilema é derivado do fato de que os grupos ou comunidades que reivindicam o reconhecimento de sua identidade e, portanto, dos seus modos particulares de vida, são profundamente perpassados por questões de

redistribuição de direitos e bens, constituindo-se em comunidades ambivalentes.

As críticas de Fraser (2001a; 2001b) ao, como ela denomina, modelo de identidade (*identity model*) de Honneth possui como ponto de partida a própria noção de reconhecimento destes. Segundo a autora, reconhecimento, desde o modelo de identidade, significa reparar o prejuízo causado pela cultura dominante à auto-compreensão individual ou grupal, ao denegar-lhes o reconhecimento de sua identidade cultural. O problema desta perspectiva, para Fraser (2001a), encontra-se na ênfase dada à estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e das interações sociais na elaboração teórica da falta de reconhecimento como danificando a identidade (FRASER: 2001a, p. 24).

Para a autora o modelo de identidade ao defender que as identidades grupais são o objeto do reconhecimento social se arrisca a imputar a determinadas formas de consciência o papel de mecanismo de mudança social. Neste sentido, o recurso à identidade coletiva essencializa as identidades na medida em que leva os membros individuais a sofrerem uma pressão moral para se conformarem àquela identidade particular e, ao mesmo tempo, negar “a complexidade da vida

das pessoas, a multiplicidade de suas identificações e a transversalidade de suas várias afiliações” (Id. Ibid.).

De outra parte, para Fraser (2001a), “o modelo de identidade, muito facilmente, serve para as formas repressivas de comunitarismo” (Op. Cit., p. 24), pois, reifica a cultura. Assim, ao ignorar os fluxos transculturais tende a considerar as culturas particulares como nitidamente delimitadas, separadas e sem interação entre si, “como se promovesse o separatismo e o isolamento dos grupos no lugar de interações transgrupais” (Id. Ibid.). Além do mais, ao negar a heterogeneidade interna, as lutas no interior dos grupos por autoridade e poder são obscurecidas, o que pode reforçar a dominação intra-grupal.

Assim fazendo, ao invés de enfatizar a base identitária da política do reconhecimento, a autora sustenta que as lutas políticas contemporâneas devem ser tratadas como uma questão de *status* social. Ela desenvolve, neste sentido, o que denomina de “modelo de status” (FRASER, 2001a), segundo o qual, “o que requer reconhecimento não é a identidade de grupos específicos, mas, mais do que isto, o *status* dos membros do grupo como participantes integrais nas interações sociais” (Op. Cit., p. 24).

Sob a perspectiva do “modelo de status” falta de reconhecimento, antes de significar a depreciação e a deformação da identidade grupal, se refere “*subordinação social* no sentido de ser impedido de *participar como um par* na vida social” (Id. Ibid.). Assim, uma política de reconhecimento é considerada necessária para sanar as injustiças, contudo, antes de significar uma política da identidade, para Fraser (2001a), trata-se de “uma política armada para superar a subordinação, instituindo as partes não-reconhecidas como membros integrais da sociedade, capazes de participar como pares com outros membros” (Op. Cit., p. 24).

O modelo de *status* de Fraser se refere, portanto, aos padrões culturais e valorativos institucionalizados que impedem a participação na vida social de forma equitativa. Neste sentido, as reivindicações por reconhecimento são entendidas como formas de “*desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e para substituí-los por padrões que estimulem-na*” (Op. Cit., p. 25).

Para a autora este modelo evita certas dificuldades das perspectivas que enfatizam a identidade, como as de Honneth e Charles Taylor. Primeiramente, ao migrar da valorização da identidade grupal para a

noção de *status*, o modelo fraseriano pretende evitar a essencialização das identidades. Em segundo lugar, em suas próprias palavras, “ao focalizar os efeitos das normas institucionalizadas nas capacidades de interação, ele resiste às tentações de substituir a mudança social pela mudança de consciência” (Id. *Ibid.*). Terceiro, a paridade de participação na vida social valoriza a interação entre os grupos sociais em oposição às distinções que a ênfase na diferença poderia implicar. Quarto, o modelo de *status* evita a reificação da cultura sem negar a importância política da cultura. Por último, afirma Fraser (2001a), que conceber o reconhecimento em termos de *status* significa dar-lhe uma sustentação deontológica, liberando a força normativa das reivindicações por reconhecimento de um horizonte de valores pré-determinado (vida boa) e tornando possível a combinação entre a justificação das demandas por redistribuição e por reconhecimento.

Ao estabelecer os princípios morais da dignidade e do respeito como os fundamentos do seu modelo de *status*, Fraser (2001a) pretende liberar os sujeitos dos embaraços que uma determinação prévia do horizonte normativo das lutas políticas por reconhecimento, segundo o modelo da identidade, poderia implicar. De acordo com a autora,

Ao abraçar o espírito da ‘liberdade subjetiva’, que é a porta de entrada da modernidade, ele [o modelo de *status*] assume que é uma função dos indivíduos e dos grupos definir por si próprios o que é considerado como vida boa e divisar por si próprios uma forma de alcançá-la, dentro dos limites que asseguram a mesma liberdade para os outros. Portanto, o modelo de *status* não apela para uma concepção de vida boa. Ele apela para uma concepção de justiça que pode – e deve – ser aceita por aqueles com concepções divergentes de vida boa (FRASER: 2001a, p. 27).

O não-reconhecimento ou a falta de reconhecimento (misrecognition or non-recognition) são moralmente erradas, segundo o modelo de Fraser (2001a), pois denegam aos indivíduos e grupos exatamente o respeito e a dignidade necessárias à participação equitativa na vida social, que deve se constituir na norma de interação social justa sob a condição de pluralismo de valores como a existente nas sociedades de modernidade tardia atuais. Além disto, a autora afirma que, ao conceber o não reconhecimento ou a falta de reconhecimento como subordinação do *status*, o seu modelo retira o “erro” da psicologia individual ou interpessoal e o aloca nas relações sociais, ou seja, nos

valores e padrões culturais dominantes que desrespeitam e rebaixam o *status* de indivíduos e grupos impedindo a sua participação em pé de igualdade na vida social. Assim, para o modelo de *status*, impedimentos, como a falta de reconhecimento, para a paridade de participação de todos como membros integrais da sociedade são arranjos “moralmente indefensáveis não importando se eles distorcem a subjetividade dos oprimidos” (Id. Ibid.).

Lash & Featherstone (2001) afirmam que Fraser retira a noção de reconhecimento da esfera cultural, da particularidade ou mesmo da ética para tratá-la a partir da esfera da justiça, da moralidade.

O que Fraser, de fato, faz brilhantemente é considerar o reconhecimento fora do reino da cultura, da particularidade, fora, inclusive, da ética, no sentido em que a ética se assenta nas formas particulares de vida, e situá-lo sob a alçada da moralidade, da justiça (LASH & FEATHERSTONE: 2001, p. 4).

De fato, a autora expande o arcabouço teórico da noção de justiça para abarcar, além dos padrões culturais e valores institucionalizados, a distribuição de direitos e bens – portanto, a estrutura do capitalismo –

que impedem a participação equitativa na vida social, sem reduzir, contudo, as perspectivas e ações redistributivas àquelas que privilegiem o reconhecimento, ou vice-versa.

Neste sentido, a alternativa é considerar ambos, redistribuição e reconhecimento, como visões e objetivos distintos, mas necessários, da justiça, tendo em vista a norma de participação equitativa. Duas condições devem ser satisfeitas conjuntamente, sob tal noção de justiça. Primeiro, uma condição objetiva (*objective condition*), que garanta aos participantes das interações sociais autonomia e liberdade de expressão através da distribuição de recursos materiais, de forma a evitar arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração ou graves disparidades sociais e, portanto, que os participantes não sofram com ocorrências de desigualdade social e econômica.

A segunda condição é denominada de intersubjetiva (*intersubjective condition*), esta requer que os padrões culturais e valores institucionalizados expressem igual respeito por todos os participantes e garantam igualdade de oportunidades para aquisição da estima social. Para Fraser (2001a) a condição intersubjetiva evita que as normas institucionalizadas de-

preciam sistematicamente certas categorias de pessoas e suas qualidades particulares.

Ao estabelecer as questões de reconhecimento sob esta noção de justiça as ocorrências de não-reconhecimento ou falta de reconhecimento devem ser tratadas desde uma perspectiva pragmática, ou seja, devem obter respostas de acordo com seu aparecimento na realidade social e os remédios aplicados devem ser prescritos de acordo com as condições concretas que envolvem cada caso. Em suas palavras, “a perspectiva proposta aqui vê reivindicações por reconhecimento da diferença pragmática e contextualizadamente – como respostas remediadoras a determinadas injustiças pré-existentes” (Op. Cit., p. 31).

Fica explícita, assim, a perspectiva dualista da autora, na medida em que o cumprimento da norma de participação equitativa na vida social requer, de acordo com cada caso específico, medidas redistributivas ou de reconhecimento, as quais devem ser tomadas contextualizadamente. Para serem tomadas, contudo, estas medidas devem estar justificadas, ou seja, deve ficar claro que exista, em cada caso particular, desigualdade social ou econômica ou não-reconhecimento impedindo a participação equitativa. Neste sentido,

para Fraser (2001a), nem todas as reivindicações são justificadas, pois, nem todas as situações de disparidades sociais podem ser consideradas injustas segundo a norma de paridade de participação.

No que se refere às reivindicações por reconhecimento a autora estabelece, ainda, um padrão estrito para que sejam consideradas justificadas, isto é, deve estar claro que os padrões culturais e valores institucionalizados impedem a paridade de participação tanto na relação entre os grupos sociais (*extragroup level*), quanto na relação entre os membros de um mesmo grupo (*ingroup level*). Assim, mesmo nos casos mais extremos, em que o princípio da paridade de participação nas interações sociais encontrar-se-ia, aparentemente, incapaz de orientar as medidas cabíveis para solucionar determinado problema, a opção ética deve ser tomada apenas quando todas as possibilidades de solução moral tenham sido esgotadas.

Os autores citados, Nancy Fraser e Axel Honneth, têm protagonizado um debate nos últimos anos acerca das questões da política de identidade (*identity politics*). Honneth afirmando que, do ponto de vista histórico, as políticas de identidade não são um fenômeno recente, como querem tanto Fraser quanto Char-

les Taylor e, portanto, a periodização adotada por estes autores, da passagem das fases das políticas por redistribuição para a das políticas por reconhecimento, é baseada em um pressuposto falso. Segundo Honneth (2001),

O movimento feminista tem raízes de pelo menos 200 anos. A fundação de comunas foi tão importante no início do anos 1800 como nos anos 1960. Os nacionalismos europeus do século XIX não foram instâncias da política da identidade? O que dizer das lutas de Afro-americanos em consequência da escravidão? E sobre a resistência anti-colonial? Tampouco a política da identidade é limitada aos relativamente ricos (os ‘pós-materialistas’ como os denomina Inglehart), como se houvessem alguma clara hierarquia de necessidades, na qual interesses materiais claramente definidos precedessem a cultura e as lutas sobre a constituição da natureza dos interesses – sejam materiais ou espirituais (HONNETH: 2001, p. 53).

Para o autor, considerar as políticas de identidade como opostas às políticas de redistribuição consistiria, justamente, em desconsiderar os demais aspectos do reconhecimento que não o reconhecimento jurídico. Segundo ele, no modelo de luta por reconhecimento,

“reconhecimento” é considerado como uma categoria normativa que engloba todas as demandas subscritas como políticas de identidade. Neste sentido, as reivindicações por redistribuição também são englobadas pela noção de luta por reconhecimento, pois, esta representa um conflito sobre quais valores devem ser considerados mais importantes socialmente, conflito que determina quais grupos e quais reivindicações podem ser consideradas legítimas. Segundo Honneth (FRASER; HONNETH, 2003), “trata-se de uma luta sobre a definição cultural sobre o que pode ser interpretado como uma atividade socialmente necessária e válida” (Op. Cit., p. 54).

Segundo Patrícia Mattos (2004), Honneth critica em Fraser uma supergeneralização da experiência americana, ou seja, a sustentação da sua perspectiva de reconhecimento na caracterização dos movimentos sociais como uma “multiplicidade de esforços organizados politicamente de reconhecimento de seu próprio estilo de vida” (MATTOS, 2004, p. 156). Para Mattos (2004) Honneth teria partido da afirmação de Bourdieu segundo a qual “os problemas de miséria não são conhecidos publicamente como formas relevantes de conflito social” (Id. Ibid.) para sustentar a noção de

que as formas de sofrimento existentes nas sociedades capitalistas atuais não são, necessariamente, encontradas na esfera pública. No intuito de percebê-las seria preciso incorporar as “difusas expectativas e esperanças dos cidadãos” (Op. Cit., p. 157) expressas pelos movimentos sociais organizados em luta pelo reconhecimento social.

Em que pesem as críticas acima, Honneth, de início, concorda com Fraser em dois aspectos: primeiro, a necessidade de se adotar uma perspectiva normativa e, segundo, ambos compartilham uma concepção de justiça cujo fundamento é a equidade, no sentido em que todos os cidadãos possuem direitos iguais em relação um ao outro, os quais conferem a cada um a mesma autonomia (HONNETH: 2004, p. 355). Contudo, as concordâncias entre os dois autores param por aí, pois, para Fraser os graus de equidade em uma sociedade são medidos a partir da noção de paridade de participação que funciona como o critério normativo básico para as políticas de reconhecimento; para Honneth, diferentemente, “a justiça ou o bem-estar de uma sociedade é medido de acordo com sua habilidade de assegurar as condições de reconhecimento mútuo na qual a formação da identidade pessoal e, até mesmo, a

auto-realização individual, possam ocorrer suficientemente bem” (Op. Cit., p. 354).

Assim, se para Fraser os graus de autonomia individual são medidos pela paridade de participação, para Honneth são a formação de uma identidade bem-sucedida e as próprias condições intersubjetivas de reconhecimento para a formação desta identidade que funcionam como os critérios para avaliar a igualdade social. Justiça e bem-estar, ao contrário de Fraser que as vê exclusivamente como uma questão de eliminação das desigualdades econômicas e das humilhações culturais sem passar pelas avaliações dos próprios sujeitos do que seriam as condições da autonomia individual, refletem, para o autor, expectativas e atitudes, relativamente estáveis, dos sujeitos socializados. As formas de socialização se dão, de acordo com Honneth (2004), por um lado, através das formas de interação social reguladas pelos princípios normativos de reconhecimento mútuo que irão sustentar uma formação identitária bem sucedida e, por outro lado, na institucionalização destes princípios de reconhecimento que irão sustentar as formas de integração social.

As relações entre as formas de reconhecimento e as formas de integração social dadas em cada so-

cidade remetem, portanto, a uma visão pluralista de justiça social em que “o conteúdo daquilo que denominamos ‘justo’ deve, aqui, ser medido de acordo com o respectivo tipo de relacionamento social que os sujeitos mantêm uns com os outros” (HONNETH: 2004, p. 358). O autor, neste sentido, opõe as categorias de “integração social” (*social integration*) e “integração sistêmica” (*system integration*) para afirmar que as condições sistêmicas inerentes à empresa capitalista, por exemplo, não podem constituir uma esfera social independente sem estarem conectadas a normas e valores socialmente compartilhados, que podem representar elementos de constrangimento ao funcionamento da lógica de mercado.

A evolução social das sociedades capitalistas contemporâneas ocorreria na medida em que as demandas por reconhecimento em cada uma das esferas do amor, da igualdade e do mérito alcançassem todo seu potencial normativo, “possuído pelas diferentes demandas em relação à mudança, encaminhando mais do que uma melhoria de curto prazo – i.e. que seja asentada em expectativas de um incremento duradouro na qualidade moral da integração social” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 148). As “condições de reco-

nhecimento” (*conditions of recognition*) estabelecidas pelo aparato conceitual do autor devem, para serem consideradas legítimas do ponto de vista político, mostrar que a nova configuração social, agora com o aprimoramento nas relações de reconhecimento intersubjetivo, é uma forma de integração social moralmente superior, pois com a emergência das esferas de reconhecimento social “a oportunidade cresce para todos os membros da nova formação social no sentido de alcançar um grau de individualidade maior, ao mesmo tempo que mais aspectos da personalidade podem ser experienciados em relação a diferentes padrões de reconhecimento” (Op. Cit., p. 149).

Para justificar o desenvolvimento social a partir das demandas por reconhecimento, dois critérios são estabelecidos pelo autor: o primeiro se refere ao processo de individualização, “um incremento nas chances de articulação legítima entre a personalidade e os interesses” (Id. Ibid.); o segundo diz respeito ao processo de inclusão social, “uma assimilação crescente dos sujeitos no círculo dos membros da sociedade integralmente valorizados” (Id. Ibid.).

Nesta base, parece ser justificado o entendimento da



ruptura com a ordem social liberal capitalista moderna como progresso moral – a diferenciação das três esferas do reconhecimento, o amor, a legal e a igualdade, e a realização do preceito significando o aumento das possibilidades tanto para a individualização social quanto para a inclusão social (Id. Ibid.).

Como contraponto ao monismo moral de Honneth, Fraser enfatiza sua perspectiva dualista, assentando-a na diferenciação entre a esfera econômica e cultural nas sociedades capitalistas contemporâneas,

A dimensão econômica se torna relativamente desacoplada da dimensão cultural, enquanto arenas marketizadas, nas quais ações estratégicas predominam; estas se diferenciam das arenas não-marketizadas, nas quais predominam as interações reguladas por valores. O resultado é um parcial desacoplamento da distribuição econômica das estruturas de prestígio (FRASER: 2000, p. 118).

Contudo, apesar de distintas, as esferas econômica e cultural não são, desde a perspectiva fraseriana, totalmente separadas, elas encontram-se imbricadas e influenciam-se mutuamente. Daí o dualismo de Fraser

se fundamentar naquilo que ela denomina uma “compreensão ampla das sociedades contemporâneas” (*a broader understanding of contemporary society*), pois, de acordo com seu modelo, “subordinação de *status* não pode ser entendido em separado dos arranjos econômicos, tampouco reconhecimento pode ser abstraído da distribuição” (Op. Cit., pp. 118-119). Neste sentido, a autora visa, ao sustentar a legitimidade de reivindicações por redistribuição, expor que apenas medidas de reconhecimento são incapazes, por si só, de diminuir as injustiças das sociedades capitalistas.

## II

Qualquer tentativa de compreensão dos novos sujeitos sociais no Brasil sob as perspectivas abordadas acima deve lidar, em primeiro lugar, com a existência de um pressuposto político-econômico implícito, adotado igualmente pelos dois autores. Este pressuposto se refere à noção de que no desenvolvimento produtivo e tecnológico, em seu estágio atual, “o crescimento da produção extrapolou a curva do crescimento da possibilidade material do consumo, *ainda que exista renda disponível para a aquisição de novos bens*”

(SANTOS: 2006). Complementarmente, o “excesso”, em termos da oferta de bens de consumo à disposição, implica que, em tese, as “carências”, em termos da disponibilidade destes bens, deixou de existir. Neste sentido, nas sociedades contemporâneas, em particular nas sociedades mais desenvolvidas, o princípio de escassez que geriu por séculos as condições de consumo, teria sido superado.

Contudo, no que se refere ao Brasil, Santos (2006) afirma que, em vista do vagar da modernização social, com a permanência de altos índices de desemprego e baixos níveis de renda e de proteção social, com taxas de analfabetismo elevadas, e incluindo significativas diferenças regionais e discriminações de diversos tipos, “miséria relativa e iniquidades absolutas ter-se-iam convertido em instituições nacionais historicamente preservadas” (Op. cit., p. 127). Assim, estaria o país longe de superar o princípio de escassez, pois, no estágio de desenvolvimento em que estamos ainda é válida a regra, segundo a qual o “excesso” dos que possuem é razoavelmente complementar às carências dos despossuídos.

Assim, além da escassez de recursos, os novos sujeitos sociais são obrigados a se embater com as di-

ficuldades da defesa dos direitos modernos entre nós. Os limites ao permeio de demandas populares no moderno Estado brasileiro devem ser buscados junto às nossas especificidades sócio-culturais, referentes tanto às formas de difusão restrita de direitos como aos bloqueios às formas de mobilização coletiva.

Historicamente, os mecanismos utilizados para selecionar dentre os diversos segmentos populacionais e práticas culturais, aqueles aos quais seria oferecido o usufruto dos bens e direitos da vida nos contextos urbanos, variariam de acordo com a época, indo desde a preponderância das relações pessoais nos processos de distinção social, como mostrado por Schwarz (2000, 2001a), até a engenharia social e institucional do período pós-1930 denominada por Santos (1994, 1998) de “cidadania regulada”.

As especificidades particulares carregam as dificuldades de se pensar a sociedade brasileira como unitária, pois, entre nós os mecanismos de distinção exercem um papel fundamental na própria conformação das relações sociais e podem ser ilustrados pelo conceito de “*habitus* precário” de Souza (2003).

O *habitus* precário descreve a situação daquelas camadas sociais, daquele tipo de personalidade e de

disposições de comportamento que são incapazes de atender às demandas da sociedade para serem considerados produtivos e úteis. Trata-se, portanto, daquelas populações que encontram-se sob o que Santos (2006) denomina de “custo do fracasso da mobilização coletiva”, ou seja indivíduos que estariam aptos a mobilizar-se coletivamente, a partir da percepção da própria situação, de valores ou de expressões culturais particulares, apenas quando o custo do fracasso pode ser percebido como menor do que os possíveis benefícios da ação coletiva.

As condições de trabalho precário, temporário ou parcial, de analfabetismo ou alfabetização precária, de pobreza e miséria, ou, em outras palavras, as formas de desrespeito, privação, degradação e humilhação – situações descritas pelo *habitus* precário – impedem que indivíduos avancem, de forma prática e em um contexto de recursos limitados, no sentido de adquirir as precondições necessárias (como a paridade de participação na vida social ou a articulação em movimentos sociais) para atingir os critérios sociais mais elevados (condições de reconhecimento social nas esferas do amor, da lei e do mérito ou a garantia da dignidade humana e da integridade pessoal) capazes

de ampliar a individualidade e, concomitantemente, a integração social.

Como um complemento da anterior, uma terceira dificuldade relaciona-se com os traços *heterofóbicos* (isto é, a aversão a todos os tipos de diferenças) da identidade nacional brasileira. A redefinição da identidade nacional, no final da década de 30, fez produzir uma ideologia da mestiçagem “que, em seus aspectos culturais, orientaria a ação dos governos brasileiros pelo menos até o fim da ditadura militar” (COSTA: 2002, p. 42). A ideologia da mestiçagem atua banindo o conceito de raça do debate público; para disciplinar a diferença ela seleciona as manifestações coletivas afinadas com a identidade nacional e exclui as expressões divergentes, e teve como conseqüências o disparate entre a asseveração da igualdade jurídica formal e a inexistência de igualdade efetiva entre os indivíduos. Para Costa (2002),

Para que se transforme numa questão moral, a igualdade social precisa ser politicamente construída e individualmente internalizada como um valor, o que simplesmente não se deu na história brasileira. A justiça social não é um bem natural, é um valor político

que determinada sociedade pode construir – ou não (Op. Cit., p. 44).

Se, conforme a afirmação de Costa (2002), podem ser consideradas positivas a emergência de um “pluralismo cultural” (COSTA: 2002) e a afirmação do caráter multicultural da sociedade brasileira, diversos do mito da “brasilidade inclusiva e aberta” (Id. *ibid.*) vigente desde Vargas.

Com efeito, o índio não se reidentifica como raça, mas como Munduruku ou Xavante, o branco se reidentifica como descendente de italianos ou alemães e, mesmo a reidentificação dos afro-descendentes, apesar da referência discursiva à raça como substituto das pertencas étnicas obliteradas pela escravidão, não se dá, (...), necessariamente nos termos da construção de uma identidade racial. A mulher, por sua vez, busca também conquistar uma posição na gramática nacional distinta daquela que lhe conferiu a ideologia da mestiçagem, afirmando sua autonomia emocional e sua condição de sujeito. É esse mito da democracia cultural, isto é, a crença compartilhada coletivamente de que o Brasil aceita e alimenta a diversidade, que vem perdendo sua eficácia simbólica nos últimos anos (Op. cit., p. 46).

Diversamente, as questões contemporâneas da cidadania – a passagem de sua formatação tradicional centrada na redistribuição de direitos e bens sociais para as exigências contemporâneas de uma cidadania ampliada que inclua os direitos culturais e da diferença, isto é, para uma cidadania cultural ou simbólica – parece não serem algo resolvido mesmo nas sociedades mais avançadas.

Em que pese este fato, é significativo dentre os movimentos sociais contemporâneos, inclusive os brasileiros, colocar-se “em questão os limites da cidadania moderna fundada na garantia formal da igualdade entre os diferentes indivíduos” (COSTA: 2001, p. 470). No Brasil, no entanto, os elevados níveis de desigualdade social, o bloqueio às reivindicações por redistribuição de direitos e bens sociais e por reconhecimento – que gera a “apatia característica da sociedade brasileira” (SANTOS, 2006) – e os resquícios heterofóbicos da identidade nacional, impedem objetivamente as formas de “evolução” da sociedade e de aprimoramento das relações sociais.

Neste sentido, os critérios estritos de Fraser para o estabelecimento de reivindicações legítimas por reconhecimento acabam funcionando, entre nós, como

uma espécie de seleção automática, na medida em que apenas aqueles que detêm algum instrumento de convencimento público e, portanto, não estão sob as situações do *habitus* precário, são capazes de justificar publicamente suas demandas. Os grupos minoritários e subalternos permanecem incapazes de organizar suas demandas por reconhecimento quanto mais de justificarem-nas publicamente e fazê-las ascender às agendas governamentais, apesar de sofrerem as humilhações, as ofensas e os desrespeitos de sua situação.

No que se refere ao modelo de luta por reconhecimento de Honneth, seus limites para a compreensão dos sujeitos sociais brasileiros encontram-se, além do fechamento da “auto-compreensão cultural da sociedade” à diferença cultural, nas (im)possibilidades concretas de se atingir no Brasil aquilo que denomina, na trilha de Habermas, “emancipatory interest” (HONNETH: 2003). Trata-se dos interesses individuais que subjazem às demandas por integração social; demandas que são mobilizadas politicamente pelos princípios normativos do amor, da lei e do mérito, os quais são postos em ação de acordo com as atitudes e expectativas dos próprios sujeitos socializados em relação à própria avaliação daquilo que “merecem” ten-

do em vista aquilo que de fato “possuem” (em termos de reconhecimento), em uma dada formação histórica e social.

Diante disto é fundamental permitir que no Brasil o sentido político das lutas por reconhecimento possa ser manifestado, o que significaria dizer que o sentido específico destas lutas não pode ser relegado apenas à esfera da cultura, “mas que haja possibilidades políticas de tratamento dessas demandas e a abertura para a crítica às instituições políticas e mecanismos econômicos que reproduzem a iniquidade racial ou de gênero” (COSTA: 2001, p. 470). Entretanto, concomitantemente à necessidade de ações políticas por parte dos movimentos sociais e da percepção por parte das instituições das iniquidades e dos problemas de integração social, é preciso cuidar, também, das formas de essencialização das identidades e de reificação da cultura.

## BIBLIOGRAFIA

CASTRO, Mary Garcia. Políticas públicas por identidades e de ações afirmativas: acessando gênero e raça, na classe, focalizando juventudes. In: NOVAIS, Re-

gina. VANNUCHI, Paulo (orgs.). *Juventude e Sociedade*: Trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Instituto Cidadania, Fundação Perseu Abramo, 2004.

COSTA, Sérgio. Complexidade, diversidade e democracia: alguns apontamentos conceituais e uma alusão à singularidade brasileira. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Ed. Unb: 2001.

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. *Revista Estudos Afro-Brasileiros*, Ano 24, no.1, 2002, pp. 35-61.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Ed. Unb: 2001b.

FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso Books, 2003.

FRASER, Nancy. Recognition without Ethics? In: *Theory, Culture & Society*. (SAGE, London, Thousand

Oaks and New Delhi). Vol. 18 (2-3): 21-42, 2001a.

FRASER, Nancy. Rethinking Recognition. *New Left Review* 3. May Jun 2000.

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

HONNETH, Axel. Recognition and justice. Outline of a Plural Theory of Justice. In: *Acta Sociologica*. Scandinavian Sociological Association and SAGE (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi). December 2004. Vol 47(4) 351-354.

HONNETH, Axel. Recognition or Redistribution? Changing perspective son the Moral Order of Society. In: *Theory, Culture & Society*. (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi). Vol. 18 (2-3): 21-42, 2001.

LASH, Scott. FEATHERSTONE, Mike. Recognition and Difference. Politics, Identity, Multiculture. In: *Theory, Culture & Society*: 2001. (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi). Vol. 18(2-3): 1-19.

MATTOS, Patrícia. *O reconhecimento, entre a justiça e a identidade*. Lua Nova. No. 63 – 2004.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Horizontes do desejo: instabilidade, fracasso coletivo e inércia social*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Razões da desordem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SCHWARZ, Roberto. As idéias fora do lugar. In: SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. São Paulo: Paz e Terra, 2001a.

—————. *Um mestre na periferia do capitalismo*: Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania – para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.