

COLEÇÃO CRÍTICA CONTEMPORÂNEA

Direção: Josué Pereira da Silva

**Titulos Publicados:**

*Crítica contemporânea – ensaios*

Josué Pereira da Silva, Iram Jácome Rodrigues e  
Myrian Sepúlveda dos Santos (orgs.)

*Memória coletiva e teoria social*

Myrian Sepúlveda dos Santos

*Metamorfoses do trabalho*

André Gorz

*Misérias do presente, riqueza do possível*

André Gorz

*Antropologia e sociedade no Quebec*

Celso Azzan Jr.

*Reinvenções da África na Bahia*

Patrícia de Santana Pinho

*O Imaterial – Conhecimento, valor e capital*

André Gorz

*Quem tem medo de teoria? A ameaça do*

*pós-modernismo na historiografia americana*

José Antonio Vasconcelos

*Modernidade e dominação – Theodor Adorno e a*

*teoria social contemporânea*

Silvio César Camargo

*A sociologia política do reconhecimento – As contribuições de*

*Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*

Patrícia Mattos

*André Gorz e seus críticos*

Josué Pereira da Silva e Iram Jácome Rodrigues (orgs.)

Jessé Souza  
Patrícia Mattos  
ORGANIZADORES

Teoria crítica  
no século XXI

*Patrícia Pinho*

Conheça a proposta da

coleção CRÍTICA CONTEMPORÂNEA no site

[www.annablume.com.br](http://www.annablume.com.br)

  
ANNABLUIME

## Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. "Kulturelle Wurzeln" in: BRONFEN, Elisabeth et alii, *Híbride Kulturen*, Stauffenberg, Tübingen, 1997.
- BELL, Daniel. *The coming of the post-industrial society*. New York, Basic Books, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of praxis*, Stanford, Stanford university press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Distinction*, Cambridge, Harvard university press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg, USA, 1997.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation, II*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- PETER MÜLLER, Hans. *Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*, Brasília, Edunb, 2000.
- \_\_\_\_\_. (org.). *A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira*, UFMG, 2006.

# Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade

AXEL HONNETH

Qualquer indivíduo que esteja acompanhando os desenvolvimentos da filosofia política nos últimos anos não poderia ter deixado de perceber o aparecimento de um daqueles processos ocorridos na teorização em que as mudanças conceituais caminham lado a lado com as mudanças na orientação normativa. Bem no final da década de 1980, o predomínio do marxismo na Europa e a influência de Rawls difundida nos EUA asseguraram que não havia nenhuma dúvida quanto ao princípio condutor da teoria normativa de ordem política. Independente das diferenças circunstanciais, elas estavam de acordo quanto ao imperativo de remover qualquer forma de desigualdade social ou econômica que não pudesse ser justificada com base nos fundamentos racionais.

No lugar dessa idéia influente de justiça, que pôde ser vista em termos políticos como manifestação da era da democracia social, parece ter surgido uma idéia nova que, a princípio, parece politicamente um tanto ou quanto menos inequívoca. Seu objetivo normativo não mais parece ser a eliminação da desigualdade, mas a anulação da degradação e do desrespeito; suas categorias centrais não são mais a "distribuição igual" ou a "igualdade econômica", mas "dignidade" e "respeito". Nancy Fraser forneceu uma fórmula sucinta, quando se referiu a essa transição como uma passagem da "redistribuição" para o "reconhecimento". Enquanto o primeiro conceito está ligado a uma visão de justiça, que visa alcançar a igualdade social através de uma redistribuição das necessidades materiais para a existência dos seres humanos enquanto sujeitos livres, no segundo conceito, as condições para uma sociedade justa passam a ser definidas como o reconhecimento da dignidade pessoal de todos os indivíduos.<sup>1</sup>

1. Fraser (1995).

Albert O. Hirschman tem algo semelhante em mente, quando propõe uma distinção categórica para identificar uma tendência fundamental na cultura política do presente. Em sua visão, a disputa social pela posse de bens “não distribuíveis” toma, cada vez mais, a forma de conflitos. A natureza disso, em contraste com os conflitos pela posse de bens “distribuíveis”, previne sua distribuição de acordo com o princípio da igualdade.<sup>2</sup>

Para responder por essa mudança na orientação normativa, há duas interpretações alternativas disponíveis que, de certa forma, derivam de duas observações contrastantes. Uma posição nos permite considerar conceitos como os de “dignidade” ou “reconhecimento” como o resultado de desilusão política, citando, como exemplo, a série de vitórias dos partidos conservadores em vários países importantes, que levaram ao desmantelamento do Estado do bem-estar e sinalizaram o fim de qualquer esperança de uma maior igualdade social. A partir dessa hipótese, é discutido que, uma vez que as demandas por redistribuição econômica apareceram como uma meta inalcançável a longo prazo, surgiu, em seu lugar, a idéia mais concessiva de eliminar a degradação e o desrespeito. Há, entretanto, uma interpretação alternativa possível: isto é, uma que considera a inclinação crescente em direção a essas idéias não como um resultado da desilusão política, mas, bem ao contrário, como a consequência de um aumento da sensibilidade moral. De acordo com a segunda hipótese, uma gama de novos movimentos sociais chamaram nossa atenção para o significado político da experiência do desrespeito social e/ou cultural. Como resultado, passamos a perceber que o reconhecimento da dignidade dos indivíduos e grupos forma uma parte vital de nosso conceito de justiça. É essa segunda hipótese que eu gostaria de defender neste artigo e pretendo proceder como se segue.

Como um primeiro passo, apresentarei os processos nos quais, durante os últimos três anos, o conceito de reconhecimento adquiriu sua notoriedade moral-política (parte I). Em seguida, gostaria de acrescentar mais profundidade histórica a essa questão atual ao oferecer alguns comentários direcionados a recordar o programa da filosofia social no qual Hegel, pela primeira vez presumivelmente, desenvolveu a idéia normativa do reconhecimento recíproco (parte II). A partir daí, como um terceiro passo, desejo tentar delinear o conteúdo normativo do “reconhecimento”, ao diferenciar entre os vários tipos de reconhecimento, com a ajuda de uma distinção entre as várias formas de injúria moral (parte III).

Somente após esses esclarecimentos conceituais poderei oferecer, como passo final, uma proposta para tentar entender os conflitos de distribuição, de forma significativa e adequada, como lutas por reconhecimento.

2. Hirschman (1994).

## I

Este é, obviamente, o caso em que o conceito de “reconhecimento” tem, de uma forma ou outra, sempre desempenhado papel central na filosofia prático-moral. A idéia de que somente as pessoas cujas ações encontram aceitação social dentro da *polis* podem levar uma boa vida desempenhou papel dominante na ética da Grécia antiga; a filosofia da moral escocesa foi guiada pela idéia de que o reconhecimento ou desaprovção pública constitui um mecanismo social que guia o indivíduo em direção à aquisição de virtudes desejáveis; e com Kant, finalmente, o conceito de “respeito” até atinge a função do mais alto princípio de toda a moralidade, uma vez que ele contém o centro do imperativo categórico, para tratar uma outra pessoa somente como um fim em si mesma. Entretanto, nenhum dos pensadores clássicos, com a importante exceção de Hegel que, nesse contexto, é o solitário introdutor, colocou o princípio do reconhecimento no centro de sua ética. Entretanto, qualquer significado indireto em que o conceito possa ter sido acordado, ele sempre ficou à sombra de outras determinações que eram consideradas mais fundamentais.

Essa situação somente começou a mudar com o surgimento, durante as duas últimas décadas, de uma série de debates políticos e movimentos sociais que, por direito próprio, demandaram uma consideração mais acentuada da idéia de reconhecimento. Quer nas discussões sobre o multiculturalismo, quer no auto-esclarecimento teórico do feminismo, rapidamente surgiu como um ideal compartilhado a visão normativa, de que os indivíduos ou grupos sociais têm de ser aceitos e respeitados em suas diferenças. A partir daqui, foi um pequeno passo para a compreensão generalizada de que a qualidade moral das relações sociais não podem ser mensuradas exclusivamente em termos de uma distribuição justa ou equitativa dos bens materiais.

Além disso, nossa idéia de justiça está essencialmente conectada à concepção em relação a como e de que maneira os indivíduos se reconhecem reciprocamente. Dessa forma, as preocupações políticas forneceram gradativamente o tema para os debates na filosofia moral, que resultaram da consideração de que o conteúdo normativo da moralidade tem de ser determinado em referência às formas específicas de reconhecimento recíproco. Quando falamos do “ponto de vista da moral”, referimo-nos, primeiramente, aos atributos desejáveis ou obrigatórios das relações existentes entre os sujeitos. Essa sugestão, no entanto, só pode ser o ponto de partida para a tentativa de derivar diretamente os princípios normativos de uma teoria da sociedade das implicações morais do conceito de reconhecimento. Assim que um indivíduo embarca nesse caminho, pode-se ver bem rapidamente a gama de problemas associados à formulação dessa abordagem. Discussões

atuais a respeito da moralidade do reconhecimento estão, na maior parte, preocupadas em delinear essas dificuldades de forma sistemática. O primeiro problema levantado por essa abordagem tem a ver com a variedade de significados vinculados à categoria principal.

Em contraste com o conceito de “respeito” que, desde Kant, possui contornos filosófico-morais relativamente distintos, o conceito de “reconhecimento” não adquiriu uma determinação clara, quer seja na linguagem cotidiana, quer seja na filosofia. No contexto da formulação de uma ética feminista, esse conceito é utilizado, acima de tudo, para caracterizar o tipo de atenção amorosa e atenciosa exemplificado no relacionamento entre mãe e filho. Em uma ética do discurso, ao contrário, o “reconhecimento” refere-se ao respeito recíproco para o status único e igual de todos os outros; aqui, a conduta esperada dos participantes em um discurso serve como um modelo paradigmático. Finalmente, dentro da estrutura de esforços direcionada a desenvolver melhor as idéias comunitaristas, a categoria do reconhecimento é empregada, hoje, para caracterizar as formas pelas quais outras maneiras de vida passam a ser estimadas, como exemplificado mais tipicamente no caso da solidariedade social.

Essa pluralidade de uso provoca um segundo problema, pois, junto ao seu significado semântico implícito, o conteúdo moral do conceito de reconhecimento também parece passar por uma mudança. Assim, pode ser significativo falar de direitos e deveres universais em relação ao reconhecimento da autonomia moral de todos os seres humanos, mas que esse tipo de discurso não seria muito apropriado em relação aos tipos de reconhecimento associados aos cuidados amorosos ou à estima social. Tudo isso nos leva a admitir que os vários significados dados ao “reconhecimento” estão em cada caso ligados a uma perspectiva moral específica. Deste pluralismo surge a questão sobre se os vários aspectos de ordem moral nos remetem a uma raiz comum, no sentido de que eles todos podem compartilhar de uma justificação normativa. Aqui tocamos no problema de uma justificação daquelas implicações morais que sustentam as várias formas de reconhecimento.

Não é, obviamente, possível dar uma resposta totalmente satisfatória a essas complexas questões neste esboço preliminar de um programa teórico pleno. Uma abordagem útil a esse problema, no entanto, está disponível através das diferenciações do conceito de “reconhecimento” que pode ser encontrado nos primeiros trabalhos de Hegel. Eles oferecem algum *insight* sobre os vários significados do fenômeno do reconhecimento ainda evidentes, mesmo atualmente, nas discussões da filosofia social.

## II

Na virada do século XIX, Hegel procurou reconstruir o desenvolvimento histórico da ética humana com a ajuda do conceito de “reconhecimento”. Naquele momento, ele já era capaz de utilizar-se de uma grande variedade de projetos filosóficos nos quais conceitos intimamente relacionados haviam assumido um papel proeminente. Hobbes, sob a influência de Maquiavel, começou a partir do princípio antropológico de que os seres humanos são governados, antes de tudo, pelo desejo de adquirir uma quantidade constantemente crescente de “respeito” e “honra”. Rousseau, em sua crítica do processo de civilização, chegou ao ponto de postular que somente a partir de seus esforços por estima social as pessoas começaram a perder aquela calma autoconfiança que lhes havia assegurado uma vida pacífica no estado natural. Finalmente, Fichte firmemente se opôs a essa noção negativa em seu fundamento da lei natural, e se convenceu de que os sujeitos só podem adquirir uma consciência de sua capacidade por liberdade à medida que eles são encorajados a fazer uso de sua autonomia e a aceitarem-se uns aos outros como indivíduos livres.

Por mais heterogêneos e até mesmo contraditórios que esses fragmentos filosóficos possam parecer, considerados juntos eles, contudo, puderam levar, nos primeiros trabalhos de Hegel, à idéia de que a autoconsciência de um indivíduo depende da experiência de reconhecimento social. Há, obviamente, uma forte corrente, aparentemente pessimista, na antropologia filosófica de Hobbes e Rousseau, na qual eles deduziram que o esforço por reconhecimento acarretava uma ameaça à ordem política ou à autenticidade individual. Também seria possível, no entanto, chegar à indireta conclusão, a partir dessas visões, de que os sujeitos dependem do respeito ou da estima de seus companheiros para a conduta de suas vidas.

Para os interesses de Hegel, em seus primeiros escritos, a mera asserção de uma ligação necessária entre autoconsciência e reconhecimento intersubjetivo não poderiam, no entanto, ser suficientes. Para explicar como a experiência do reconhecimento poderia levar ao progresso na esfera da ética, uma explicação adicional foi exigida da inter-relação dinâmica, que teria que existir entre a aquisição intersubjetiva de autoconsciência e o progresso moral de uma sociedade inteira. As respostas a essas questões complexas, encontradas por Hegel enquanto desenvolvia suas primeiras idéias, representaram o cerne de sua versão de uma “luta por reconhecimento”. Ela contém a idéia audaciosa e desafiadora de que o progresso ético ocorre ao longo de uma série de etapas, com padrões de reconhecimento cada vez mais exigentes, que são mediados por lutas intersubjetivas, nas quais os sujeitos tentam ganhar aceitação para reivindicações a respeito de sua própria identidade.

O aspecto mais significativo da abordagem de Hegel consiste na hipótese, que ultrapassa Fichte, de que precisamos distinguir entre as três formas de reconhecimento recíproco, assim que chegarmos a um entendimento das pré-condições intersubjetivas para o surgimento da autoconsciência. O mecanismo envolvido na concessão recíproca de uma esfera de liberdade individual que Fichte tinha em mente em seu fundamento da lei natural de fato explica a formação da consciência de um sujeito da ordem legal. Fichte, no entanto, não chegou a um relato integral da característica positiva de auto-entendimento de um indivíduo livre. Hegel, consequentemente, fornece duas formas adicionais de reconhecimento recíproco, além daquela do reconhecimento legal — que é mais ou menos congruente com a noção de respeito moral de Kant — que também tem de corresponder aos estágios específicos do auto-entendimento do indivíduo.

O primeiro desses é o amor. Hegel, em seus primeiros trabalhos, ainda segue a enfática noção que ele encontrou na filosofia de Hölderlin, na qual dois sujeitos aceitam reciprocamente seus grupos específicos de necessidades, de forma que eles possam atingir segurança emocional na articulação de suas atividades físicas. Além disso, ética, no que se refere ao Estado, contém uma forma de reconhecimento que permite que os sujeitos valorizem reciprocamente aquelas qualidades que contribuem para a reprodução da ordem social. Hegel parece ter sido convencido em seus primeiros trabalhos de que a transição entre esses vários domínios de reconhecimento é alcançada através de uma luta travada entre os sujeitos, pela aceitação de sua autopercepção em desenvolvimento gradual. A reivindicação para ter cada vez mais dimensões da personalidade de alguém reconhecida de certa forma leva ao conflito intersubjetivo, que só pode ser resolvido através do estabelecimento de campos do reconhecimento progressivamente maiores.

Consideradas juntas, as esferas do reconhecimento então estabelecidas formam a rede de pressuposições normativas que têm de sustentar as sociedades liberais modernas para facilitar o surgimento de cidadãos envolvidos e conscientes de sua liberdade civil. Hegel não é, obviamente, um teórico social para conceber esse processo como a constituição real da sociedade moderna. Todavia, atraído pelos limites do Idealismo alemão, ele o viu como a soma total das realizações mentais exigidas por todos os sujeitos, ao agir de comum acordo para ser capaz de construir o mundo comum do “espírito objetivo”. Sua primeira concepção de uma luta por reconhecimento é, contudo, complexa, e contém vários pontos de vista; o que foi suficiente para ter estimulado uma ampla variedade de desenvolvimentos nos campos da filosofia moral e da teoria social. Por isso, ele Hegel — no (livro) *Fenomenologia do Espírito* — já havia substituído seu programa inicial por uma concepção que foi a base para seus trabalhos posteriores. Daí em diante,

a constituição da realidade social não é mais explicada em termos de um processo intersubjetivo da geração de conflito, mas, sim, como o resultado de uma autoprogressão dialética do Espírito. Entretanto, no (livro) *Filosofia do Direito*, Hegel estabeleceu uma diferenciação entre família, sociedade civil e Estado, que novamente reflete a distinção anterior entre as três formas de reconhecimento. É essa divisão tripartida que atualmente nos permite desenvolver mais o sistema maduro de Hegel na forma de uma filosofia prático-moral.

### III

Quando se utiliza hoje o conceito de “reconhecimento” para estabelecer uma concepção da ordem moral da sociedade, então o ponto de partida tende a ser uma análise fenomenológica da injúria moral. Nessa abordagem negativista, o papel central é desempenhado pela idéia de que os eventos experienciados como uma “injustiça” possam fornecer a solução adequada para uma explicação inicial da conexão interna entre a moralidade e o reconhecimento. Com base nos critérios utilizados pelos indivíduos em questão para diferenciar entre uma ofensa moral e um mero infortúnio ou força, não é difícil demonstrar que, no primeiro caso, deve haver um elemento de reconhecimento negado ou recusado, enquanto que, no segundo, naturalmente não há lugar para essas referências. Assim, a injúria física se torna uma injustiça moral se as vítimas são levadas a enxergá-la como uma ação que intencionalmente desprezou um aspecto central do bem-estar pessoal delas (das vítimas). Não é apenas Infição da dor física como tal que constitui uma injúria moral, mas a consciência adicional de não ter o seu entendimento reconhecido e aceito.

Utilizo como ponto de partida para as minhas diferenciações o tipo de desrespeito que está envolvido nas humilhações físicas, como na tortura ou no estupro. Estes podem ser considerados como os tipos mais básicos de humilhação, porque elas privam os seres humanos da manifestação corporal de sua autonomia em relação a si mesmos, e, portanto, de uma parte de sua confiança elementar no seu mundo. A relação de reconhecimento positivo que corresponde a essa forma de desrespeito, que leva o indivíduo a desenvolver essa autoconfiança corporal, é o cuidado emocional na maneira em que Hegel, enquanto filósofo romântico, tentou capturar na idéia de “amor”.

Como as necessidades físicas e afetivas podem, de certa forma, somente ser “validadas” através do fato de se estar satisfeito, ou de se sentir respondido diretamente, o reconhecimento, nesse caso, tem que possuir o caráter de aceitação e encorajamento afetivo. Assim, a relação de reconhecimento está ligada à existência física dos Outros concretos, que

retribuem seus sentimentos de estima especial. A atitude positiva em relação a si próprio que surge desse reconhecimento afetivo é o de confiança em si mesmo. Ela se refere à camada fundamental de autoconfiança emocional e corporal na expressão das necessidades e sentimentos do indivíduo, que forma as pré-condições psicológicas para o desenvolvimento de todos os outros aspectos de auto-respeito. Esse tipo de reconhecimento recíproco não pode ser generalizado além do círculo dos relacionamentos sociais primários, aparente nas ligações afetivas, como de família, amizade ou amor. Como essas atitudes de aceitação emocional estão ligadas a pré-condições fora do controle dos indivíduos, como a afinidade e a atração, elas não podem ser transferidas segundo a vontade de outros para um círculo mais amplo de membros interagentes. É por essa razão que esse tipo de relação de reconhecimento contém um particularismo moral que não consegue ser dissolvido em qualquer tentativa de generalização.

É possível distinguir uma segunda forma de desrespeito, daquela dos maus-tratos físicos, com sua correspondência positiva, a atenção emocional nos relacionamentos primários. Estamos aqui lidando com a negação dos direitos e com a exclusão social, em que seres humanos padecem em sua dignidade por não terem concedidos de si os direitos morais e as responsabilidades de uma pessoa legal plena em sua própria comunidade. Portanto, esse tipo de desrespeito tem que ter, como sua relação correspondente, o reconhecimento recíproco, através do qual os indivíduos passam a se considerar como portadores iguais dos direitos a partir da perspectiva de seus companheiros.

Mead considerou o mecanismo envolvido aqui como um processo de Normada de perspectiva de um "Outro generalizado", no qual, junto à imposição normativamente determinada de certos deveres, é também concedida ao eu a satisfação de certas demandas.

A atitude positiva que os sujeitos podem tomar em relação a si mesmos, quando eles adquirem esse reconhecimento legal, é a de um auto-respeito elementar. Eles se tornam capazes de compartilhar, na comunidade, os atributos de um ator moralmente competente. As relações legalmente fundamentadas, em contraste com as relações de reconhecimento dentro dos relacionamentos primários, permitem a generalização de seu ambiente característico de reconhecimento, nas duas direções da extensão material e social dos direitos. No primeiro caso, o conteúdo material resulta da ordem legal, de forma que pode ser dada consideração legal às diferenças nas oportunidades disponíveis aos indivíduos para perceberem suas liberdades intersubjetivamente garantidas. No segundo caso, as relações legais são universalizadas, no sentido em que, a um círculo crescente de grupos até agora excluídos ou desprotegidos dentro de uma comunidade, são concedidos os mesmos direitos que os concedidos a todos os outros membros. Por esta razão, a

relação de reconhecimento aparente na ordem legal contém, em seu cerne, uma dinâmica universalizadora que sobe ao poder através de lutas históricas.

O terceiro tipo de desrespeito que eu finalmente gostaria de distinguir diz respeito à deprecição do valor social das formas de auto-realização. Esse padrão de desvalorização dos feitos ou formas específicas de vida resulta em não permitir que os sujeitos em questão se relacionem com as habilidades adquiridas ao longo de suas vidas, em relação à estima social. Essa forma de desrespeito assim corresponde a um relacionamento positivo de reconhecimento, em que se permite aos indivíduos adquirir uma medida de auto-estima, que pode ser encontrada na aceitação solidária e no aspecto social das habilidades de um indivíduo e em seu estilo de vida. Dentro desse relacionamento, os indivíduos seriam capazes de encontrar aceitação e encorajamento mútuo de sua individualidade, enquanto indivíduos formados por suas próprias experiências de vida. Mead fornece o seguinte argumento relativo a esse relacionamento de reconhecimento: como os sujeitos, em seu auto-entendimento prático, têm de se reassegurar de seus status, de seres autônomos e individualizados, eles devem, além disso, ser capazes de tomar a perspectiva de um "Outro generalizado", que fornece a aprovação intersubjetiva de sua reivindicação para serem considerados como pessoas únicas. Essa autoconfiança ética torna-se possível através de um relacionamento recíproco de reconhecimento, no qual o Ego e o Alter passam a compartilhar os mesmos conjuntos de valores e objetivos, e indicam um ao outro a importância indispensável que suas habilidades e atividades possuem um para o outro, a ponto dessa forma de reconhecimento ter que pressupor a experiência crucial dos deveres e responsabilidades comuns; e de que ela inclua, além do elemento cognitivo relacionado aos assuntos éticos, a dimensão afetiva associada à solidariedade.

A atitude positiva que um sujeito pode tomar em relação a si mesmo, quando reconhecido dessa forma, é a da auto-estima: ao se achar estimulado por suas qualidades específicas, o sujeito é capaz de se identificar totalmente com seus atributos e realizações específicas. O aspecto singular desse relacionamento ético de reconhecimento para Mead consiste no fato de que ele contém, em si mesmo, um escopo crescente para a auto-realização. As normas éticas que permitem que os indivíduos reciprocamente reconheçam sua individualidade estão abertas ao processo de desradicalização, no qual elas propagam seu caráter hierárquico e prescritivo, à medida que elas se tornam cada vez mais generalizadas. Por esta razão, o relacionamento de reconhecimento associado à solidariedade incorpora o princípio da diferença igualitária, que, resultante da pressão que vem dos sujeitos individualizados, pode se desenvolver mais plenamente.

Estes três padrões de reconhecimento – amor, ordem legal e solidariedade – parecem fornecer as condições formais para a interação,

dentro das quais os seres humanos podem ter certeza de sua "dignidade" e integridade. "Integridade" é mencionada aqui apenas para indicar que os sujeitos são capazes de ficar tranquilos por saber que toda a gama de sua auto-orientação prática encontra suporte dentro de sua sociedade. Sempre que eles participam de um mundo social no qual eles encontram esses três padrões de reconhecimento, em qualquer forma que seja, eles podem, então, relacionar-se entre si nas formas positivas da autoconfiança, auto-respeito e auto-estima. Esta linha de argumento leva a algumas implicações normativas que exigiram de nós ampliar nosso conceito familiar de moralidade social, já que a intenção normativa do reconhecimento destorcido não pode ser abarcado plenamente pelo conceito de "justiça" sem ter que ser reconstruído de dentro da estrutura de uma concepção formal de boa vida.

Novamente, uma linha negativa de argumentação pode fornecer aqui uma forma inicial de raciocínio. Isto é, que sem a suposição de uma certa medida de autoconfiança, de autonomia legalmente considerada como uma reliquia, e de uma crença na habilidade de alguém, é impossível imaginar um processo bem-sucedido de auto-realização, significando aqui a busca espontânea dos objetivos livremente escolhidos na vida. "Espontânea" e "livre" nesse contexto não podem apenas significar a mera ausência de pressão ou influência externa, mas também têm que implicar na ausência de obstáculos internos, inibições psicológicas e ansiedades. Considerada positivamente, essa segunda versão de liberdade passa a ser vista como um tipo de confiança interna, que dá aos indivíduos a segurança exigida para articular suas necessidades e para colocar seus talentos em bom uso. Como visto acima, essa autoconfiança ou formas sem ansiedade de se relacionar com o seu eu formam aspectos de uma relação positiva com o eu, que pode somente ser alcançada através da experiência de reconhecimento. Desta maneira, o escopo por auto-realização depende de pré-condições não disponíveis aos próprios sujeitos, já que elas podem ser adquiridas somente com a cooperação de seus companheiros. Estes diferentes padrões de reconhecimento representam pré-requisitos intersubjetivos, que temos que acrescentar a nossas mentes quando tentamos descrever as estruturas gerais de uma vida bem-sucedida.

Aqui nos deparamos com uma dificuldade central, isto é, que dois dos três padrões de reconhecimento introduzidos acima contêm em si o potencial para novos desenvolvimentos normativos. Como foi mostrado, tanto a ordem legal quanto a comunidade, baseadas nos valores compartilhados, estão abertas a processos de transformação em direção a um grau mais elevado de universalidade ou igualdade. Através desse potencial por desenvolvimento, uma variável histórica aparece nas condições normativas de auto-realização, e requer de nós limitar o alcance de nosso conceito formal de ética: o que pode ser considerado como uma pré-condição intersubjetiva de uma boa

vida transforma-se em um fator historicamente variável determinado pelo nível real de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento. O conceito formal perde sua característica à medida que ele, hermenêuticamente, torna-se dependente de um presente determinado que não pode ser transcendido.

Um conceito formal de ética contém as condições qualitativas para a auto-realização e elas diferem da pluralidade de todas as formas específicas de vida à proporção que elas constituem as pré-condições gerais para a integridade pessoal dos sujeitos. Como essas mesmas condições estão abertas à possibilidade de progresso normativo, esse conceito formal não pode ser separado da mudança histórica, mas está, sim, ligado à situação específica de seu próprio período de origem:

Essa realização exige que minha argumentação introduza os três padrões de reconhecimento de tal maneira que somente o seu maior grau de desenvolvimento disponível possa ser considerado como componentes de uma ética. O que essas pré-condições intersubjetivas da possibilidade de auto-realização devem ser só pode ser percebido a partir das condições históricas de um presente, que já apontou rumo ao progresso normativo nas condições por reconhecimento. A idéia de uma ética democrática pós-tradicional, que resultaria dessa linha de argumento, foi primeiramente explorada pelo jovem Hegel, e foi posteriormente desenvolvida por Mead com base nas premissas pós-metafísicas. Apesar de todas as diferenças entre eles, ambos conceberam a mesma sociedade ideal, na qual as realizações universalistas de igualdade e individualismo haviam absorvido padrões de interação de tal maneira que todos os sujeitos puderam encontrar o reconhecimento tanto como pessoas autônomas, porém individualizadas, quanto como pessoas iguais, porém únicas. Além disso, esses dois pensadores conceberam esses padrões especificamente modernos de interação na forma de uma rede de condições diferenciadas de reconhecimento, na qual os indivíduos podem encontrar confiança para dimensões específicas de sua auto-realização. Dessa maneira, tanto Hegel quanto Mead chegaram bem próximos da idéia normativa que estou tentando delinear com um conceito de ética historicamente fundamentado, porém formal.

#### IV

Nos últimos anos, várias restrições têm sido expressadas contra essa concepção epistemológica da ordem moral da sociedade. Elas findam na visão de que essa concepção não nos permite examinar, sem falar de justificar, as demandas razoáveis por redistribuição material. Diante da desigualdade econômica crescente, seria perigoso e arriscado sugerir que o reconhecimento apenas da identidade pessoal ou coletiva pudesse formar o objetivo de uma sociedade justa, já que dessa maneira seria impossível chamar a atenção

para os pré-requisitos materiais de uma sociedade justa. Este desafio encontrou sua formulação mais proeminente no artigo de Nancy Fraser,<sup>3</sup> que rapidamente alcançou grande ressonância. Em sua visão, a teoria da ordem moral que gira em torno do reconhecimento pode somente responder pelo fenômeno atual de uma "política de identidade", e as formas tradicionais de uma política de redistribuição não podem mais encontrar expressão dentro dessa estrutura. Em minha opinião, essa crítica está baseada em um grave mal-entendido, embora um deles seja todavia compreensível, dada uma tendência particular dentro da escrita filosófico-política atual. Há uma inclinação notável, nos debates em questão, em relação a uma "política de reconhecimento" para reduzir o reconhecimento social das pessoas a um único aspecto do reconhecimento ou da aceitação cultural de suas formas distintas de vida. "Reconhecimento" é aqui tratado como uma categoria normativa, que corresponde a todas aquelas demandas políticas levantadas atualmente sob a bandeira de uma "política da identidade". Parece que encontro um mal-entendido crucial aqui, que é, na maior parte, atribuível ao livro de Charles Taylor sobre a "política da identidade".<sup>4</sup> Eu gostaria de delinear os problemas advindos desse estreitamento do paradigma do reconhecimento em dois breves pontos.

(1) Em seu trabalho, que alcançou fama rápida e que apresentou um público mais amplo a uma "política do reconhecimento", Charles Taylor insinuou uma cronologia altamente enganosa. Sua hipótese central sugere que a história das sociedades capitalistas liberais tem sido acompanhada por lutas por igualdade legal, enquanto atualmente encontramos em seu lugar, em grande escala, lutas conduzidas por grupos que desejam reivindicar reconhecimento por sua diferença culturalmente definida. Não estou aqui preocupado com o fato de que Taylor emprega de forma bastante limitada um conceito de reconhecimento legal, que ele permite retroceder a algo de um tipo homogeneizador de igualdade de tratamento. O que é de interesse na hipótese de Taylor são as estilizações e simplificações históricas que levam a essa cronologia. Assim como ele, desde o início, não considera todos os aspectos de uma natureza legal de dentro das lutas atuais por reconhecimento, então, deve também, dessa forma, livrar-se de todos os elementos culturais de uma "política de identidade" das lutas orientadas pela lei do passado para chegar à asserção de uma sequência histórica dos dois tipos diferenciados de movimentos sociais. A hipótese que nos confronta hoje, na maior parte, com lutas pelo reconhecimento da diferença cultural, tacitamente pressupõe uma imagem particular dos movimentos sociais tradicionais: como se, em

seu foco sobre a igualdade legal, eles tivessem permanecido completamente estranhos com objetivos como a demanda pelo reconhecimento social de suas próprias orientações de valor ou estilos de vida. Isso não exige um conhecimento detalhado de história para se perceber o quão enganosa e, de fato, falsa essa descrição realmente é.

A noção de que a política da identidade é um novo fenômeno é, em resumo, claramente falsa. O movimento das mulheres tem raízes de pelo menos 200 anos. A fundação das comunas foi tão importante no início do século XIX como na década de 1960. Os nacionalismos europeus não foram os exemplos de política da identidade do século XIX? E o que dizer sobre as lutas dos afro-americanos resultante da escravidão? E sobre a resistência anticolonial? Nenhuma delas é política da identidade limitada ao relativo afluente (os "pós-materialistas" como Inglehart os chamá), como se houvesse alguma hierarquia clara das necessidades, nas quais interesses materiais claramente definidos precedem a cultura e as lutas sobre a constituição da natureza dos interesses – tanto material quanto espiritual.<sup>5</sup>

Assim como é impossível reduzir os movimentos de hoje inspirados por uma "política da identidade" a objetivos culturais justos, os movimentos tradicionais de resistência do final do século XIX e do início do século XX também não podem ser reduzidos a meras demandas materiais ou legais. Apesar de tudo, o movimento trabalhista, para mencionar outro exemplo não citado por Craig Calhoun, foi de maneira importante conduzido com o intuito de obter reconhecimento para as próprias tradições e estilos de vida das pessoas, dentro do âmbito dos valores capitalistas. Por essa razão, a sequência histórica empregada por Taylor em seu diagnóstico é enganosa, ao sugerir duas fases na história dos movimentos sociais quando estamos, de fato, lidando somente com as diferenças nas nuances e a ponderação dos aspectos. À medida que Nancy Fraser define essa periodização sugestiva, ela inevitavelmente leva em conta a falsa premissa de uma oposição histórica: entre a política dos interesses materiais e dos interesses legais e uma "política da identidade". Em resumo, resultante da periodização enganosa dos objetivos dos movimentos sociais, a luta por reconhecimento passa a ser entendida como uma demanda que tem surgido como uma questão moral somente bem recentemente, podendo, assim, ser reduzida apenas ao aspecto do reconhecimento cultural de forma que todas as outras dimensões da luta por reconhecimento permaneçam ignoradas.

(2) As demandas por redistribuição material surgem da conceitualização epistemológica de uma ética democrática que estou propondo aqui a partir de duas fontes. Por um lado, a partir das implicações normativas de igualdade

3. Fraser (1995).

4. Taylor (1994).

5. Calhoun (1995).

perante a lei, que promete tratamento igual para todos os membros de uma comunidade democrática organizada. Isso demonstra que a concessão de direitos sociais e a redistribuição que se segue cumpre a função normativa de conceder a cada cidadão a oportunidade de participar do processo democrático da formação pública de uma comunidade baseada na lei. As demandas por redistribuição surgem também da ideia normativa de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por seus feitos individuais.

A mim parece que esse padrão de estima social corresponde largamente ao que Nancy Fraser chama de “distribuição justa” – ou seja, as regras que organizam a distribuição dos bens materiais derivam do grau de estima social desfrutado pelos grupos sociais, de acordo com as hierarquias institucionalizadas de valor ou uma ordem normativa. Assim como Marx não se sentiu capaz de considerar a distribuição como um ponto final, eu também penso que essas considerações sobre a distribuição material não podem ser consideradas como o último ponto de referência para uma análise. Isso leva à pergunta de como essas regras de distribuição podem ser explicadas, se elas devem ser consideradas como algo secundário e derivativo. A ideia de Marx, como sabemos, era sugerir que passemos a compreender as regras da distribuição como uma expressão institucional das relações de produção em uma sociedade. A quantia de recompensa econômica que um grupo social pode justificavelmente reivindicar em uma ordem econômica capitalista é determinada por sua posição no processo de produção; ou seja, se eles são trabalhadores assalariados ou se ocupam um cargo gerencial, ou mesmo se possuem os meios de produção. Entretanto, os debates na teoria social ao longo das duas últimas décadas têm demonstrado que o próprio Marx cometeu o engano de utilizar premissas pouco elucidativas.

Sua categoria de trabalho socialmente necessário abstraiu, quase como uma questão natural, do fato de que a criação dos filhos ou o trabalho doméstico, por exemplo, ou outras atividades, também representam atividades ou contribuições sociais que são indispensáveis para a reprodução cotidiana de uma sociedade capitalista. Essa circunstância, em meu ponto de vista, demonstra que as regras de distribuição não podem ser simplesmente derivadas das relações de produção, mas devem sim ser vistas como a expressão institucional de um dispositivo sociocultural que determina qual grau de estima atividades específicas ocupam em um determinado momento. Os conflitos sobre distribuição, portanto que eles não estejam meramente preocupados apenas com a aplicação das regras institucionalizadas, são sempre lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições. Desta forma, as próprias lutas pela distribuição, ao contrário da hipótese de Nancy Fraser, estão travadas em uma luta por reconhecimento. A segunda, representa um

conflito por parte da hierarquia institucionalizada sobre valores que governam quais grupos sociais, com base no seu status e sua estima, possuem direitos legítimos para uma quantidade específica de bens materiais. Em resumo, é uma luta pela definição cultural sobre o que é que torna uma atividade socialmente necessária e valiosa. Uma vez que estamos conscientes desse significado da luta por reconhecimento, então um desafio premente às democracias ocidentais desenvolvidas se torna imediatamente evidente. Por causa do desemprego, que não está mais meramente ligado aos ciclos econômicos, mas é agora também estrutural, um número crescente de pessoas não têm a oportunidade de ganhar o tipo de reconhecimento por suas habilidades adquiridas que eu refiro como estima social. Por causa disso, eles mal podem se considerar membros contribuintes de uma comunidade democrática organizada, já que isso pressupõe a experiência de cooperação, ou seja, a contribuição socialmente reconhecida para a reprodução social.

Por esta razão, podemos esperar um número crescente de lutas por reconhecimento, direcionadas às definições institucionalizadas e medidas de estima social que governam quais atividades e habilidades podem alcançar reconhecimento simbólico ou material. Sem uma ampliação radical do significado de “trabalho”, e o que pode sensivelmente e justificavelmente ser incluído dentro disso, essa luta por reconhecimento que está se aproximando não pode ser resolvida prontamente.

## Bibliografia

- CALHOUN, Craig. “The Politics of Identity and Recognition”, in \_\_\_\_\_, *Critical Social Theory*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1995.
- FRASER, Nancy. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Post-Socialist” Age. *New Left Review*, n. 212, pp. 68-93, 1995.
- HIRSCHMAN, Albert O. *Wiewiel Gemeinschaft braucht die liberale Gesellschaft? Leviathan* n. 2, 1994.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.