

**Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Nathalie de Almeida Bressiani

Economia, Cultura e Normatividade

O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento

**São Paulo
2010**

Nathalie de Almeida Bressiani

Economia, Cultura e Normatividade

O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

**São Paulo
2010**

Resumo.

O debate sobre redistribuição e reconhecimento tem como principais referências os trabalhos de Nancy Fraser e Axel Honneth, bem como o livro *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica*, obra que reúne contribuições de ambos. Cada um destes autores atribui, contudo, um diferente significado a esses dois conceitos que são também mobilizados por eles de modos distintos. Com o objetivo de explorar esse debate no interior e a partir da controvérsia Fraser-Honneth, abordaremos a compreensão que os dois possuem sobre as relações entre redistribuição e reconhecimento, em seus diferentes níveis de análise. Tomando como fio condutor a pergunta acerca da possibilidade de que o conjunto de injustiças existentes seja compreendido a partir do conceito de reconhecimento, ou acerca da necessidade de recorrer para isso ao par conceitual redistribuição e reconhecimento, pretendemos mostrar que – por mais importantes que sejam as questões relativas à base normativa de suas teorias, à importância e ao caráter que atribuem aos conflitos sociais – a disputa entre o *monismo* proposto por Honneth e o *dualismo* defendido por Fraser tem em seu centro questões sobre teoria social, por meio das quais procuram compreender as relações entre a economia e a cultura e apresentar teorias do poder aptas a diagnosticar as injustiças ou patologias sociais existentes. Injustiças que, segundo eles, precisam ser analisadas também no interior das interações sociais, que estariam perpassadas por relações de poder.

Palavras-Chave: Reconhecimento - Redistribuição - Normatividade - Conflitos Sociais - Teoria Crítica - Nancy Fraser - Axel Honneth - Teoria Social.

Abstract:

The debate about redistribution and recognition has as its central theoretical references, Nancy Fraser's and Axel Honneth's work and, mainly, the book *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*, a work that gathers contributions from both of them. Each of these authors ascribes, though, a different meaning to those two concepts that are, besides, mobilised by them in distinguished ways. With the aim to explore this debate within and from Fraser-Honneth controversy, we seek to discuss the comprehension that both authors sustain regarding the relations between redistribution and recognition, in its different levels of analysis. Establishing as our guiding line the question concerning the possibility that the set of existing injustices be comprehended only through the concept of recognition, or if to do so is necessary to call upon the conceptual pair redistribution and recognition, we aim to pinpoint that – although questions regarding the normative basis of their theories and the importance or character they assign to the social conflicts might be of fundamental importance – the dispute between the monism endorsed by Honneth and the dualism advocated by Fraser has its center in the different social theories developed by those authors, through which they seek to understand the relations between culture and economy and to bring forward theories of power that can diagnose the existent social pathologies or injustices. Injustices that, according to them, need to be properly analysed within social interactions, also pervaded by power relations.

Key-Words: Recognition - Redistribution - Normativity - Social Conflicts - Critical Theory - Nancy Fraser - Axel Honneth - Social Theory.

Agradecimentos.

À CAPES e à FAPESP, que me concederam bolsas para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra pela orientação paciente, assim como por ter propiciado um ambiente acadêmico de discussão e estímulo intelectual, sem o qual este trabalho não teria sido possível.

Ao Prof. Dr. Marcos Nobre pelas sugestões e críticas cuja importância para mim ele, sem dúvida, subestima.

Ao Prof. Dr. Luis Repa e ao Prof. Dr. Rúrion Melo, que integraram a banca de qualificação, pelas inestimáveis contribuições que fizeram na qualificação, bem como ao longo de anos de convívio.

Aos membros do Núcleo de Direito e Democracia, no qual este trabalho se insere e do qual é um resultado. Ao grupo de Filosofia Alemã, a cujo ambiente crítico devo minha formação.

A meus amigos que, de formas distintas, mas igualmente indispensáveis muito me ajudaram em todo o processo de desenvolvimento desse trabalho, agradeço, em especial, a Monique Hulshof, Stefan Klein, Raquel Krempel, Amanda Amaral, Fabiola Fanti e Patrícia Helena. Gostaria ainda de agradecer a Fernando C. Mattos, Yara Frateschi, Marisa Lopes, Maurício Keinert, Bruno Nadai, Ricardo Crissiuma, Flamarion Caldeiras, Flávio Reis, Jonas Medeiros, Bruno Simões, Raquel Weiss, Diego Kosbiau, Luciano Gatti, Felipe Silva, Dioclézio Faustino, José Rodrigo Rodriguez, Renata Itagyba, José Wilson e Igor Alves.

À Marie pela ajuda e pelo estímulo sem o qual este trabalho teria sido muito mais difícil e, sem dúvida, menos divertido. À Maria Helena pelas cobranças sem as quais, muito provavelmente, eu não teria cumprido os prazos. À Verônica, à Geni, ao Rúben e à Roseli.

À Ida por todo o carinho e por ter estado ao meu lado durante todos esses anos.

Agradeço em especial aos meus pais, Ana Helena e José Carlos, à minha irmã, Danielle, bem como à Ivoninha, ao Marques, à Cecília e ao André, assim como a toda minha família por ter sempre me apoiado, mesmo quando se encontrava distante.

Ao Bruno, por tudo.

A meus pais e à minha irmã pelo amor,
apoio e incentivo de toda uma vida.

Economia, Cultura e Normatividade.

O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento

SUMÁRIO

Apresentação	08
Introdução.	
Dualismo vs. Monismo. Os diferentes níveis do debate sobre redistribuição e reconhecimento.....	11
CAPÍTULO 1:	
Redistribuição, Reconhecimento e Teoria Crítica	33
1.1 - O diagnóstico da <i>Dialética do Esclarecimento</i> e os desafios postos por ele à Teoria Crítica....	36
1.2 - Habermas e a renovação da Teoria Crítica.....	40
1.3 - O debate Fraser-Honneth à luz de seus desenvolvimentos da teoria de Habermas.....	49
CAPÍTULO 2:	
Conflitos sociais e Normatividade.	
2.1 - Interesse e Normas na Mobilização dos Movimentos Sociais.....	67
2.2 - Da importância da motivação dos conflitos sociais para uma Teoria Crítica da sociedade.....	80
CAPÍTULO 3:	
Teoria Social e o Diagnóstico de Patologias Sociais.	
3.1 - O dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida.....	104
3.2 - Nancy Fraser e Axel Honneth em torno do dualismo habermasiano.....	114
3.3 - Teoria social e diagnóstico de patologias sociais na controvérsia Fraser-Honneth.....	130
Considerações finais	142
Bibliografia.	
Bibliografia Primária.....	146
Bibliografia Secundária.....	147

● Apresentação.

O debate sobre redistribuição e reconhecimento mobilizou e continua a mobilizar o esforço de diversos autores, cujo resultado podemos observar nos vários textos publicados recentemente sobre o assunto.¹ Se há, contudo, uma inegável diversidade de autores, assim como de posições no interior desse debate,² é o livro *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica*,³ composto por textos de Nancy Fraser e Axel Honneth, que aparece como principal referência àqueles que procuram marcar sua posição a respeito do que seria necessário atualmente para a realização da justiça: redistribuição, reconhecimento ou ambos. Além de compreender aquilo que, a nosso ver, consiste em uma das mais completas exposições feitas por Fraser de seu modelo teórico, *Redistribuição ou Reconhecimento?* apresenta também um tratamento claro, mesmo que muitas vezes breve, de um vasto conjunto de controvérsias cuja abordagem em formato de debate acabou possibilitando não só a explicitação das posições defendidas por seus autores, como a do cerne de discordâncias teóricas que perpassam muitas das discussões contemporâneas sobre filosofia política, moral, e teoria social. Sendo inclusive, talvez, por ambas essas razões que o livro tenha adquirido tal importância e seja retomado por vários autores ao tratarem de diferentes questões, seja com o intuito de analisarem a estrutura do pensamento dos autores, seja com o de pensarem os argumentos e problemáticas ali tratados.

¹ A mesma tendência, mesmo que em menor grau, pode ser também observada no Brasil, onde teses, artigos e traduções de textos que abordam temáticas relativas à redistribuição e ao reconhecimento e ao debate que se estabeleceu entre Fraser e Honneth começam a ser publicados e a ganhar maior visibilidade. Cf.: Silva, J. *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008. Souza, J. Mattos, P. (orgs.) *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007. Mattos, P. *A sociologia política do reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006. Pinto, C. R. “Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. In: *Lua Nova*: 74, 2008, pp. 35-58. Avritzer, L. “Do reconhecimento do *self* a uma política institucional de reconhecimento: uma abordagem polêmica entre Axel Honneth e Nancy Fraser”. *Anpocs 2007 ST Teoria Social*. CD-ROM. Cunha, G. *Reconhecimento como Teoria Crítica? A formulação de Axel Honneth*. Dissertação de Mestrado. Dep. de Sociologia, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2009.

² Cf, dentre outros, Young, I. “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual System Theory”. *New Left Review*: 222. 1997, pp. 147-160. Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University, 2002, cap. 3. Zurn, C. “Identity or Status? Struggles over ‘recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor”. *Constellations* 10: 4, 2003, pp. 519-537. “Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth’s Critical Social Theory”. *European Journal of Philosophy* 13: 1, 2005, pp. 89-126. Forst, R. “First Things First: Redistribution, Recognition, and Justification. In: *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008, pp. 310-326. Butler, J. “Merely Cultural”. In: *Adding Insult to Injury*, pp. 42-56. McNay, Lois. *Against Recognition*. New York, Polity Press, 2008, cap. 3.

³ Fraser, N.; Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso. 2003. [*Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003.]

É no contexto dessa dupla retomada que desenvolvemos esta pesquisa, cujo objetivo é o de pensar – no interior e a partir do debate entre Fraser e Honneth – se justiça pode ser hoje adequadamente compreendida nos termos de uma teoria *monista* centrada no conceito de reconhecimento ou se, como afirma Fraser, precisamos para isso lançar mão de uma teoria *dualista* que distinga as exigências de redistribuição das exigências de reconhecimento. O pensamento e os argumentos de Fraser e Honneth se colocam, nesse sentido, como os fins e, ao mesmo tempo, como os meios de nosso trabalho. Isso porque, se dentre nossos objetivos se encontra o de analisar a estrutura interna dos modelos teóricos de Fraser e Honneth, com vistas a examinar como cada um deles concebe as relações entre redistribuição e reconhecimento, isso não significa que dentre nossos propósitos não figure também o de pensar, a partir destes autores, essas mesmas relações; o que faremos por meio da contraposição dos argumentos apresentados por eles, indispensável tanto para compreendermos suas posições no contexto dessa questão, quanto para desenvolvermos nossa questão no contexto da controvérsia que se estabeleceu entre ambos. O pensamento de Nancy Fraser ocupa, entretanto, uma posição de maior destaque em nosso trabalho, sendo a partir dela e das críticas que ela faz a Honneth que articularemos a estrutura de nossa dissertação.

O debate entre Fraser e Honneth se coloca, assim, como o âmbito no interior do qual procuraremos desenvolver este trabalho. Como, no entanto, este debate aborda uma multiplicidade de questões e problemáticas, gostaríamos inicialmente de ressaltar que nosso interesse se restringe, aqui, ao de pensar as relações entre redistribuição e reconhecimento, que desenvolveremos tomando como fio condutor a pergunta acerca da possibilidade de que o conjunto de injustiças existentes seja compreendido a partir do conceito de reconhecimento, ou pela necessidade de se recorrer para isso ao par conceitual redistribuição e reconhecimento. A questão de que vamos tratar diz, portanto, respeito à disputa entre o *monismo* proposto por Honneth e o *dualismo* defendido por Fraser. Contudo, se estabelecemos, com isso, que o fio condutor do trabalho está em pensar esta questão, com a qual procuraremos tratar das relações entre redistribuição e reconhecimento nos diferentes níveis de análise presentes na controvérsia Fraser-Honneth, falta-nos ainda esclarecer mais precisamente em que consiste essa controvérsia e o que está em jogo para cada um dos autores quando defendem, ou recusam, que um modelo teórico pautado por um monismo centrado no conceito de reconhecimento conseguiria abarcar criticamente as sociedades capitalistas contemporâneas, as formas de injustiça nelas presentes, assim como seus conflitos

sociais. Antes de darmos início ao desenvolvimento dessa questão faremos, portanto, uma introdução com o intuito de apresentar os principais pontos em disputa nessa controvérsia. Ao fazermos isso, já indicaremos também o caminho que pretendemos percorrer nesse trabalho.

● Introdução.

Dualismo vs. Monismo.

Os diferentes níveis do debate sobre redistribuição e reconhecimento

Embora a publicação de *Redistribuição ou Reconhecimento?* date de 2003, o estabelecimento do debate sobre justiça nesses termos se deve à primeira publicação, oito anos antes, do artigo de Nancy Fraser “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era Pós-Socialista”.¹ Neste artigo, pelo qual se tornou amplamente conhecida, Fraser diagnostica uma crescente polarização entre aqueles que veem na redistribuição de recursos e riquezas a solução para o conjunto de injustiças hoje existentes² e aqueles que veem exclusivamente na obtenção do reconhecimento social esta mesma solução.³ Essa polarização, por sua vez, estaria se encaminhando na direção da substituição das reivindicações e preocupações relativas à redistribuição econômica por aquelas pautadas pelo reconhecimento das diferenças. Segundo Fraser,⁴ o fim do “socialismo real”, com a queda do muro de Berlim (1989) seguida pelo fim da URSS (1991), em conjunto com o acelerado processo de globalização, teriam levado à politização das diferenças étnicas e culturais e à despolitização da economia, cada vez menos contestada pelos movimentos sociais.⁵ A busca pela igualdade social, que teria pautado os movimentos sociais por quase 150 anos, estaria,

¹ Fraser, N. “From redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”. In: *New Left Review* 1: 212, 1995, pp. 68-93. [“Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era Pós-Socialista”. In: Souza, J. (org.) *Democracia Hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, pp. 245-282.]

² Dentre aqueles que teriam tentado conceitualizar as formas socio-econômicas de injustiça, Fraser cita Karl Marx no primeiro volume de *O Capital*, John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, Amartya Sen em *Commodities and Capabilities* e, por fim, Ronald Dworkin em “What is equality? Part 2: Equality of Resources”. Cf. Fraser, N. “Da redistribuição ao reconhecimento?”, p. 249. Ingrid Robeyns procura se contrapor a Fraser, afirmando que a teoria de Amartya Sen conseguiria abarcar também aquilo que Fraser denomina como questões de reconhecimento e não seria, portanto, economicista. Cf. Robeyns, I. “Is Nancy Fraser critique of theories of distributive justice justified?”. In: *Constellations*, v. 10, n. 4, 2003, pp. 538-553.

³ Dentre aqueles que teriam dado uma posição de centralidade ao reconhecimento, Fraser cita Charles Taylor em *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Axel Honneth em “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality on the Theory of Recognition”, Patricia Williams em *The Alchemy of Race and Rights*, assim como Iris Marion Young em *Justice and the Politics of Difference*. Cf. Fraser, N. “Da redistribuição ao reconhecimento?”, p. 250-1.

⁴ Cf. Fraser, N. “Introduction”. In: *Justice Interruptus. Critical reflections on the “Postsocialist” condition*. Routledge: New York & London, 1197, pp. 1-3.

⁵ Em um diagnóstico semelhante ao apresentado por Charles Taylor, Fraser afirma que a forma paradigmática de conflito no fim do século XX é a luta por reconhecimento, na qual a centralidade dada à dominação cultural teria suplantado a exploração como injustiça fundamental. Como afirma Fraser sobre o cenário político contemporâneo, “reconhecimento cultural desloca a redistribuição como medidas para sanar as injustiças e o objetivo da luta política”. Cf. Fraser, N. “Da redistribuição ao reconhecimento?”, p. 245. Um diagnóstico semelhante é feito também por Jürgen Habermas em “A Nova Intransparência” e por Jean Cohen em “Status and Identity”.

assim, sendo substituída pela luta pelo reconhecimento das diferenças, que teria se tornado central para os chamados “novos” movimentos sociais.

De acordo com esse diagnóstico, retomado posteriormente por Fraser no artigo com o qual abre a controvérsia com Axel Honneth, estaríamos diante de um mundo marcado pela dissociação, tanto na esfera política quanto na acadêmica, entre duas visões distintas acerca do que seria necessário para a realização da justiça. Enquanto alguns veriam na economia a causa última de todas as injustiças e defenderiam a redistribuição como a única forma de saná-las, outros teriam procurado entender o conjunto das injustiças como consequências de padrões hierárquicos de valoração cultural, cuja alteração exigiria que todos fossem igualmente reconhecidos, mesmo em suas diferenças. Em ambos os casos, no entanto, o resultado é semelhante. A realização da justiça requereria apenas uma coisa: ou só redistribuição ou só reconhecimento, não sendo necessário, nem mesmo possível, combinar as duas coisas. De acordo com a autora, portanto, a existência de duas concepções de justiça mobilizadas pelos movimentos sociais em suas reivindicações não teria caminhado na direção da integração de ambas, mas na do estabelecimento de uma acirrada disputa entre os defensores de cada uma delas.

O surgimento do que optamos por chamar aqui de debate sobre redistribuição e reconhecimento tem, então, como pano de fundo o diagnóstico de um cenário de polarização política e intelectual marcado por um quase abandono de reivindicações por redistribuição igualitária e por um aumento significativo de mobilizações sociais em torno de questões culturais ligadas ao reconhecimento e à diferença.⁶ É a este cenário que Fraser procura se contrapor ao afirmar que a antítese presente em proponentes de ambos os lados é falsa. Afinal, como busca mostrar no decorrer de seu artigo e em outros textos posteriores, justiça requer hoje tanto redistribuição material quanto reconhecimento cultural. Uma vez que a sociedade contemporânea estaria perpassada por dois diferentes mecanismos sociais que produziriam conjuntamente formas distintas de injustiça, as relacionadas com a redistribuição – injustiças de caráter primordialmente econômico –, e as relacionadas com o reconhecimento – injustiças de caráter primordialmente cultural –, Fraser defende que uma teoria que se pretenda crítica hoje precisa ser dualista. Mesmo que essas duas formas de injustiça se encontrem intrinsecamente

⁶ O artigo de Fraser pode ser visto como o ponto inicial do debate sobre redistribuição e reconhecimento. Isso, contudo, não significa que a questão não se colocasse antes. Pelo contrário, o que Fraser faz neste artigo, como procuramos apontar, é uma sumarização de uma situação pré-existente. A disputa entre representantes de ambos os lados já se fazia presente, mesmo que não tivesse sido tematizada nos termos propostos por Fraser.

interligadas e se reforcem mutuamente, cada uma delas constituiria um tipo analiticamente distinto de injustiça que não poderia ser reduzido ao outro. Por possuírem origens diferentes, diz ela, as injustiças presentes na sociedade exigem de uma teoria social crítica, que procure abarcá-las, que ela seja dualista; da mesma forma, para que ambas sejam adequadamente remediadas, se fazem necessárias mudanças tanto na economia quanto nos padrões culturais de valoração. Valendo, no entanto, a pena ressaltar que, para Fraser, redistribuição e reconhecimento não correspondem diretamente à economia e à cultura. Essas duas esferas sociais não se encontram absolutamente diferenciadas, mas intrinsecamente ligadas, motivo pelo qual Fraser afirma que cada uma delas pode levar ao estabelecimento de injustiças que estariam, em princípio, relacionadas à outra.⁷

De qualquer modo, cada um desses dois tipos de reivindicação colocaria em xeque duas formas relativamente distintas de injustiça presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas. Cada um dos pólos da disputa apresentada estaria, dessa maneira, parcialmente correto, mas ambos teriam de ser devidamente integrados para possibilitarem uma visão mais ampla da sociedade. Não se poderia, por um lado, descartar as lutas por igualdade social taxando-as de ultrapassadas e insensíveis à diferença, num mundo em que as desigualdades materiais são exacerbadas e, além disso, crescentes.⁸ Nem seria possível, por outro lado, descartar as lutas por reconhecimento como ideológicas, afinal existiriam também formas de subordinação social ligadas a padrões hierárquicos de valoração cultural que impediriam a realização da justiça, entendida por ela como paridade de participação. Nem só redistribuição, nem só reconhecimento. Segundo Fraser, precisamos de ambos, motivo pelo qual estas exigências devem ser integradas e não colocadas como modos opostos de pensar ou reivindicar justiça hoje. Possibilitar esta integração é, assim, o que Fraser estabelece como seu objetivo nesse e em outros escritos.

⁷ Como afirma Fraser, redistribuição e reconhecimento não se referem exatamente às duas esferas sociais que identifica em seu dualismo-perspectivista, a economia e a cultura. Isso, não somente porque padrões hierárquicos de valoração podem resultar em injustiças materiais que exigiriam redistribuição para serem sanadas e porque a própria organização do trabalho poderia fazer com que alguns grupos não fossem adequadamente reconhecidos, mas também porque essas duas esferas sociais não estão absolutamente separadas e se influenciam mutuamente, embora possuam certa autonomia frente a outra. A interrelação entre essas esferas faria com que a cultura pudesse levar ao estabelecimento de injustiças relativas à redistribuição e a economia a injustiças relativas ao reconhecimento. Cf. sobre isso, Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: *Redistribution or Recognition?*, pp. 60-4.

⁸ Esse é o diagnóstico de Fraser acerca das disparidades econômicas tanto no artigo de 1995 quanto no livro de 2003. Cf. Fraser, N. “Da redistribuição ao reconhecimento?”, p. 245; assim como: Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 8.

Para Fraser, conseqüentemente, uma teoria que trate hoje de questões de justiça precisaria ser dualista. Não o sendo, qualquer modelo teórico estaria excluindo ou subsumindo, indevidamente, pelo menos um dos tipos de injustiça social existentes. Abordagens unilaterais que procurem estabelecer, seja na economia, seja na cultura, as causas últimas de todas as injustiças seriam inapropriadas, uma vez que nossa sociedade contém, como afirma ela, “tanto *marketized arenas*, nas quais a ação estratégica predomina, quanto *non-marketized arenas*, nas quais a interação orientada por valores predomina”,⁹ cada qual responsável pela produção de impedimentos relativamente distintos à paridade de participação. De acordo com Fraser, então, tanto uma visão economicista que reduza as injustiças existentes àquelas referentes à redistribuição, quanto uma culturalista que as reduza àquelas referentes ao reconhecimento, manifestariam compreensões simplistas e incompletas das práticas sociais. Sendo este o ponto no qual se inserem as principais questões que procuraremos abordar nesse trabalho: a contraposição entre o *dualismo* proposto por Fraser e o *monismo* defendido por Honneth.

Afinal, a rejeição de Fraser a quaisquer monismos teóricos se contrapõe à proposta de Honneth, cuja teoria busca compreender todas as formas de injustiça por meio da chave conceitual do reconhecimento. Partindo de uma reatualização dos escritos hegelianos do período de Jena e da utilização da psicologia social de George Mead,¹⁰ Honneth elabora uma teoria que vê na luta por reconhecimento o motor dos conflitos sociais. Interpretado por Fraser como uma tentativa de reduzir as injustiças de caráter econômico à esfera cultural, o modelo teórico proposto por Honneth é acusado por ela – já no artigo de 1995 – de constituir um monismo teórico-cultural reducionista, que, tomando a desigualdade econômica como o resultado de uma forma de reconhecimento inadequado, não teria conseguido dar conta do conjunto de injustiças existentes, ou mesmo das diferentes reivindicações feitas pelos

⁹ Idem, p. 53. Nesse ponto, como procuraremos mostrar mais adiante, Fraser parece retomar a distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida, relacionadas respectivamente ao que ela chama aqui de *marketized arenas* e *non-marketized arenas*. Apesar disso, Fraser retoma o dualismo de Habermas deslocando seu foco. Afinal, para ela, cada uma dessas duas esferas – distinguidas por ela apenas analiticamente – reproduziria um tipo distinto de injustiça, o que não ocorre para Habermas, para o qual as patologias sociais se originariam com a ampliação do sistema em direção ao mundo da vida. Sobre isso cf. Cap. 3 desta dissertação.

¹⁰ Honneth tem criticado o que poderíamos chamar de uma primeira versão de sua teoria do reconhecimento na qual, como afirma, a teoria de Mead desempenhava um importante papel. Atualmente, o trabalho de Mead é visto por ele como problemático, um vez que teria ainda premissas individualistas. Em textos mais recentes, portanto, Honneth procura reelaborar aquilo que entende como o processo de socialização e individuação a partir de autores como Winnicott e Jessica Benjamin. Cf. Honneth, A. “Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen”. In: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2004, pp. 305-41.

movimentos sociais que, segundo ela, não têm somente o reconhecimento recíproco como objetivo.¹¹

A leitura de Fraser da teoria honnethiana do reconhecimento a vê, assim, como uma das principais representantes das teorias culturalistas que, assim como a de Charles Taylor,¹² identificaria na cultura a origem de todas as injustiças sociais. Nesse sentido, Fraser toma a teoria de Honneth como a expressão do deslocamento da redistribuição para o reconhecimento ou, como é também colocado por ela, do deslocamento da centralidade antes atribuída ao paradigma distributivo de justiça para a de um paradigma em cujo centro estariam questões relativas à identidade e à diferença. Para Fraser, portanto, ao procurar compreender todas as formas de injustiça a partir do conceito de reconhecimento, a empreitada honnethiana teria deixado de lado aquelas injustiças ligadas à economia que, como afirma, fazem parte da sociedade contemporânea e não poderiam ser ignoradas por aqueles que pretendem desenvolver uma teoria social crítica.

A acusação de que a teoria proposta por Honneth seria culturalista e não daria conta de pensar as injustiças econômicas ou mesmo as lutas por redistribuição material, contudo, parece se ancorar numa interpretação restrita do que seja reconhecimento. Afinal, reconhecimento não é, para Honneth, o mesmo que reconhecimento cultural e não deve ser confundido com o que Fraser entende por este termo. O conceito honnethiano de reconhecimento não remete à cultura, mas às expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação e, enquanto tal, desempenha um papel de grande importância em sua teoria. Sendo, inclusive, por meio desse conceito, resgatado por ele do “jovem” Hegel,¹³ que Honneth procura desenvolver e ancorar normativamente seu modelo teórico, no qual reconstrói os elementos normativos presentes nos conflitos sociais que, segundo ele, não poderiam ser entendidos apenas com recurso a uma racionalidade instrumental. O conceito de reconhecimento é, assim, central para a fundamentação do modelo teórico de Honneth, que está ancorado em um paradigma crítico

¹¹ Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 10-1.

¹² Taylor, C. “The Politics of Recognition”. In: Gutmann, A. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton Press, 1994.

¹³ Como indica o próprio Honneth, aplicando a estratégia que Habermas utilizou em Adorno, a ideia de reconstruir a normatividade da interação social a partir da noção de reconhecimento recíproco teria sido colocada por Habermas em *Técnica e Ciência como Ideologia*. Esta ideia teria, contudo, sido abandonada por Habermas e estaria sendo agora retomada por Honneth que procura partir dela para enfrentar os problemas teóricos nos quais Habermas teria se enredado. Cf. Honneth, A. “From Adorno to Habermas”. In: *Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995,

pautado pelo estabelecimento de relações intersubjetivas não distorcidas – no caso, o estabelecimento de relações recíprocas de reconhecimento.

Consciente da aporia inerente a qualquer modelo de teoria crítica que pretenda estabelecer suas bases normativas nas relações entre sujeito e objeto, Honneth desenvolve uma teoria intersubjetivamente orientada,¹⁴ o que faz, em alguma medida, a partir da retomada do paradigma comunicativo da intersubjetividade elaborado por Habermas.¹⁵ Ao contrário dele, contudo, Honneth defende que o *télos* presente nas relações intersubjetivas não é o da obtenção do entendimento, mas o da obtenção do reconhecimento, do qual os sujeitos dependeriam para se auto-realizarem. A obtenção daquilo que os sujeitos vieram a considerar como expectativas bem fundadas de reconhecimento é, para Honneth, o que possibilita a auto-realização pessoal dos diversos sujeitos e, ao mesmo tempo, aquilo que constitui o fim das relações comunicativas estabelecidas entre os parceiros de interação. Sendo sua não realização, a saber, a violação dessas mesmas expectativas de reconhecimento, aquilo que permitiria a *identificação de patologias sociais* e o que desencadearia o sentimento de injustiça ou desrespeito que pode levar à mobilização social, cuja gramática moral é, para ele, a luta por reconhecimento.

Afastando-se de preocupações relativas às relações entre sujeito e objeto, assim como de uma interpretação utilitarista acerca da motivação dos conflitos sociais, Honneth desenvolve um modelo crítico pautado por relações recíprocas de reconhecimento. Na tentativa de superar o paradigma do trabalho,¹⁶ cujos limites teriam se tornado explícitos com a *Dialética do Esclarecimento*,¹⁷ Honneth teria, então, se voltado a uma teoria da intersubjetividade e se distanciado das teorias pautadas criticamente por relações entre sujeito e objeto. O conceito de reconhecimento, a partir do qual Honneth pensa as relações intersubjetivas, possui, assim, um caráter normativo: é ele que possibilita a postura crítica adotada pelo autor. Além disso, este conceito desempenha para ele uma função normativo-

¹⁴ Honneth parte da crítica que Habermas dirige a Adorno e a Horkheimer, segundo a qual a crítica prescinde, para que não seja utópica, de uma base normativa que só poderia ser extraída de padrões de racionalidade inerentes às relações comunicativas.

¹⁵ A teoria do reconhecimento apresentada por Honneth é desenvolvida no interior de um paradigma da comunicação. Sobre isso, cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2001, pp. 23; 65-7; 117; 191; 246-8; 271.

¹⁶ Sobre a relação entre *trabalho* e *normatividade*, assim como sobre sua dissolução no interior da Teoria Crítica ou mesmo da sociologia. Cf. Honneth, Axel. “Trabalho e Ação Instrumental”. Trad. Emil Sobottka e Giovani Saavedra. In: *Civitas*. Porto Alegre, v. 8: 1. Jan-abril de 2008, pp. 46-67.

¹⁷ Adorno, T.; Horkheimer, M. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985. (Doravante, *DE*) Cf., sobre isso: Honneth, A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, caps. 1-3.

descritiva. Isso porque, ao entender as relações intersubjetivas a partir do reconhecimento, Honneth está também recusando que as ações humanas sejam apenas estrategicamente orientadas e defendendo que a motivação dos conflitos sociais não consiste apenas no interesse, mas possui um caráter normativo.

Partindo, então, de uma teoria da intersubjetividade, Honneth nega que os conflitos políticos sejam simplesmente manifestações dos interesses de um conjunto de indivíduos; para ele, suas bases motivacionais devem ser reconstruídas a partir das expectativas morais atreladas à interação social e ao reconhecimento recíproco e não a partir de um cálculo racional estrategicamente orientado.¹⁸ Com isso, ele busca mostrar que os conflitos sociais podem ser compreendidos como lutas morais por reconhecimento recíproco e não devem ser vistos como meras manifestações de interesses de grupo. Além de ser mobilizado por Honneth para fundamentar sua teoria, portanto, o conceito de reconhecimento desempenharia também um papel descritivo, possibilitando, a partir da reconstrução dos elementos normativos dos conflitos sociais, a explicação de como ocorre e ao que se deve a mobilização social. Passo que, segundo Honneth, seria imprescindível para o estabelecimento de um vínculo estrutural entre o surgimento dos conflitos sociais e seu potencial normativo, sem o que um modelo teórico não seria verdadeiramente crítico.

Ao combater a concepção segundo a qual a ação humana se confunde com a perseguição de interesses, Honneth recusa também uma antropologia utilitarista, de acordo com a qual todo conflito poderia ser entendido como expressão de um antagonismo de interesses¹⁹ e enfatiza, com isso, que eles possuem uma motivação moral. Independentemente, portanto, do que estão especificamente reivindicando, os conflitos sociais teriam em comum o objetivo de ampliar as relações de reconhecimento existentes, que não estariam possibilitando, em alguma medida, a realização das expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação. Com isso, Honneth conseguiria reconstruir os conflitos sociais como lutas por reconhecimento e, além disso, sanar aquilo que chama de déficit motivacional da Teoria Crítica. Afinal, com a luta por reconhecimento, ele teria designado finalmente “um potencial normativo que reemerge em cada nova realidade

¹⁸ Cf. Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung”. In: *Umverteilung oder Anerkennung?*, p. 274-85.

¹⁹ Posição esta que atribui à Marx em alguns de seus escritos, assim como a outros autores tais como Hobbes ou Maquiavel, nos quais os conflitos seguiriam sempre a lógica do auto-interesse e não possuiriam um caráter normativo. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, cap. 7, p. 235.

social porque está intrinsecamente fundido à estrutura dos interesses humanos [a ampliação das relações de reconhecimento N. B.],²⁰ sendo por meio desse potencial normativo que ele conseguiria identificar uma tendência estrutural à emancipação e, portanto, fundamentar adequadamente seu modelo teórico.

Nesse sentido, tanto as lutas por redistribuição material quanto aquelas por reconhecimento cultural seriam abarcadas pela teoria honnethiana, de acordo com a qual o próprio sentimento de injustiça, que desencadeia os conflitos sociais, é o resultado de violações de expectativas bem fundadas de reconhecimento em três diferentes esferas: a do amor, a do respeito e a da estima.²¹ Para Honneth, conseqüentemente, também os conflitos por redistribuição material são lutas por reconhecimento, uma vez que só poderiam ocorrer quando a modificação da situação econômica ou a desigualdade social por eles problematizada é experienciada como injusta.²² É, assim, a partir da experiência de injustiça, que estaria sempre atrelada ao não-reconhecimento ou ao reconhecimento inadequado, que Honneth procura reconstruir a motivação moral presente nos conflitos sociais, assim como superar um certo déficit motivacional que teria estado presente na Teoria Crítica desde seu início.²³

Ao reconstruir os conflitos sociais como lutas por reconhecimento, Honneth não estaria, então, excluindo ou negando a importância das reivindicações por redistribuição de recursos, mas reconstruindo-as de uma perspectiva normativa, para que pudesse, inclusive, estabelecer de forma mais adequada a base normativa de sua teoria. A luta por reconhecimento não possuiria, portanto, um caráter meramente cultural ou identitário, mas sim um caráter moral que, segundo ele, constitui a gramática dos conflitos sociais. Motivo pelo qual, em um primeiro momento, sua teoria parece escapar das críticas de Fraser, que a acusam de constituir um monismo teórico-cultural que não conseguiria examinar adequadamente as injustiças de caráter material. Ao sustentar que todos os conflitos sociais buscam reconhecimento, Honneth está, então, afirmando que eles possuem uma motivação

²⁰ Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”, p. 280-1.

²¹ Sobre os três princípios mobilizados pelos atores sociais nas lutas por reconhecimento, assim sobre as diferentes formas de rompimentos das expectativas de comportamento em cada umas esferas de reconhecimento, cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*. caps, 1-4.

²² Idem, p. 262-3.

²³ Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*. Assim como, Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser”. In: *Umverteilung oder Anerkennung?*.

moral, concebida por ele nos termos do reconhecimento, que seria indispensável para a auto-realização pessoal.

Ao mostrar que os conflitos sociais, independentemente do que reivindicam especificamente, podem ser normativamente reconstruídos como lutas por reconhecimento, a teoria proposta por ele parece, então, mesmo que de outro ponto de vista, conseguir abarcar os dois tipos de injustiça que, segundo Fraser, teriam sido tematizados pelos movimentos sociais.²⁴ As lutas por redistribuição poderiam ser, dessa forma, compreendidas como lutas por reconhecimento já que, mesmo neste caso, aquilo que as desencadearia seria a experiência de injustiça resultante de expectativas morais sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação. Como afirma ele, “o quadro conceitual do reconhecimento é de importância central hoje não porque ele expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque ele provou que é a ferramenta adequada para decifrar categoricamente as experiências de injustiça como um todo”.²⁵ Honneth afirma, assim, que os conflitos sociais poderiam ser entendidos como lutas por reconhecimento, uma vez que é a experiência de desrespeito – atrelada às expectativas de reconhecimento – que os desencadeia.

Com isso, Honneth responderia à acusação de Fraser segundo a qual ele estaria desconsiderando os conflitos sociais por redistribuição material e, além disso, tiraria o foco dado por ela à teoria social e aos objetivos dos movimentos sociais, colocando-o agora nas experiências de desrespeito ou injustiça. Afinal, para a autora, as lutas por redistribuição teriam de ser pensadas em conjunto com as lutas por reconhecimento porque a sociedade possuiria mecanismos econômicos e culturais que gerariam impedimentos distintos à paridade de participação, para Honneth, contudo, isso não ocorre. Em contraposição a ela, ele afirma que os conflitos sociais poderiam ser reconstruídos como lutas por reconhecimento, uma vez que são desencadeadas pelo sentimento de desrespeito, que se segue da violação de expectativas bem fundadas de reconhecimento social.²⁶ Para ele, portanto, a justificação dos objetivos dos conflitos sociais não passaria pela teoria social ou pelos mecanismos sociais que produziram as injustiças, mas pela experiência de desrespeito²⁷ que, segundo ele, constitui a motivação destes conflitos e é, além disso, indispensável para a fundamentação de sua teoria,

²⁴ Honneth, A. “Recognition and Justice: Outline of a plural Theory of Justice”. In: *Acta Sociologica*, 47(4), 2004, p. 352.

²⁵ Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 157.

²⁶ Idem, p. 158.

²⁷ Sobre isso, Honneth, A. “Recognition and Justice”.

que empregaria “ferramentas categoriais” mais adequadas do que as propostas por Fraser para preencher os objetivos da Teoria Crítica.²⁸ Segundo ele, o foco de Fraser nos objetivos presentes nas demandas sociais atuais é falha enquanto estratégia teórica, na medida em que não consegue estabelecer um vínculo estrutural entre o surgimento desses conflitos sociais e a presença de injustiças, o que faria com que o surgimento destes conflitos fosse contingente e não pudesse fundar normativamente um modelo de teoria crítica.

Dessa forma, se Fraser procura criticar o monismo presente no trabalho de Honneth apontando, dentre outras coisas, para como ele não daria conta de abarcar as injustiças materiais tematizadas pelos movimentos sociais por redistribuição,²⁹ situando com isso o debate no nível da teoria social, Honneth, por sua vez, desloca o foco das críticas de Fraser e afirma que, “por mais fundamentais que as questões de teoria social sejam, (...) elas desempenham apenas um papel subordinado no debate entre Fraser e eu. No primeiro plano está a questão geral de quais ferramentas categoriais são mais promissoras para renovar a intenção da Teoria Crítica de, ao mesmo tempo, articular apropriadamente e justificar moralmente as reivindicações normativas dos movimentos sociais”.³⁰ Honneth procura, então, tratar do debate sobre redistribuição e reconhecimento em outro nível, trazendo as questões sobre a origem social dos diferentes tipos de injustiça, para questões relativas às experiências de injustiça que, segundo ele, sempre remetem ao sentimento de desrespeito.³¹ Deslocando a problemática da teoria social que é, em Fraser, perspectivo-dualista, Honneth diagnostica as injustiças a partir das experiências de desrespeito dos sujeitos. Sendo por meio desta

²⁸ Por não conseguir estabelecer um vínculo estrutural entre a imanência e a transcendência e, além disso, por não tratar mais pormenorizadamente da motivação dos movimentos sociais, a teoria de Fraser não seria, para Honneth, realmente crítica. Sobre isso, cf. Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”, pp. 274-85.

²⁹ Fraser não identifica redistribuição a um domínio social específico, no caso, a economia, nem procura defender um dualismo social substantivo que separe a sociedade em duas esferas, a economia e a cultura. Cf. Fraser, N. “Da redistribuição ao Reconhecimento?”.

³⁰ Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 135.

³¹ Majid Yar antecipa este movimento argumentativo, antes da publicação de *Redistribuição ou Reconhecimento?*, ao mostrar que a teoria de Honneth escaparia das críticas dirigidas a ela por Fraser ao retomar o conceito de reconhecimento a partir do sentimento de desrespeito que mobilizaria tanto as lutas por redistribuição quanto as por reconhecimento cultural. Para ela, todos os conflitos sociais têm como origem uma certa normatividade que motiva os atores a lutar com vistas ao estabelecimento de uma sociedade diferente. A legitimidade de uma sociedade, seja da perspectiva de seus mecanismos econômicos, seja do ponto de vista de seus mecanismos culturais, teria de ser entendida a partir de um sentimento de desrespeito que o conceito de reconhecimento, tal como ele aparece em Honneth seria capaz de abarcar. Tendo isso em vista, Majid Yar critica a forma por meio da qual Fraser entende o conceito de reconhecimento, reduzindo-o a aspectos culturais da sociedade. Yar afirma, inclusive, que é essa diferença na compreensão de Fraser e Honneth no que se refere ao significado de reconhecimento que faz com que a crítica de Fraser a Honneth em “Da redistribuição ao reconhecimento?” não seja pertinente. Honneth não é culturalista porque seu entendimento sobre reconhecimento não vê nesse conceito aspectos sociais meramente culturais. Cf. Yar, M. *Beyond Nancy Fraser’s ‘perspectival dualism’*. In: *Economy and Society*, v. 30, n. 3, 2001, pp. 288 - 303. Cf. p. 289

abordagem, que ele pretende evitar os problemas relativos à fundamentação normativa e ao déficit motivacional e sociológico que identifica nos modelos de teoria crítica elaborados por autores que o antecederam, assim como no proposto por Fraser.

A teoria honnethiana do reconhecimento parece, assim, se esquivar das críticas dirigidas a ela por Fraser. Afinal, no que se refere à fundamentação normativa de sua teoria, à qual está ligada a compreensão de Honneth sobre a motivação dos conflitos sociais, o conceito de reconhecimento não corresponde à cultura ou mesmo aos movimentos sociais que tematizam a questão da identidade. Pelo contrário, reconhecimento é, neste momento, o conceito a partir do qual Honneth desenvolve a base de sua teoria e reconstrói a estrutura normativa da mobilização social, que ocorre quando expectativas arraigadas de reconhecimento, sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação, são violadas. Com seu monismo teórico-moral, Honneth se esquivaria, então, das questões colocadas por Fraser no tocante à teoria social e responderia, além disso, à acusação de que ele teria deixado de lado as reivindicações por redistribuição. À primeira vista, portanto, o monismo elaborado por Honneth não poderia ser dito culturalista, mas constituiria um monismo normativo.

Em sua resposta a Fraser, Honneth altera o foco do debate sobre redistribuição e reconhecimento, tal como ele havia sido colocado por ela, que, ao contrário dele, parece mobilizar dois paradigmas normativos e distingue as lutas por redistribuição das lutas por reconhecimento.³² Distinções e dualismos que poderiam indicar, por um lado, uma retomada feita pela autora do paradigma do trabalho – a partir do qual diversos autores teriam criticado as desigualdades econômicas – e, por outro, a defesa de que pelo menos um dos tipos de conflito social, o por redistribuição, teria no interesse sua motivação, uma vez que conflitos pela concorrência de bens escassos teriam sido comumente interpretados segundo a lógica de conflitos por interesse.³³ Além disso, Fraser afirma, logo no início de “Da redistribuição ao

³² Fraser afirma que redistribuição e reconhecimento são os dois paradigmas populares de justiça presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas. Recentemente, Fraser acrescenta a eles um terceiro paradigma de justiça, que denomina representação. Sobre isso, cf. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition. A Rejoinder to Axel Honneth”. In *Redistribution or Recognition?*, p. 201-11. Sobre isso, cf. Fraser, N. “Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation”. In: *Constellations*, v. 12, n. 3, 2005, pp. 295-307.

³³ Esta motivação é também atribuída por Marx e outros autores ao proletariado, classe que Fraser retoma, para fins heurísticos, como o tipo ideal de uma coletividade que estaria submetida primordialmente à dominação econômica – e não à cultural – e precisaria de redistribuição – e não de reconhecimento – para que seus membros pudessem participar como pares na interação social. Fraser procura, no entanto, deixar claro que tal coletividade ideal não existe na realidade social. As esferas sociais e as formas de injustiça sofridas pelos grupos ou indivíduos são sempre bidimensionais, mesmo que alguns precisem mais de redistribuição e outros mais de reconhecimento. O recurso de Fraser ao proletariado como uma coletividade ideal, tem no horizonte o “tipo ideal” de Max Weber. Sobre isso, cf. Fraser, N. “Da Redistribuição ao Reconhecimento?”, pp. 254-65.

Reconhecimento?”, que nos “conflitos pós-socialistas, identidades grupais substituem interesses de classe como o principal incentivo para a mobilização política”.³⁴ O que pareceria já indicar uma tentativa, da parte dela, de retomar estes mesmos interesses na conceitualização que faz dos movimentos sociais, uma vez que seu objetivo é integrar as exigências de redistribuição e reconhecimento.

Os diferentes argumentos mobilizados por Fraser e Honneth em *Redistribuição ou Reconhecimento?* parecem, assim, apontar para uma divergência entre as teorias apresentadas por eles, principalmente no que diz respeito aos paradigmas que mobilizam para criticar e, simultaneamente, fundamentar suas posições críticas. Honneth, de um lado, procura escapar de diversos problemas enfrentados por autores que partem do paradigma do trabalho, desenvolvendo para isso uma teoria do reconhecimento que conseguiria pensar a gramática moral dos conflitos sociais. Por meio dessa teoria ele pretende, inclusive, mostrar que a mobilização social é moralmente motivada e não a mera expressão de interesses estratégicos, a partir dos quais não seria possível ancorar criticamente uma teoria, nem tratar adequadamente do déficit motivacional da Teoria Crítica. Contrapondo-se a Honneth, Fraser elabora, por sua vez, um modelo teórico que estaria apto a identificar os aspectos econômicos e culturais das injustiças sociais, por meio da integração dos dois paradigmas de justiça que estariam atualmente presentes nas reivindicações dos movimentos sociais. Esta abordagem foi, contudo, criticada por Honneth, segundo o qual a teoria proposta por Fraser não trataria adequadamente da motivação e da mobilização dos conflitos sociais e não estabeleceria, portanto, um vínculo suficientemente forte entre imanência e transcendência para que fosse realmente crítica.³⁵ Da mesma forma, a importância atribuída por ela às lutas por redistribuição material foi interpretada como uma tentativa de retomar o interesse como motivação da mobilização social, o que comprometeria os elementos normativos das lutas por redistribuição dos quais, no entanto, Fraser teria de partir para fundamentar normativamente

³⁴ Idem, p. 245. Como procuraremos apontar no cap. 2, contudo, as lutas por redistribuição estão sendo por ela pensadas de uma perspectiva normativa.

³⁵ Em artigos da década de 80, Fraser dirige ao dualismo de Habermas entre sistema e mundo da vida críticas bastante fortes. Estas serão, por sua vez, criticadas por Jean Cohen e Andrew Arato em *Civil Society and Political Theory*. Neste livro, ambos procuram rearticular parte das críticas de Fraser a Habermas, utilizando-as para apontar para como a concepção de Habermas sobre os conflitos sociais teria de ser somada aos esforços dos defensores das teorias de mobilização de recursos. Com isso, Cohen e Arato fazem uma primeira divisão entre lutas por interesse e lutas por identidade, que Fraser parece retomar nos termos de lutas por redistribuição e lutas por reconhecimento. Além disso, estes autores apresentam uma alternativa teórica semelhante à desenvolvida por Fraser frente ao dualismo social de Habermas e à sua concepção de patologias sociais. Como ela, eles procuram borrar as fronteiras entre essas esferas sociais e entender suas interrelações, bem como pensar o poder no interior da interação social. Cf. Cohen, J., Arato, A. *Civil Society and Political Theory*. MIT Press, 1992, caps. 9 e 10.

seu modelo teórico. Essa interpretação é, por vezes, autorizada pelo próprio texto de Fraser e, além disso, corroborada pelo fato de que as reivindicações por igualdade material teriam sido interpretadas por grande parte da tradição marxista e por outras tradições teóricas, tais como a da *mobilização de recursos*, como expressões do interesse de uma classe economicamente definida.³⁶

O dualismo crítico presente na teoria de Fraser poderia, dessa forma, colocar para ela problemas de fundamentação. Afinal, se as lutas por redistribuição não estiverem sendo pensadas de um ponto de vista normativo, fica a questão acerca de qual seria o paradigma mobilizado por Fraser para justificar as reivindicações desses conflitos sociais. Tarefa que, como afirma Honneth, não poderia mais ser realizada a partir do paradigma do trabalho. Esta dificuldade se soma ainda a uma segunda dificuldade relativa à mobilização dos conflitos sociais, cujas causas teriam de estar intrinsecamente ligadas às expectativas dos sujeitos, para que seu surgimento não fosse meramente contingente, mas pudesse possibilitar a identificação de uma tendência estrutural à emancipação no real.

Se seguimos o movimento argumentativo de Honneth e nos voltamos ao nível da fundamentação de sua teoria do reconhecimento, ele parece não ser atingido pelas críticas de Fraser, mas, ao contrário, colocar perguntas a respeito de como ela teria fundamentado sua própria teoria a partir do dualismo entre redistribuição e reconhecimento. Nesse sentido, o debate entre eles parece ser repostado, mesmo que de outra forma, no nível da fundamentação de suas teorias, assim como naquele que se refere à compreensão sustentada por eles acerca do caráter da motivação dos movimentos sociais. Cabendo agora, no entanto, a Fraser defender o dualismo proposto por ela nestes dois níveis.

Acreditamos, contudo, que a reposição do debate nesse nível não atenta para o fato de que as lutas por igualdade material não estão sendo pensadas por ela como lutas movidas pelo interesse estratégico. Para Fraser, as reivindicações por redistribuição mobilizam um dos dois paradigmas populares de justiça presentes na sociedade contemporânea, o que, contudo, também não significa que ela parta de dois diferentes paradigmas de justiça para *ancorar* normativamente sua teoria. Pelo contrário: para isso, Fraser parte de um único princípio normativo, o da paridade de participação. É por meio deste princípio que ela justifica as diversas demandas sociais, dentre as quais aquelas por redistribuição. Se, portanto, à primeira

³⁶ Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, cap. 7. Assim como, Cohen, J., Arato, A. *Civil Society and Political Theory*, caps. 9 e 10.

vista, Fraser parece lançar mão de dois paradigmas críticos, dentre os quais um estaria ligado à redistribuição e o outro ao reconhecimento, como algumas passagens chegam a indicar,³⁷ uma análise mais detida de sua teoria logo se dá conta de que os dois paradigmas de justiça mobilizados por ela são, na verdade, o resultado da reflexão democrática sobre um mesmo princípio de justiça, o da paridade de participação. Reflexão esta que é informada por considerações – também democráticas – sobre teoria social, de acordo com as quais haveria pelo menos dois âmbitos sociais relativamente distintos, a economia e a cultura, cada qual responsável pelo surgimento de diferentes formas de subordinação.³⁸

Assim, se à primeira vista a distinção entre demandas redistributivas e de reconhecimento parecia indicar que Fraser estabelecia no interesse a causa das mobilizações sociais por redistribuição, isso se mostra equivocado em uma leitura mais detida de seus textos. As lutas por redistribuição são reconstruídas de um ponto de vista normativo – e não estratégico – e remontam ao mesmo paradigma utilizado por Fraser para examinar as lutas por reconhecimento, isto é, um paradigma da intersubjetividade que ela desenvolve por meio do princípio da paridade de participação. Para Fraser, portanto, os dois tipos de demandas correspondem a dois paradigmas populares de justiça ligados, por fim, a um único princípio de justiça. O dualismo proposto por ela não diz, então, respeito à fundamentação de seu modelo crítico, nível no qual elabora uma teoria da justiça monista, mas sim a sua teoria social que é, segundo ela, perspectivo-dualista.

A tentativa de Honneth de trazer o debate sobre redistribuição e reconhecimento para o campo da fundamentação normativa de suas teorias não atentaria, assim, para o fato de que neste nível a teoria de Fraser, como a dele, é monista e parte de um único paradigma normativo que ela, assim como ele, elabora a partir de Habermas. Da mesma forma, como procuraremos mostrar, a teoria de Fraser não parte dos objetivos específicos dos movimentos sociais hoje existentes, mas da reconstrução da estrutura normativa inerente às demandas dos movimentos sociais como um todo que, a seu ver, lutam para realizarem aquilo que

³⁷ Cf, por exemplo, Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”. , pp. 207-10; 244-5.

³⁸ Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 221-33. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 49-70. Mesmo que fale, em diversas passagens de seu texto, na aplicação do princípio de paridade de participação à configuração dual da sociedade, é possível interpretar o dualismo entre redistribuição e reconhecimento como duas exigências à realização da justiça que se consolidaram na medida em que foram justificadas enquanto condições necessárias à realização do princípio de paridade de participação. Princípio que pode, a nosso ver, ser interpretado como uma reformulação do paradigma comunicativo de Habermas. E isso, na medida em que parece retomar aquelas que seriam as condições a uma comunicação não-distorcida, ou ainda, as condições para o estabelecimento da participação paritária nas interações sociais.

consideram como suas necessidades.³⁹ Mesmo que de modos distintos, portanto, Fraser e Honneth elaboram uma base normativa monista para ancorarem seus modelos teóricos, o que fazem a partir da reconstrução dos elementos normativos que encontram nos conflitos ou na interação social, embora os justifiquem de formas diferentes.⁴⁰

A distinção entre redistribuição e reconhecimento não diria, portanto, respeito aos diferentes tipos de movimento social ou à base normativa das teorias de Fraser e Honneth, mas sim à teoria social desenvolvida pelos autores, principalmente aquela elaborada por Fraser. A nosso ver, portanto, o debate sobre redistribuição e reconhecimento deve ser desenvolvido a partir das teorias sociais elaboradas por Fraser e Honneth, uma vez que é somente neste momento que a teoria de Fraser poderia ser dita dualista. Além disso, a forma por meio da qual Fraser pensa a justificação dos movimentos sociais e a identificação de patologias sociais, que estão ligadas a sua teoria social, parte de uma teoria democrática e complexa do poder que Honneth, segundo ela, não teria desenvolvido adequadamente, na medida em que toma o sentimento subjetivo de injustiça e não suas origens sociais como ponto de partida de sua teoria.

A estratégia de justificação social das demandas dos conflitos sociais de que Fraser lança mão colocaria, assim, para Honneth algumas dificuldades. Isso porque ela põe em questão a maneira através da qual se poderia desenvolver, a partir do monismo proposto por ele, uma teoria do poder apta a tratar das origens sociais e das diferentes formas de injustiça presentes nas sociedades contemporâneas. Nesse sentido, procuraremos examinar se a abordagem de Honneth, que relega as questões relativas à teoria social a um segundo plano, não faz com que sua teoria não disponha das ferramentas categoriais necessárias para o desenvolvimento de uma teoria do poder. Afinal, o diagnóstico das patologias sociais tem, segundo Fraser, de se voltar aos diferentes mecanismos sociais geradores de injustiça e não ao sentimento de desrespeito e às condições à auto-realização pessoal, que não corresponderiam

³⁹ Do ponto de vista de uma teoria focada em questões de justiça, afirma Fraser, estas necessidades dizem respeito àquilo que as pessoas precisam à realização da paridade de participação na interação social. Por meio dessa abordagem, Fraser relega questões de auto-realização – que, para Honneth, se confundem, de certa forma, com as questões de justiça – a um segundo plano, afirmando que a paridade de participação permite que todos possam buscar igualmente aquilo que consideram como uma boa-vida. Cf. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 30-3.

⁴⁰ A reconstrução que Honneth faz aponta não só para a gramática moral dos conflitos sociais, mas também para o fato de que a interação social depende de relações de reconhecimento. Honneth não parte, assim, dos objetivos já trazidos à tona pelos conflitos sociais hoje dominantes, com o que reproduziria as exclusões políticas presentes na sociedade, mas das “fontes motivacionais do descontentamento social e da resistência”. Cf. Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 148.

ao escopo de preocupações adequado a um modelo de Teoria Crítica. Rearticulando, assim, a afirmação de Honneth de que devemos atentar para as ferramentas categoriais das quais os dois autores lançam mão em seus modelos teóricos, procuraremos sugerir – a partir das diferentes maneiras pelas quais eles deslocam o dualismo social de Habermas – que o diagnóstico de Fraser sobre as patologias sociais e suas origens é mais adequado para atingir as intenções da Teoria Crítica.

Nesse sentido, com o objetivo de defender que o foco do debate entre Fraser e Honneth sobre redistribuição e reconhecimento, entendido como uma disputa entre *monismo* vs. *dualismo*, não se situa no nível da fundamentação normativa ou no da motivação dos conflitos sociais, mas principalmente no das teorias sociais desenvolvidas por eles, optamos por dedicar os dois primeiros capítulos de nossa dissertação às questões levantadas pelos autores nesses primeiros níveis do debate. Nos quais pretendemos também mostrar que o modelo teórico de Fraser não é atingido por parte das críticas de Honneth, segundo as quais ela não teria estabelecido um vínculo estrutural entre imanência e transcendência, mas se assemelha, em diversos aspectos, ao modelo teórico proposto por ele.

Nestes dois capítulos procuraremos investigar as controvérsias que se estabeleceram entre eles no tocante às bases normativas de suas teorias⁴¹ e ao caráter da motivação atribuída por eles aos conflitos sociais, questões estas que nos parecerem interligadas à compreensão que possuem sobre o que é Teoria Crítica e à maneira por meio da qual cada um deles procura desenvolver diferentes teorias de justiça. Neste primeiro momento, nosso objetivo será, então, o de mostrar que o debate sobre redistribuição e reconhecimento – ou *monismo* vs. *dualismo* – não diz respeito à fundamentação normativa das teorias apresentadas pelos autores. Além disso, pretendemos indicar que os modelos teóricos desenvolvidos por eles possuem nesse campo algumas semelhanças; mesmo que cada um deles justifique os conflitos sociais de formas bastante distintas e deem, no que diz respeito a isso, pesos diferentes à ética e a auto-realização, por um lado, e à moral e à justiça, por outro.

No primeiro capítulo, nos voltaremos às bases normativas elaboradas por cada um dos autores a partir de desenvolvimentos de Habermas, indicando que, apesar das diferenças existentes entre suas teorias, tanto Fraser quanto Honneth partem de um paradigma da comunicação para ancorarem seus modelos teóricos. Nesse primeiro momento, então, nosso

⁴¹ Ambos têm de se voltar a essa questão na medida em que se entendem como representantes da Teoria Crítica. Cf. Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, pp. 131-6.

objetivo será o de mostrar que o dualismo defendido por Fraser não implica que a autora retome o paradigma do trabalho. Além disso, pretendemos afirmar que, ao tomar as reivindicações dos movimentos sociais como a base normativa de sua teoria, Fraser não está partindo dos objetivos específicos que estão nelas contidos, mas reconstruindo sua estrutura normativa a partir da exigência de justificação dessas demandas. Com isso, visamos deixar claro que o dualismo de Fraser não está sendo pensado no nível da fundamentação de sua teoria, no qual recorre a apenas um princípio normativo, o da paridade de participação, que seria necessária para que todos pudessem justificar suas demandas políticas.⁴² Nossa estratégia aqui será, então, a de aproximar – num primeiro momento – Fraser de Honneth, mostrando como ambos partem de paradigmas comunicativos para ancorarem normativamente seus modelos teóricos.

No segundo capítulo de nossa dissertação, por sua vez, mostraremos que o dualismo proposto por Fraser entre redistribuição e reconhecimento não implica a defesa de que o interesse é o que leva à mobilização dos conflitos sociais por recursos materiais. Embora distinga os movimentos sociais por reconhecimento dos por redistribuição, Fraser afirma que ambos mobilizam paradigmas de justiça em suas reivindicações e possuem, portanto, um caráter moral. Tanto Fraser quanto Honneth reconstruiriam, portanto, os conflitos sociais a partir de seu caráter normativo, apesar de entenderem essa mesma normatividade de formas muito diferentes. Existiriam, assim, semelhanças entre o modelo teórico proposto por Honneth, no qual a mobilização dos conflitos sociais não está primeiramente relacionada ao interesse, e a concepção defendida por Fraser sobre essa mesma questão. Procuraremos sugerir também que a guinada em direção à auto-realização feita por Honneth para sanar o déficit motivacional e mesmo normativo da Teoria Crítica é, para Fraser, problemática e coloca dificuldades para a justificação das demandas dos conflitos sociais. Afinal, para ela, ao se voltar àquilo que seria necessário à auto-realização pessoal, a teoria de Honneth não teria lançado mão de ferramentas categoriais adequadas para atingir os objetivos da Teoria Crítica, cujo foco seria a justiça e não, primeiramente, a auto-realização.

Ao contrário do que o próprio título do livro *Redistribuição ou Reconhecimento? Uma controvérsia político-filosófica* parece indicar, pretendemos defender nestes capítulos que o cerne da controvérsia entre o dualismo de Fraser e o monismo de Honneth se localiza nas

⁴² Cf. Fraser, N. "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture,". In: *Unruly Practices*, pp. 163-6.

diferentes *teorias sociais* defendidas pelos autores. Afinal, tanto Fraser quanto Honneth ancoram seus modelos críticos em um paradigma da comunicação que desenvolvem a partir de Habermas e possuem uma base normativa monista. Além disso, ambos procuram reconstruir as reivindicações dos movimentos sociais a partir dos elementos normativos que neles encontram e não tentam, portanto, compreendê-los como meras expressões de interesses, o que poderia comprometer a base crítica de suas teorias.

As semelhanças que se estabelecem entre ambos os autores se limita, contudo, a isso. Pois, se para Fraser as reivindicações dos movimentos sociais são pautadas por um paradigma normativo e ancoradas em uma compreensão moral do mundo, elas se dividem, em seguida, em dois diferentes grupos: aquelas voltadas ao aspecto material ou econômico da sociedade e aquelas voltadas à cultura, que visam alterar a *ordem de status* da sociedade. Não é essa, no entanto, a posição sustentada por Honneth. Se, para ele, todos os movimentos sociais possuem, em um primeiro nível, uma motivação de caráter moral, isso não significa que, num segundo, eles se dividam em dois. Não há, em Honneth, uma divisão entre os movimentos sociais voltados à economia e os voltados à cultura; todos eles tomam forma de lutas por reconhecimento e mobilizam, não um paradigma de justiça econômico ou um cultural, mas uma das três esferas de reconhecimento recíproco presentes na sociedade contemporânea. A semelhança entre as concepções que os autores possuem sobre a a motivação dos movimentos sociais é, desta forma, um tanto restrita e, se atentarmos um pouco mais à importância que cada um deles atribui às questões relacionadas à ética ou, por outro lado, à moral, veremos como ela aponta para uma diferença ainda maior entre seus modelos teóricos.

Embora haja um “parentesco conceitual” entre Fraser e Honneth, cada um deles elabora modelos críticos diferentes, nos quais a teoria social e sua base normativa se relacionam de formas distintas. Esse tema, contudo, permanecerá apenas como pano de fundo da discussão sobre o caráter normativo dos conflitos sociais. Como, no entanto, essas distinções podem levantar uma série de dificuldades, faremos algumas alusões aos problemas que podem daqui advir no decorrer da dissertação. Isso porque, as diferentes estratégias de justificação dos conflitos sociais mobilizadas pelos autores são problematizadas pelo outro. Enquanto Fraser dá um peso maior às questões de caráter moral e parece estabelecer, com isso, um certo distanciamento entre a estrutura crítica de sua teoria, as práticas sociais e a mobilização dos movimentos sociais, Honneth desenvolve uma teoria na qual as condições para a auto-realização possuem uma posição de centralidade. O que, por sua vez, poderia

fazer com que sua teoria recaísse naquilo que Fraser chama de psicologismos e não desse conta de apresentar uma teoria do poder adequada para entender as patologias presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas.

Os primeiros dois capítulos de nossa dissertação serão, assim, dedicados ao tratamento das questões colocadas acima. Feito isso, nos voltaremos aos modelos teóricos de Fraser e Honneth com vistas a pensar as relações entre economia, cultura e normatividade;⁴³ conceitos chave para entendermos como eles repensam – a nosso ver, deslocando – a dualidade entre sistema e mundo da vida elaborada por Jürgen Habermas. Isso porque, se para Honneth o conceito de reconhecimento é mobilizado no nível de fundamentação de sua teoria, para Fraser o mesmo não ocorre, razão pela qual, a nosso ver, o ponto central do debate sobre redistribuição e reconhecimento tem de ser tratado não no nível normativo das teorias propostas por Honneth e Fraser, mas no nível da teoria social, no qual ambos os autores procuram dar conta dos problemas identificados por eles em Habermas, principalmente no que se refere ao dualismo entre sistema e mundo da vida e à compreensão sustentada por ele sobre as patologias sociais e suas origens.

No segundo capítulo de nossa pesquisa, nosso objetivo consiste em analisar em que medida é possível aproximar o modelo teórico de Fraser ao de Honneth no que se refere à conceitualização dos conflitos sociais e em analisar o estatuto conferido por ambos ao caráter de sua mobilização, com o que pretendemos também recusar que a disputa monismo vs. dualismo se localize aqui. Num segundo momento, por sua vez, abordaremos a relação que Fraser e Honneth estabelecem entre esses mesmos conflitos sociais e o processo de reprodução material da sociedade. Isso porque, essas relações apontam para grandes divergências entre seus modelos críticos no nível de suas teorias sociais, pois se ambos atribuem aos conflitos sociais uma motivação de caráter normativo, somente Honneth vincula o próprio desenvolvimento do capitalismo, como um todo, aos resultados desses mesmos conflitos sociais e, portanto, a regras normativas. Assim, se, à primeira vista, Honneth parece conseguir abarcar os dois tipos de reivindicação feitos pelos movimentos sociais, ao afirmar

⁴³ Fraser incorporou em sua teoria uma nova forma de injustiça ligada a mecanismos políticos que, segundo ela, produzem um tipo analiticamente distinto e irreduzível de injustiça. Como, no entanto, nosso interesse é o debate entre Fraser e Honneth, no qual essa terceira forma de justiça ainda não era determinante para Fraser, optamos por manter a divisão proposta em nosso projeto. Sobre a inclusão dessa nova forma de injustiça, cf. Fraser, N. *Scales of Justice*. Sobre isso ver também os artigos de Zurn, C. “Arguing over participatory parity”. In: *Adding Insult to Injury*, pp. 142-163. Feldman, L. “Redistribution, Recognition, and the State: The Irreducibly Political Dimension of the Injustice”. *Political Theory* 30: 3, 2002, pp. 410-440.

que eles podem ser reconstruídos como lutas por reconhecimento moral, isso não significa que em um segundo momento, não absolutamente diferenciado do primeiro, ele deixe de atrelar o desenvolvimento social e o próprio funcionamento da economia como um todo aos resultados das lutas por reconhecimento. Com isso, ele recusa a afirmação de Fraser de que a esfera econômica teria se tornado, em alguma medida, independente de normas e valores socialmente elaborados, assim como a afirmação de que as injustiças de caráter econômico possuiriam uma especificidade frente às injustiças de reconhecimento.

Assim, se o monismo teórico-moral proposto por Honneth não parece entrar em conflito com a concepção defendida por Fraser acerca do caráter da motivação dos movimentos sociais e nem – de certa forma – com o paradigma normativo mobilizado por ela, ele o faz na medida em que vai para além desse aspecto motivacional e vincula o desenvolvimento social como um todo, mesmo os mecanismos internos do funcionamento da economia, a um processo de comunicação mediada por relações de reconhecimento e pelos conflitos por elas gerados. Tendo isso em vista, procuraremos situar o debate sobre redistribuição e reconhecimento nesse outro nível, já que, em um segundo momento, parece-nos possível ver no monismo honnethiano, senão a redução de todos os conflitos sociais àqueles referentes à cultura, pelo menos a redução das formas sistêmicas de integração às sociais. Redução que tem como consequência a recusa de que o funcionamento da economia teria uma especificidade frente às formas de integração social, assim como a negação de que a desigualdade social pudesse ser compreendida como tendo suas origens num *sistema* econômico. A teoria do poder implícita no trabalho de Honneth se distingue, assim, da presente no de Fraser que, ao contrário dele, parte de uma teoria social perspectivo-dualista para identificar as diferentes formas de patologias sociais que ele, por sua vez, parece diagnosticar a partir do sentimento de injustiça.

O debate entre Fraser e Honneth acerca da possibilidade de entender o conjunto das injustiças apenas a partir do conceito de reconhecimento está, assim, intrinsecamente relacionado com a concepção sustentada por cada um dos autores no que se refere à influência de normas na economia, assim como à influência de relações de poder na reprodução simbólica da sociedade, onde normas e valores são reproduzidos. Tendo, então, em vista que o debate sobre redistribuição e reconhecimento se coloca principalmente nesse segundo nível de análise, o da teoria social, situaremos o fio condutor da segunda parte de nossa dissertação na contraposição das teorias sociais apresentadas por Fraser e Honneth, dando maior atenção às

relações que nela se estabelecem entre economia, cultura e normatividade. Ressaltando aqui, que a divisão tripartida de nossos interesses é pautada pela teoria desenvolvida por Nancy Fraser, de acordo com a qual a produção de patologias sociais estaria ligada a dois mecanismos sociais distintos, o sistema econômico e o de produção do *status* social, aos quais se contraporiam a base normativa de sua teoria da justiça. Com isso, procuraremos mostrar que tanto Fraser quanto Honneth desenvolvem suas teorias sociais com vistas a sanar aqueles problemas encontrados por eles no dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida, o que fazem, contudo, em direções opostas.

Em seguida, tendo já em mente as relações que se estabelecem entre os diferentes âmbitos sociais e a normatividade que, para Honneth, perpassa toda a sociedade, procuraremos examinar como cada um dos dois autores concebe as patologias sociais ou as injustiças, assim como analisar como cada um deles procura explicar seu surgimento. O que faremos, mais uma vez, lançando mão da teoria de Habermas, que constitui o horizonte teórico a partir do qual ambos desenvolvem seus modelos críticos e as concepções que possuem de patologias sociais, cuja identificação é feita pelos dois autores de um ponto de vista distinto. Com isso, pretendemos inverter a estratégia de Honneth e, partindo das teorias sociais propostas pelos autores, sugerir que a forma por meio da qual ele identifica as patologias sociais e trata de suas origens não possibilita o desenvolvimento de uma teoria do poder apta a diagnosticar as diferentes formas de dominação presentes nas sociedades contemporâneas e, conseqüentemente, os bloqueios à emancipação.

Pretendemos, dessa forma, abordar as relações entre redistribuição e reconhecimento em diferentes níveis de análise. Trataremos, primeiramente, da base normativa dos modelos teóricos propostos por Fraser e Honneth, assim como da possibilidade de conceitualizar os movimentos sociais como lutas por reconhecimento ou, pelo menos, a de reconstruí-los a partir de seus elementos normativos. Procuraremos, por fim, investigar se, independentemente de possuírem como um todo uma gramática moral, os conflitos sociais determinam de forma ativa o funcionamento da economia, ou seja, se o processo de desenvolvimento das configurações sociais é, mesmo no que diz respeito à reprodução material, dependente dos conflitos sociais. Com isso, procuraremos estabelecer se os mecanismos de reprodução material são para Fraser e Honneth independentes daqueles relacionados à reprodução simbólica da sociedade e se funcionam de maneira relativamente autônoma, não estando, assim, impregnados de normas que sejam alheias aos interesses internos de uma racionalidade

própria ao sistema capitalista. Ao fazermos isso, temos também no horizonte o objetivo de pensar, a partir dos trabalhos de Fraser, Honneth e Habermas, uma forma de abordar as injustiças presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas que, como procuram afirmar Honneth e Fraser, não podem ser reduzidas à monetarização e à burocratização, mas precisam ser também (ou somente) pensadas no interior do que Habermas chama de mundo da vida, o que fazem, contudo, de maneiras distintas.

● Capítulo I:

Redistribuição, Reconhecimento e Teoria Crítica

O modelo teórico apresentado por Nancy Fraser se caracteriza, desde suas primeiras formulações, por possuir uma postura crítica perante o presente. Já em seus primeiros artigos, Fraser procura elaborar uma teoria apta a descrever a sociedade e as lutas sociais existentes e, ao mesmo tempo, criticá-las sem que tenha de recorrer para isso a algum ideal que não esteja, de alguma forma, presente na própria sociedade criticada. Nesse sentido, o trabalho de Fraser constitui desde o início um modelo de Teoria Crítica, tradição esta à qual a autora se subscreve explicitamente – ao menos – desde a publicação de “O que é crítico na Teoria Crítica: O argumento de Habermas e o Gênero”.¹ Muitas são, sem dúvida, as diferenças que podemos encontrar entre as várias concepções de teoria crítica que Fraser veio a defender no decorrer dos últimos 30 anos, sendo inclusive possível problematizá-las ou mesmo rejeitá-las a partir de diferentes concepções acerca da relação que uma teoria precisaria estabelecer entre imanência e transcendência para que pudesse ser considerada crítica.² Apesar disso, a proximidade e mesmo a pertença de Fraser a esta tradição teórica permanecem uma constante em seu trabalho, cuja postura crítica foi sempre desenvolvida a partir de uma concepção de crítica imanente, mesmo que não compartilhada por todos os representantes dessa tradição. Este é, por exemplo, o caso de Axel Honneth, que defende a necessidade de que se estabeleça uma relação mais forte entre transcendência e imanência do que a proposta por Fraser. Segundo ele, Fraser não teria estabelecido um vínculo estrutural entre ambos, na medida em que partiria ora das reivindicações imediatas dos movimentos sociais, por demais contingentes,³ ora de uma teoria da justiça descolada da realidade social para ancorar normativamente sua teoria.⁴

¹ “What’s Critical About Critical Theory? The case of Habermas and the Gender”. In: *Unruly Practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1989, pp. 113-43.

² Bressiani, N. “Algumas considerações sobre o estatuto da Crítica em Nancy Fraser”. In: *Humanidades em Diálogo*. n. 3. 2009, pp. 175-89.

³ Fraser, N. “Da redistribuição ao Reconhecimento?”, p. 245-52.

⁴ A tentativa de deduzir o princípio de paridade de participação de maneira semelhante àquela apresentada por Rawls em *Uma teoria da justiça* pode ser encontrada apenas em “Distorted Beyond all Recognition”. A estratégia de Rawls parece ser, contudo, retomada por Fraser a partir de Benhabib, que rearticula a teoria do discurso de Habermas estabelecendo dois princípios de justiça, o do respeito igual e o da autonomia moral de todos. A semelhança de família entre a base normativa proposta por Fraser é com a teoria do discurso proposta por Habermas. Semelhança essa que procuraremos sugerir aqui como uma interpretação mais profícua dos textos de Fraser, na medida em que conseguiria evitar alguns dos problemas apontados por Honneth e possibilita o estabelecimento de uma maior continuidade entre os textos de diferentes épocas da autora. Cf. Fraser, N. “Distorted Beyond All Recognition”, pp.222-32.

Como as de Fraser, portanto, também as contribuições de Honneth ao debate contemporâneo são marcadas, desde o início, por seu pertencimento à Teoria Crítica. Tal como Fraser, Honneth procura elaborar um diagnóstico da sociedade capitalista contemporânea e, simultaneamente, permanecer crítico perante ela. O que, segundo ele, só é possível se o momento crítico da teoria estiver estruturalmente ancorado na realidade social criticada.⁵ Tendo isso em vista, Honneth procura desenvolver um modelo teórico centrado no conceito de reconhecimento recíproco que consiga superar a aporia na qual teriam se enredado Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* e, além disso, sanar os déficits sociológico e motivacional presentes no modelo habermasiano.

Os diversos modos por meio dos quais Fraser e Honneth conceitualizam aquelas que seriam as injustiças existentes estão, assim, vinculados à estrutura dos modelos teóricos desenvolvidos por cada um deles e à relação estabelecida, neles, entre o que chamam de imanência e transcendência. Essa relação é, por sua vez, pensada pelos autores a partir de desenvolvimentos que fazem da teoria de Jürgen Habermas e da tentativa deste em estabelecer uma nova fundação para a crítica. Apesar de elaborarem modelos teóricos distintos uns dos outros, tanto Fraser quanto Honneth se subscrevem a uma determinada concepção de crítica e a uma mesma tradição teórica, que constitui o pano de fundo da controvérsia que se estabeleceu entre eles. Tanto o dualismo perspectivista elaborado por Fraser, quanto o monismo do reconhecimento proposto por Honneth se inserem, dessa forma, no contexto atual da Teoria Crítica. Já indicamos, com isso, que o debate de que vamos tratar se insere no interior da Teoria Crítica e parte, em razão disso, de algumas especificidades, tais como a orientação para a emancipação e a necessidade de que haja uma relação entre a crítica e o diagnóstico de época, sem a qual a teoria perde seu embasamento no real e a orientação crítica se torna utópica.⁶

Ao se filiarem a uma mesma tradição teórica, na qual a crítica não se coloca como uma mera negação da sociedade e nem pode ser extraída de ideais utópicos, ambos tem de dar conta de pensar as bases normativas de suas teorias, que precisam ser encontradas na própria sociedade criticada, enquanto tendência. O que, por sua vez, não poderia ser feito a partir de um paradigma crítico ainda preso à filosofia da consciência e, portanto, às relações entre

⁵ Cf. Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung. , pp. 274-85.

⁶ Sobre as especificidades da Teoria Crítica frente à Teoria Tradicional, ver o texto inaugural da Teoria Crítica: Horkheimer, M. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937). In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Cf, também: Nobre, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

sujeito e objeto. Afinal, nessas relações estaria implícita uma noção de racionalidade voltada a fins, caracterizada por uma atitude objetivadora do sujeito em relação aos outros e a si mesmo.⁷ O debate travado entre Fraser e Honneth tem, dessa forma, no horizonte a questão acerca do que é Teoria Crítica e quais devem ser suas bases normativas, assim como sobre a relação que estas devem possuir com o presente e com os conflitos sociais. Questões que desenvolvem retomando diversos autores, principalmente Habermas, e se contrapondo a outros, tais como Adorno e Horkheimer.

Com o objetivo de elaborar teorias sociais críticas que deem conta de abarcar a complexidade das sociedades capitalistas contemporâneas e, ao mesmo tempo, de criticá-las a partir de dentro, Fraser e Honneth se voltam, portanto, a questões já desenvolvidas anteriormente. É, então, por meio de um diálogo constante com diversos autores que enfrentaram essas questões, que ambos elaboram seus modelos teóricos. Assim, se a controvérsia que se estabeleceu entre eles é recente e tem sido retomada por diversos autores contemporâneos, nem todas as questões nela abordadas foram por ela inauguradas. Fraser e Honneth partem de um repertório de preocupações comum, cuja retomada nos parece proveitosa para uma melhor realização de nossos objetivos.

Antes de entrarmos mais propriamente no debate entre Fraser e Honneth, faremos, então, uma reconstrução esquemática de alguns desenvolvimentos que tiveram lugar no interior da Teoria Crítica,⁸ para que possamos estabelecer um diálogo entre as teorias apresentadas por eles. Mostraremos, dessa forma, que ambos partem da tentativa de tratar de um mesmo conjunto de problemas – cuja expressão paradigmática é a *DE* –, para o que desenvolvem diferentes modelos teóricos que teriam seu ponto de partida na intersubjetividade e não mais nas relações sujeito-objeto. Ao fazermos isso, temos não apenas o objetivo de reconstruir a base normativa dos modelos teóricos de Fraser e Honneth, sem o que não teríamos como compreender adequadamente as relações que estabelecem entre redistribuição e reconhecimento, mas também o de mostrar que neste primeiro nível do debate, o da fundamentação normativa de suas teorias, nem Fraser nem Honneth retomam o

⁷ Cf. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987, p. 494.

⁸ Muitos autores cujos trabalhos não se inserem nessa tradição de pensamento podem ser vistos – direta ou indiretamente – como interlocutores desse debate, tais como John Rawls, Amartya Sen, Charles Taylor, Ronald Dworkin e mesmo Will Kymlicka, dentre outros autores liberais e defensores do multiculturalismo que partilham, respectivamente, da preocupação de Fraser com a justiça distributiva ou da preeminência dada por Honneth às chamadas lutas por reconhecimento; as quais não possuem sempre o mesmo significado para os diferentes autores. Na medida em que situamos o debate entre ambos no interior da tradição da Teoria Crítica, a posição defendida por esses autores se nos coloca como secundária.

paradigma do trabalho, mas partem de um paradigma normativo intersubjetivamente orientado, sem o qual não teriam como fundamentar criticamente suas teorias.

Com isso, apontaremos também para o fato de que a disputa entre o monismo de Honneth e o dualismo de Fraser não se situa nesse nível do debate, mesmo que Honneth procure apontar para algumas deficiências no modelo teórico de Fraser no que diz respeito a isso. Contrapondo-nos, de certa forma, a parte das críticas de Honneth, pretendemos, então, mostrar que ambos partem da reconstrução dos elementos normativos presentes nos conflitos sociais e na interação social para ancorarem seus modelos teóricos, mesmo que o façam dando uma importância distinta a questões relativas à ética, por um lado, e à moral, por outro. Procuraremos, nesse sentido, mostrar que no que se refere às bases normativas de suas teorias, Fraser e Honneth possuem mais semelhanças do que parecem, à primeira vista, admitir.

1.1 - O diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento* e os desafios postos por ele à Teoria Crítica

Embora partilhem da mesma tradição de pensamento, inaugurada por Horkheimer na década de 1930, o que implica objetivos e orientações comuns, tanto Fraser quanto Honneth rompem em vários aspectos com os modelos teóricos apresentados por parte dos primeiros autores da Teoria Crítica, dentre os quais aquele desenvolvido por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Honneth e Fraser se distanciam do diagnóstico de época e negam parte dos pressupostos compartilhados por esses pensadores que, presos à filosofia do sujeito e a uma concepção de racionalidade puramente instrumental, tiveram de assumir uma postura crítica aporética, tal como o é, admitidamente, a sustentada na *DE*.

Neste livro, Adorno e Horkheimer apresentam um diagnóstico de época de acordo com o qual as possibilidades de crítica e resistência estariam paralisadas num mundo administrado, onde relações de poder e dominação – constitutivas de uma razão instrumental que teria se infiltrado em todos os domínios sociais – teriam se absolutizado e acabado com qualquer possibilidade de contestação.

Partindo ali do diagnóstico de que, dentre outros acontecimentos, o desenvolvimento do capitalismo⁹ teria levado ao bloqueio estrutural da emancipação, Adorno e Horkheimer defendem que a integração social teria se reduzido a suas formas sistêmicas.¹⁰ Ao neutralizar as tendências autodestrutivas presentes no capitalismo liberal e instaurar um mundo totalmente administrado no qual a própria práxis transformadora estaria bloqueada, o capitalismo administrado teria destruído qualquer possibilidade de emancipação.¹¹ A dominação política teria, assim, se tornado total. Normas e valores sociais simplesmente espelhariam os interesses e as relações de poder que lhes deram origem.

Recorrendo também a um argumento historicamente mais amplo, Adorno e Horkheimer defendem, nesse mesmo sentido, que a identificação entre razão e dominação, consequência de um processo progressivo de esclarecimento, teria corroído a própria possibilidade da liberdade na sociedade, a qual seria inseparável do pensamento esclarecedor, que – paradoxalmente – a destrói. No interior dessa concepção de racionalidade, pensada a partir da filosofia do sujeito, razão é razão instrumental: um mero instrumento para se calcular os melhores meios para se obter um fim (que não é, nem pode ser, posto pela razão), cuja expansão ocorre na forma de uma dominação cada vez maior da natureza interna e externa em vista da autoconservação.

Com a assimilação da razão à dominação, a própria possibilidade da existência de uma relação de não-dominação e, conseqüentemente, de uma sociedade emancipada passa a só poder ser concebida a partir do abandono da racionalidade, sem o que a dominação inerente às relações entre sujeito e objeto – que passam a governar também as relações entre os homens – não tem como ser superada. Abandono que as teorias pós-modernas procuram, pelo menos em

⁹ O bloqueio das possibilidades de emancipação está intrinsecamente relacionado com o diagnóstico de época dos autores, de acordo com o qual a racionalidade técnica teria se tornado total e o capitalismo de estado teria levado ao desenvolvimento de um mundo administrado, no qual o exercício da liberdade estaria bloqueado. Esse diagnóstico parece por vezes mais amplo e, em diversos momentos, identifica dominação e racionalidade não só em decorrência dos desenvolvimentos atuais do capitalismo, mas de uma postura de dominação da natureza presente desde Ulisses – chamado por eles de o primeiro burguês – e da mitologia grega; nos quais Adorno e Horkheimer já encontravam os elementos de dominação da natureza interna e externa presentes na razão burguesa. Cf. *DE*, pp. 53-80.

¹⁰ A retomada do diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento* tem como fio condutor a leitura de Honneth, bem como a de Habermas, de quem tomamos estes termos emprestados.

¹¹ Sobre o diagnóstico de época da *DE* e sua relação com as análises de Friedrich Pollock sobre a transformação do capitalismo liberal em capitalismo administrado, cf. Nobre, M. “Max Horkheimer. A Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio” e Rugitsky, F. “Friedrich Pollock. Limites e possibilidades”. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*. Marcos Nobre (org). Campinas: Papyrus, 2008, pp. 35-52 e 53-72.

parte, efetuar, na medida em que se voltam para aquilo que veem como o outro da razão, o outro da modernidade, cuja característica central seria a crença no esclarecimento racional.¹²

Nesse livro, contudo, Adorno e Horkheimer não abrem mão da razão como ponto de partida de suas teorias e assumem sua posição enquanto aporia afirmando, já no prefácio, que procuram investigar “a autodestruição do esclarecimento”¹³ sem abandoná-lo. A tentativa destes autores de desenvolver uma crítica da razão a partir de dentro, entretanto, não os impede de aludir por vezes a um estado de coisas prévio, ainda não marcado pela oposição entre sujeito e objeto, que escaparia, de alguma forma, da dominação da natureza já presente na *Odisséia* de Homero. É nesse sentido que nos parece possível entender o conceito de mímese, utilizado por eles para indicar uma relação de não-dominação entre homem e natureza, retomado posteriormente por autores que procuraram pensar a possibilidade de um conhecimento não-coercitivo e as condições de uma relação não-instrumental com a natureza interna e externa.¹⁴ Apesar disso, contudo, o conceito de mímese, por meio do qual se poderia pensar uma reconciliação entre homem e natureza que escaparia da dominação inerente à razão esclarecedora, não nos parece ser o horizonte crítico visado pelos autores da *DE*, que não pretendem abandonar o esclarecimento que criticam.¹⁵

O modelo teórico presente na *DE* chega, assim, por um lado, a uma concepção de mundo administrado, no qual a práxis transformadora e mesmo a resistência estariam bloqueadas, mas ao qual, contudo, seus autores não deixam de resistir;¹⁶ e, por outro, à constatação da absolutização de uma razão técnico-calculadora que destruiu as bases da crítica, das quais, no entanto, Adorno e Horkheimer não podem abdicar. Com isso, ambos

¹² Trata-se aqui da interpretação de Habermas sobre o pós-modernismo e o abandono, dos autores que nele se inserem, da razão e, conseqüentemente, da modernidade. Sobre isso, cf. Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹³ *DE*, p. 13.

¹⁴ Para uma análise da crescente retomada do trabalho de Adorno, que continuou a desenvolver em escritos posteriores uma concepção do não-idêntico e de uma experiência mimética e não-coercitiva na natureza. Cf. Honneth, A. *Kritik der Macht*. Caps. 1-3. Cf. também, na versão inglesa da obra, “Afterword to Second German Edition”. In: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1991, pp. xiii-xxxii.

¹⁵ “No lugar dessa razão originária, desviada de sua intenção de descobrir a verdade, descobrem Adorno e Horkheimer uma faculdade, a mimesis (...). O paradoxo no qual se envolve a crítica da razão instrumental e que resiste tenazmente até a dialética mais flexível, reside no fato de que Horkheimer e Adorno teriam que desenvolver uma *teoria* da mimesis, a qual seria impossível segundo seus próprios conceitos. Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band I*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987, p. 512-3. In: Souza, J. *Patologias da Modernidade*. São Paulo: Annablume, 1989, p. 83. Cf. nessa obra, cap. 2.

¹⁶ Adorno e Horkheimer escrevem, contudo, a *DE* e procuram, de alguma forma, resistir ao contexto social do período. Tal fato parece, assim, assim indicar que, para eles, não haveria de fato uma completa impossibilidade de resistência. Para Habermas, no entanto, na medida em que não partem de um paradigma normativo, a resistência pretendida por Horkheimer e Adorno neste livro seria utópica.

chegam a um paradoxo em que, como afirma Jürgen Habermas, “a crítica atropela a si mesma e perde a direção”.¹⁷ É, então, numa tentativa de enfrentar este paradoxo, no qual a Teoria Crítica teria se enredado, que se insere o trabalho de Habermas, autor que procura se contrapor ao diagnóstico de que a dominação teria se tornado absoluta, assim como escapar de uma postura crítica aporética que teria destruído suas próprias bases e corroído os fundamentos normativos dos quais não tem como deixar de partir.

Habermas se vincula, dessa forma, ao projeto da Teoria Crítica sem, no entanto, aceitar os pressupostos que serviram de base para a construção dos modelos teóricos dos primeiros autores que se filiaram a essa tradição e que, como afirma ele, fracassaram em sua tentativa de explicitar seus fundamentos normativos.¹⁸ Habermas começa, assim, a desenvolver seu próprio modelo teórico a partir do estado no qual se encontrava a Teoria Crítica naquele momento, isto é, tal como ele aparece na *DE*, à qual Habermas se contrapõe. É, então, a partir de suas críticas a este modelo, que procuraremos iluminar as principais preocupações que orientam Habermas em sua renovação da Teoria Crítica, da qual tanto Fraser quanto Honneth partem na elaboração de suas teorias. Afinal, como afirma Honneth,

“qualquer um que venha tentar enfrentar mais uma vez os objetivos originais de Horkheimer [desenvolver uma teoria crítica da sociedade] é primeiramente confrontado com a tarefa de estabelecer novamente um acesso teórico àquele domínio de difícil compreensão no qual os padrões da crítica podiam ser pré-cientificamente ancorados. Um problema chave da teoria crítica hoje consiste, então, na questão de como se poderia obter um quadro conceitual para uma análise, que seja capaz tanto de *abarcara a estrutura da dominação social* quanto de identificar os *recursos sociais para sua transformação prática*.”¹⁹

O afastamento efetuado por Habermas, mas também por Fraser e Honneth, do diagnóstico de época de Adorno e Horkheimer, assim como da dialética do esclarecimento e da concepção subjetivista de razão tomada por ela como ponto de partida, não implica, contudo, que eles abandonem as preocupações ali presentes. Pelo contrário, mesmo que não concebiam o conjunto das relações sociais como relações de poder e de dominação e repensem as bases normativas de seus modelos teóricos, que ancoram em uma racionalidade não-instrumental, nenhum deles pode abrir mão de enfrentar as dificuldades postas pela *DE* a uma teoria social crítica. O que, como veremos, tentam fazer, mas à luz de uma nova configuração

¹⁷ Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 181.

¹⁸ Souza, J. *Patologias da Modernidade*, pp. 83-4. Cf, sobre isso, Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, p. 500.

¹⁹ Honneth, A. “Author’s Introduction”. In: *The Fragmented World of the Social*, p. xiii. Grifos nossos.

social, na qual a democracia e os elementos normativos presentes nos conflitos sociais desempenham um papel de centralidade.²⁰

Sem uma teoria adequada das relações de poder no interior da sociedade, cuja absolutização empreendida por Adorno e Horkheimer tem de ser devidamente enfrentada para não levar – também estes autores – à aporia, não se poderia pensar as tendências e os bloqueios à emancipação, ou mesmo diagnosticar aquelas que seriam as patologias sociais da contemporaneidade.²¹ Para o que é também preciso repensar as bases e o déficit normativo da crítica que não tem como ser concebida a partir de uma razão que se instrumentalizou e não poderia, portanto, determinar ela mesma fins. Assim, se Fraser e Honneth não compartilham dos pressupostos filosóficos e teórico-sociais presentes na *DE*, ambos tem de lidar com os problemas que ela coloca. O que fazem, cada um a seu modo, a partir de Habermas que, como pretendemos mostrar a seguir, elabora um novo paradigma crítico pautado pela comunicação intersubjetiva, cujo fim seria o entendimento mútuo e não a dominação.

Tendo isso em vista, nos voltaremos agora à crítica de Habermas à *DE*, a partir da qual ele desenvolve sua tentativa de renovar a Teoria Crítica, cujas bases normativas não poderiam se ancorar nem no paradigma do trabalho, nem em relações entre sujeito e objeto, uma vez que ambos partiriam de uma concepção de racionalidade instrumental caracterizada por uma postura essencialmente dominadora, da qual não seria possível extrair critérios normativos imanentes, dos quais a crítica, contudo, não tem como deixar de prescindir. Feito isso, mostraremos, em seguida, como tanto Fraser quanto Honneth partem de um paradigma da comunicação – desenvolvido por eles a partir de Habermas – para ancorarem seus modelos teóricos que são, nesse primeiro nível, monistas.

1.2 – Habermas e a renovação da Teoria Crítica

Em *O Discurso filosófico da modernidade*, que tem um de seus capítulos dedicados à *Dialética do Esclarecimento*, Habermas procura desenvolver o núcleo normativo da

²⁰ Fraser, como veremos, alterou por diversas vezes a importância e o papel dos conflitos sociais em sua teoria; de qualquer forma, tal como nos parece, a atenção despendida por ela aos chamados novos movimentos sociais é inquestionável. Para ver, em Fraser, os diferentes papéis exercidos pelos movimentos sociais, assim como pelos paradigmas normativos a que eles recorreriam, cf. Fraser, N. “Social Criticism Without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism”. In: *Theory Culture and Society*, 1988, v. 5. Fraser, N. “Da Redistribuição ao Reconhecimento?”. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics.”

²¹ A noção de patologias sociais de Habermas é desenvolvida a partir de uma analogia com as patologias de caráter psicológico. Sobre a noção de patologias, cf. Habermas, J. *Theorie und Praxis*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993, introdução.

modernidade a partir de diversos autores que teriam compreendido sua especificidade frente a outras épocas, a saber, seu afastamento da tradição e sua relação interna com a racionalidade. Partindo desse núcleo normativo, resgatado principalmente das obras de Hegel, Habermas procurará mostrar que as críticas à modernidade partem de uma compreensão restrita do que seja racionalidade e acabam caindo em contradição performativa, uma vez que a própria crítica que desenvolvem lança mão de elementos que estão intrinsecamente vinculados à razão e, portanto, ao projeto da modernidade que pretendem rejeitar. Resgatando, portanto, o projeto do esclarecimento racional da modernidade, Habermas critica diversos autores, dentre os quais Adorno e Horkheimer. A modernidade é, assim, o horizonte a partir do qual Habermas desenvolverá a crítica aos pós-modernos, assim como a Adorno e Horkheimer, que criticam a razão mesmo sem abandoná-la.

Concebida por Habermas como uma ruptura consciente com a tradição, a modernidade se caracterizaria por uma necessidade constante de autocertificação. Não mais orientada pelos valores do passado, mas para o futuro, a modernidade teria de se voltar sobre si mesma para extrair a normatividade e os critérios a partir dos quais se orientará. Sem poder recorrer à tradição, a modernidade precisaria, então, certificar, a partir de si mesma, os valores e as normas que lhe orientam. Como afirma Habermas ainda no primeiro capítulo deste livro,

“a modernidade não pode nem quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de ‘afirmar-se’ a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias.”²²

A necessidade da modernidade de partir de si mesma para elaborar os critérios por meio dos quais se orientar levaria a um problema de fundamentação, percebido por Hegel,²³ que atribuiu à filosofia a tarefa “de apreender em pensamentos o *seu tempo*”.²⁴ Esta tarefa, por sua vez, teria na subjetividade, tomada como a base da modernidade, seu ponto de partida. Restaria agora, no entanto, saber se a autocertificação da modernidade, isto é, o estabelecimento de seus próprios critérios a partir da subjetividade, que seria o principal

²² Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, pp. 11-2.

²³ Habermas localiza na obra de Hegel e não na de Kant o marco inaugural da modernidade porque ele teria sido o primeiro a expressar claramente consciência acerca da novidade e especificidade do período em que estava vivendo, tendo inclusive denominado sua época de “novos tempos” ou “tempos modernos” e afirmado, no início da *Fenomenologia do espírito*, que “nosso tempo é um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. O espírito rompeu com seu mundo de existência e representação e está a ponto de submergi-lo no passado, e [se dedica] à tarefa de sua transformação”. Idem, pp. 9-11.

²⁴ Idem, p. 25.

conceito da modernidade, é mesmo possível. Nesse sentido, “coloca-se a questão de saber”, explica Habermas, “se o princípio da subjetividade e a estrutura da consciência de si que lhe é imanente são suficientes como fonte de orientações normativas, se bastam para ‘fundar’ não apenas a ciência, a moral e a arte, de um modo geral, mas ainda estabilizar uma formação histórica que se desligou de todos os seus compromissos históricos. Agora”, reforça ele, “a questão é saber se da subjetividade da consciência de si podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele.”²⁵ Questão esta à qual Habermas responderá negativamente.

De acordo com ele, não seria possível extrair, de uma concepção subjetivista e essencialmente dominadora de razão, os critérios normativos por meio dos quais se poderia criticar as relações sociais. Isso, contudo, não faz com que Habermas abandone, como outros, a razão como ponto de partida da crítica. Pelo contrário, isso faz com que ele procure desenvolver um conceito complexo de racionalidade que não se reduziria à razão instrumental. Contrapondo-se, assim, àqueles que veem na subjetividade o único ponto de partida da modernidade, Habermas procura mostrar que o próprio projeto racional da modernidade só poderia ser realizado a partir de uma razão que não mais estivesse centrada no sujeito. Para ele, tanto os critérios como a normatividade da modernidade só poderiam ser extraídos de uma noção de intersubjetividade ou, melhor dito, de uma comunidade de comunicação racional. Noção que, segundo ele, faria parte da modernidade, mas que, tendo sido elaborada por Hegel e posteriormente por Marx, acabou sendo abandonada por ambos no decorrer do desenvolvimento de seus trabalhos. O deslocamento feito por Hegel e Marx de um paradigma da intersubjetividade em direção a um paradigma da razão centrada no sujeito, pensado por eles a partir da noção de consciência-de-si (Hegel) ou da de trabalho (Marx), é, contudo, problemático, uma vez que não seria possível extrair deste paradigma o critério ou a normatividade da modernidade que, no entanto, não poderiam ser retirados da tradição. Afinal, ao se voltarem a esses conceitos, ambos partiriam de uma noção de racionalidade presa à filosofia do sujeito, que corresponderia a uma racionalidade meramente estratégica ou instrumental, que, enquanto tal, não teria como estabelecer fins e não poderia, portanto, fornecer os critérios ou fundamentos normativos a partir dos quais se poderia pensar o projeto moderno de emancipação ou do esclarecimento.

²⁵ Idem, p. 30.

Segundo Habermas, portanto, ao permanecerem presos à filosofia do sujeito, os conceitos apresentados por Hegel e Marx como os princípios da modernidade acabaram por resultar em uma aporia. Ao elaborarem paradigmas críticos ainda centrados numa noção de racionalidade subjetiva, estes autores teriam, então, apresentado teorias cujas bases normativas permaneceriam obscuras, uma vez que nem a tradição nem uma razão centrada no sujeito poderiam servir de base para tal empreitada.²⁶ A crítica não poderia, dessa forma, ser estabelecida a partir de um paradigma do trabalho nem de qualquer princípio que estivesse ainda preso à filosofia do sujeito. Constatação que teria levado diversos autores, dentre os quais Adorno e Horkheimer, a negar precipitadamente o caráter emancipatório da razão que possuiria, para eles, uma postura absolutamente dominadora e não poderia estabelecer, portanto, os fundamentos a partir dos quais seria possível ancorar a crítica. Nesse sentido, a crítica, que não mais podia recorrer à tradição, parecia perder também a razão como possível base de autocertificação.

Tendo isso em vista, Habermas procura, então, retomar aquele elemento intersubjetivo presente nos primeiros trabalhos de Hegel, nos quais ele teria desenvolvido uma filosofia onde “a perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento”²⁷ seriam a base negativa a partir da qual se constituiria a normatividade da modernidade. Segundo ele, este elemento havia sido deixado de lado pelo discurso da modernidade que teria, como afirma ele, “tomado uma falsa direção naquela primeira encruzilhada, diante da qual encontrou-se o jovem Marx quando criticava Hegel”.²⁸ O discurso da modernidade teria, então, deixado de lado um elemento central para a realização de seu projeto, a intersubjetividade, cuja ausência teria resultado no questionamento da própria modernidade. O abandono de um paradigma intersubjetivo da racionalidade em nome de uma racionalidade centrada no sujeito teria, assim, levado a um desenvolvimento apenas parcial e problemático da modernidade, a qual foi fortemente criticada por autores que, conscientes da

²⁶ Como afirma Habermas, a filosofia da *práxis* desenvolvida por Marx, no que se assemelha à filosofia hegeliana, “permanece uma variante da filosofia do sujeito que, de fato, assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do sujeito agente. Nas relações entre um ator e um mundo de objetos perceptíveis e manipuláveis, só se leva em consideração uma racionalidade cognitivo-instrumental; e dessa racionalidade com respeito a fins não nasce o poder unificador da razão, representado agora como *práxis* emancipadora.” Idem, 93.

²⁷ Idem, cap. 1.

²⁸ Idem, p. 107. Nessa passagem Habermas está ainda apenas aludindo à possibilidade de que este falso caminho possa ter sido trilhado. No desenrolar do livro, contudo, ele procura mostrar que o discurso dos modernos deixou de lado o elemento da intersubjetividade que lhe é indispensável, afirmando, portanto, que este caminho foi de fato trilhado e que precisamos retornar à intersubjetividade para que possamos continuar o projeto da modernidade, ainda não realizado.

impossibilidade de fundamentar a crítica a partir da subjetividade, negaram o projeto moderno do esclarecimento e da emancipação como um todo.

É, então, à negação do caráter emancipatório da racionalidade e, conseqüentemente, da modernidade aquilo ao que Habermas procura se opor. Segundo ele, as críticas à modernidade estariam sendo feitas de uma perspectiva parcial na medida em que, se não é possível estabelecer critérios de orientação a partir de uma razão centrada no sujeito, é possível fazê-lo a partir de uma razão comunicativa, que teria sido deixada de lado pelo discurso dos modernos, mas faria parte da modernidade. Com o objetivo de mostrar que este elemento intersubjetivo está presente na modernidade e, mais do que isso, que ele não pode ser negado por aqueles que a criticam, Habermas se volta, então, à *DE* e à Nietzsche e defende que ambos caem em contradição performativa, isto é, negam aquilo que está na base da própria crítica que fazem. Habermas passa, assim, a tratar dos críticos da modernidade, assim como de Adorno e Horkheimer, e tenta mostrar como um conceito intersubjetivo de razão estaria sendo pressuposto mesmo por estes autores que não teriam, portanto, como negar a existência de uma forma de racionalidade comunicativa que, enquanto tal, tem no entendimento, e não na dominação, seus fins.

Através de uma aproximação entre a crítica feita na *DE* à racionalidade instrumental e a crítica nietzschiana à moral universalista, Habermas desenvolve uma das principais críticas que dirige ao modelo da *DE*, com a qual busca apontar para a contradição performativa interna à postura desses autores.²⁹ Por meio dessa aproximação, cujo cerne parece estar em mostrar que ambos assimilam pretensões de validade a pretensões de poder, Habermas procura evidenciar que eles não podem sustentar suas posições sem pressupor exatamente aquelas pretensões de validade que recusam. Como afirma ele em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, sem que o pensamento possa se mover “em geral no elemento da verdade, das pretensões de validade, a contradição e a crítica perdem o seu sentido”.³⁰ A crítica não poderia, assim, prescindir de um critério, mas este não pode se sustentar sem pretender aquela mesma verdade cuja validade Adorno e Horkheimer (e Nietzsche) negaram enquanto pura expressão de uma pretensão de poder. Ora, mas mesmo os que negam a validade de quaisquer afirmações, levantam ao fazê-lo as mesmas pretensões de validade que pretendiam recusar.

²⁹ Sobre a concepção habermasiana de contradição performativa, com a qual Habermas já aponta para sua teoria da ação comunicativa. Cf. Repa, L. “Contradição Performativa”. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*, pp. 295-297.

³⁰ Habermas, J. “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno”. In: *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 178.

Dessa forma, mesmo os críticos da modernidade e da razão, dentre os quais Nietzsche e os autores da *DE*, têm de partir delas para fazerem-no; longe de questionar as pretensões de validade, portanto, estes autores acabariam explicitando uma outra forma de racionalidade intersubjetiva que estaria sendo pressuposta por todo o discurso.

Afinal, como diz Habermas, mesmo aquele que apenas nega ou critica algo, está sempre atribuindo validade aos seus proferimentos. A recusa do elemento de validade de quaisquer pretensões deixa, portanto, intacta a própria pretensão de validade pressuposta pela recusa; validade que, segundo Habermas, já aponta para a existência de uma outra forma de racionalidade que, não-instrumental, estaria voltada ao entendimento e à comunicação. Delineamos, com isso, aquela que vemos como uma das principais contribuições de Habermas à Teoria Crítica, isto é, a reconstrução de um conceito complexo de racionalidade, a partir da ação comunicativa. Como afirma Honneth, “desde o início, Habermas opôs ao conceito adorniano de racionalidade, estruturado em torno da filosofia da consciência, uma noção prático-teórica de racionalidade mais diferenciada”.³¹ Na teoria habermasiana, a racionalidade instrumental não é, portanto, totalizada e coexiste com uma segunda forma de racionalidade intersubjetiva que, orientada ao entendimento, não implica uma atitude de dominação.

É, então, partindo dos pressupostos inerentes à ação comunicativa, cuja recusa levaria necessariamente a uma contradição performativa,³² que Habermas procura sanar aquilo que denominou déficit normativo da Teoria Crítica, cuja orientação para a emancipação não tinha como se justificar enquanto partia de um paradigma não-intersubjetivo da racionalidade. Com isso, já apontamos para uma primeira transformação posta pelos desenvolvimentos de uma racionalidade comunicativa àquelas questões que identificamos no modelo da *DE*. Por meio de uma reconstrução das regras de fala e do discurso, Habermas busca mostrar que a redução da razão à razão instrumental não atenta para a existência de uma outra forma de racionalidade. Partindo, assim, da reconstrução de uma racionalidade comunicativa, em cuja base estão pressupostas as condições universais à comunicação humana, Habermas procura desenvolver as fundações críticas de uma teoria que, diferentemente daquela apresentada por

³¹ Honneth, Axel. “From Adorno to Habermas: On the transformation of Critical Social Theory”. In: *The Fragmented World of the Social*, p. 101.

³² Esta implicação não é vista por Habermas como absolutamente necessária, na medida em que uma transformação futura da práxis comunicativa pode fazer com que a reconstrução das regras de fala e do discurso sustentada por ele se torne falha. Cf. Repa, L. “Contradição Performativa”.

Adorno e Horkheimer na *DE*, não seria aporética. Diferentemente destes autores, portanto, Habermas não “ignora o elemento de um entendimento normativamente regulado a partir do qual o poder e a dominação podem ser compreendidos como fenômenos sociais [patológicos N. B.]”.³³ Ao contrário deles, Habermas não ancora seu modelo crítico em uma aporia, mas na estrutura normativa que reconstrói a partir da racionalidade inerente às ações comunicativas.

Deslocando o foco das relações entre sujeito e objeto e do trabalho para as relações intersubjetivas, as quais diz serem comunicativamente mediadas, Habermas passa, então, a reconstruir, a partir das propriedades formais do discurso, as condições ideais de fala presentes em qualquer comunicação.³⁴ É a partir delas que ele estabelecerá não somente os fundamentos da crítica, mas os parâmetros e critérios por meio dos quais virá a diagnosticar as patologias existentes nas sociedades contemporâneas. Habermas encontra, assim, na comunicação, os critérios normativos com os quais se poderia julgar os elementos emancipatórios e regressivos da contemporaneidade. Critérios que têm de estar ligados à própria realidade para não contraporem a ela ideais irrealizáveis, o que consistiria em utopismo, mas não em crítica, no sentido de crítica imanente assumido pela Teoria Crítica.³⁵ Como afirma Honneth, sobre isso, em *Crítica do Poder*,

a teoria da ação desenvolvida por Habermas “tem como objetivo demonstrar que no processo de fala orientado para o entendimento, os sujeitos que discutem uns com os outros levantam pretensões de validade recíprocas, assumindo inevitavelmente a obrigação de redimi-las discursivamente. Com a demanda por tal ‘base de validade’ na fala, Habermas procura mostrar que padrões universais de racionalidade entram no exercício da ação comunicativa; padrões que possuem validade conclusiva independentemente de acompanharem, ou não, a consciência dos sujeitos que dela participam. Dessa forma, a análise do pragmatismo universal das regras do entendimento linguístico fornece, não apenas uma fundação renovada para um ética comunicativa – com a qual Habermas procura, desde seu curso inaugural, fundamentar as pretensões

³³ Honneth, A. *Kritik der Macht*, p. 283.

³⁴ Respondendo a objeções de Wellmer, Habermas abandona essa formulação, embora continue apontado para o fato de que a própria comunicação linguística pressupõe, de alguma forma, as condições não realizadas de uma comunicação sem coerção ou distorções, isto é, de uma situação ideal de fala. Segundo ele, contudo, a situação ideal de fala só pode ser utilizada para a reconstrução do conceito comunicativo de razão. Cf. Habermas, J. “Replik auf Einwände”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995. Cf, também, Repa, L. *A transformação da Filosofia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Pública, 2009, cap. 2.

³⁵ Sobre isso, afirma Wellmer, “Contra Adorno e Horkheimer, Habermas mostra que a idéia de uma organização racional da sociedade, isto é, uma organização que fosse baseada no livre acordo entre seus membros, já está incorporada e reconhecida, mesmo que de forma distorcida, nas instituições democráticas, nos princípios de legitimidade e nas autointerpretações das sociedades industriais modernas; só por esta razão uma análise crítica das sociedades modernas já compartilha um fundamento normativo comum com seu objeto de análise e pode tomar a forma de uma crítica *imanente*”. Wellmer, A. “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”. In: Bernstein, R. *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985, p. 52. Cf., também, Repa, L. “Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica”. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*, pp. 161-182.

normativas de uma teoria crítica da sociedade –, como também representa uma fundação ampliada para um conceito de racionalização social, no interior do qual ele procura investigar a reprodução das sociedades. Assim, com a reconstrução das pretensões racionais de validade, que deveriam ser inerentes à ação comunicativa, põem-se a descoberto os aspectos sob os quais uma ação social em geral é ‘capaz de racionalização’.”³⁶

Reconstruindo as pretensões de validade do discurso, Habermas procura apresentar os pressupostos inerentes ao uso comunicativo da linguagem que já apontam para padrões de racionalidade no interior da comunicação – pensada por ele aqui a partir da linguagem. A idéia central é a de que todo discurso possui pretensões de validade que podem ser questionadas e exigem daquele que as sustenta que as defenda por meio de argumentos. O que, por sua vez, pressupõe uma forma de interação na qual um acordo racional consensual se coloca como *télos*. Atingir esse consenso, que estaria como que dado enquanto ideal regulativo no discurso, não é, contudo, o que Habermas tem aqui em vista. O importante para ele é que o discurso evidencia, na medida em que põe como fim o estabelecimento de um acordo racional, que todos os que entram em um procedimento argumentativo têm de antecipar um conjunto de condições sem as quais não seria possível chegar a ele. Trata-se, assim, de mostrar que a ação comunicativa se caracteriza pela pressuposição de um conjunto de condições, necessárias à realização da situação ideal de fala, que têm de ser preenchidas para que a comunicação possa ocorrer sem distorções, tais como a paridade na posição ocupada pelos participantes da interação, a não existência de assimetrias de poder e de elementos coercitivos na decisão (que deve ser tomada tendo em vista os melhores argumentos), a possibilidade da participação livre de todos no procedimento argumentativo e, ainda, que os participantes não possuam distúrbios psicológicos que atrapalhem de alguma forma a comunicação, dentre outras.³⁷

Toda ação comunicativa exige, assim, que a interação entre os participantes seja, mesmo que apenas idealmente, voltada para o entendimento e não à dominação, o que antecipa as condições ideais à comunicação, cuja não realização gera patologias. Como afirma Habermas, “a situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da coerção”³⁸ e pressupõe, com isso,

³⁶ Honneth, A. *Kritik der Macht*, p. 310.

³⁷ Cf. Nobre, M. *A Teoria Crítica*, p. 57. Habermas não procura enumerar todas essas condições, afinal, como ele afirma, novas condições podem ser sempre descobertas, a partir do momento em que novas formas de distorção à comunicação forem percebidas. A nosso ver, contudo, a compreensão que Habermas possui das patologias sociais já restringe de antemão essas formas de distorção à comunicação. Sobre isso, cf. cap. 3 deste trabalho.

³⁸ Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, p. 161. [Utilizo aqui a tradução de Repa. In: *A transformação da Filosofia em Jürgen Habermas*, p. 99.]

a simetria entre os participantes, assim como a exclusão (da comunicação) de impedimentos e de qualquer coerção que não a do melhor argumento. O próprio critério da crítica possui, dessa maneira, um caráter formal. Sem poder ter seu conteúdo determinado de antemão, tal critério é reconstruído por Habermas a partir das condições para o estabelecimento de um procedimento argumentativo. Seria, assim, preciso partir de interações comunicativas não distorcidas (as quais estariam presentes no discurso, enquanto ideais) e, indicar, a partir de suas distorções, as patologias sociais, a saber, aquilo que impede a realização de uma comunicação livre e isenta de dominação.

O discurso partiria, então, de regras compartilhadas e condições para a situação ideal de fala – antecipadas pelos participantes como realizadas –, que constituem os padrões da racionalidade comunicativa. A reconstrução desses padrões de racionalidade, presentes no discurso – identificados por Habermas também em sua crítica ao modelo da *DE* –, é, assim, aquilo que permite a ele a elaboração de uma teoria da ação comunicativa que reestabeleceria a crítica sobre fundamentos normativos. Fundamentos que, imprescindíveis para a crítica, não poderiam ser extraídos do paradigma do trabalho,³⁹ cujo esgotamento teria também se tornado patente com o desenvolvimento do capitalismo de estado.⁴⁰ Para Habermas, portanto, o fundamento da Teoria Crítica tem de ser pensado a partir de um paradigma intersubjetivo da ação. Da mesma forma, também a emancipação – que não teria como ser concebida com base em uma razão de caráter instrumental – teria de ser pensada a partir de uma racionalidade comunicativa socialmente manifesta. Habermas retoma, então, o projeto da modernidade e se contrapõe a seus críticos, mostrando que a exigência de autocertificação explicitada nesse período pode ser satisfeita se nos voltamos, para isso, à racionalidade comunicativa. Racionalidade que estaria implícita em toda ação comunicativa e cuja negação levaria necessariamente a uma contradição performativa. Afinal, aquele que a nega levanta uma pretensão de validade que a pressupõe.

A reconstrução feita por Habermas dos pressupostos inerentes à ação comunicativa é, então, aquilo que lhe permite explicitar a existência de uma outra racionalidade, a comunicativa, que constitui a base a partir da qual ele desenvolve o fundamento normativo de

³⁹ Os modelos de teoria crítica não possuíam até então um fundamento normativo. O próprio paradigma do trabalho seria, nesse sentido, um paradigma crítico mas não normativo. Negando a possibilidade de que um modelo teórico possa ser realmente crítico sem uma base normativa, Habermas critica, então, o déficit normativo da Teoria Crítica.

⁴⁰ Melo, R. *Os sentidos da emancipação. Para além da antinomia revolução versus reforma*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP. São Paulo, 2009.

sua teoria. Sendo a partir dessa racionalidade, que Habermas procura sanar o déficit normativo das teorias que o teriam antecedido, sendo ela também aquilo que constituirá a base normativa das teorias de Fraser e Honneth que retomam – mesmo que deslocando – o paradigma intersubjetivo da racionalidade desenvolvido por Habermas.

No caso de Fraser, contudo, esta retomada é feita de uma forma implícita, na medida em que ela não desenvolve a base normativa de sua teoria nos termos de uma teoria da racionalidade, mas a partir da reconstrução dos elementos normativos presentes nos conflitos sociais, mesmo que o faça de maneiras distintas em textos de diferentes períodos. Cabe ressaltar, além disso, que se Habermas aponta para a existência dessa outra forma de racionalidade, isso não implica um abandono da chamada racionalidade instrumental, nem das relações a ela indissociáveis, ou ainda de sua relevância para uma teoria social.

Passemos, então ao debate entre Fraser e Honneth acerca do fundamento normativo de suas teorias, com o objetivo de mostrar que, nesse primeiro nível, seus modelos teóricos são monistas e possuem maiores semelhanças do que os autores parecem admitir.

1.3 – A controvérsia Fraser-Honneth à luz de seus desenvolvimentos da teoria de Habermas

Como boa parte dos trabalhos de Teoria Crítica que vêm sendo desenvolvidos atualmente, os de Nancy Fraser e Axel Honneth são fortemente marcados pela influência de Habermas, considerado um dos principais pensadores associados a essa tradição teórica. Ambos foram influenciados pelas transformações empreendidas por ele à Teoria Crítica e pela guinada intersubjetiva por meio da qual veio a estabelecer uma nova fundação normativa à crítica e à orientação para a emancipação. Tendo em vista o modelo da *DE*, no qual vê a explicitação da impossibilidade de fundar a crítica numa razão instrumental, Habermas desloca o foco de sua teoria para as interações comunicativas e para a racionalidade interna a elas. Com Habermas, portanto, o paradigma do trabalho por meio do qual se pensou desde Marx as possibilidades de uma relação auto-regulada, da qual se extraíam os potenciais críticos, perde sua centralidade; perda que ecoa também nos trabalhos de Fraser e Honneth. Nos modelos teóricos apresentados por estes autores, a emancipação – independentemente de sua relação com os movimentos e conflitos sociais – está sendo pensada de um ponto de vista

normativo, de acordo com o qual as possibilidades de resistência e transformação viriam de uma base normativa estabelecida intersubjetivamente.

Afastando-se, então, de boa parte dos modelos teóricos anteriores a Habermas, Fraser e Honneth não ancoram os fundamentos da crítica no interesse, em ações estratégicas ou mesmo em uma noção de racionalidade centrada no sujeito, segundo a qual as relações com o objeto forneceriam o padrão normativo da crítica. As relações entre sujeito e objeto, cuja importância Habermas desloca para a comunicação entre parceiros de interação, perdem sua posição de centralidade nos modelos teóricos desenvolvidos por Honneth e Fraser. Nesse sentido, esses autores se distanciam da *DE* e procuram estabelecer não somente uma nova fundação à crítica, como diferentes critérios aptos a identificar na sociedade progressos ou retrocessos à emancipação, o que fazem – explicitamente, no caso de Honneth, e implicitamente, no de Fraser – com referência a uma racionalidade não-instrumental pensada por eles a partir de Habermas. Como afirma Honneth,

“seguindo o caminho aberto por Habermas por meio de sua transformação comunicativa da teoria social crítica, pudemos avistar os meios conceituais pelos quais o acesso à esfera pré-científica da crítica moral pôde ser, mais uma vez, assegurado. Com a conversão da teoria do paradigma da produção para aquele da comunicação, veio à tona uma dimensão da ação social na qual (...) uma camada de experiências morais, que poderia servir como o ponto de referência para um momento imanente ainda que transcendente da crítica, foi exposta”.⁴¹

Por maiores que sejam as diferenças que podemos encontrar nos fundamentos dados por Fraser ou Honneth às posturas críticas que sustentam em suas teorias, ambos têm como ponto de partida o modelo habermasiano e o deslocamento efetuado por ele relativamente ao paradigma da *DE*. Mesmo que somente Honneth mostre mais explicitamente as relações entre sua teoria e a noção habermasiana de comunicação não distorcida, a partir da qual ele pensa a formação intacta da identidade (ligada à possibilidade de auto-realização), também Fraser apresenta uma teoria democrática da justiça em cujas bases estão exigências muito semelhantes àquelas que remontam às condições para a realização plena do procedimento argumentativo e da comunicação estabelecidos por Habermas como critérios em sua teoria.

No caso de Honneth, como já apontamos em outras passagens, a retomada do paradigma intersubjetivo habermasiano é feita de forma mais explícita, assim como o são os pontos de divergência que se estabelecem entre ambos. Nossa afirmação de que os

⁴¹ Honneth, Axel. “Author’s Introduction”, p. xiii.

fundamentos normativos de sua teoria são desenvolvidas a partir de Habermas se coadunam, assim, com a própria compreensão que Honneth possui de sua teoria. Como ele afirma, “minha proposta pode ser vista como um desenvolvimento do projeto teórico habermasiano... que, como já evidenciei, deu à tradição da teoria social crítica uma virada decisiva na medida em que transferiu o potencial emancipatório da prática do trabalho para o modelo de ação de uma interação linguisticamente mediada”.⁴² O próprio Honneth afirma, portanto, que segue os passos de Habermas no que se refere ao deslocamento efetuado por ele do paradigma da produção para uma outra forma de ação, mesmo que o faça de um modo distinto daquele proposto por Habermas. Afinal, diferentemente deste, Honneth procura ancorar o potencial transcendental de sua teoria não nos pressupostos normativos inerentes à linguagem humana, mas na própria base da interação social que, segundo ele, estaria voltada à ampliação das relações de reconhecimento social e não à obtenção do entendimento.⁴³

Honneth elabora, assim, um paradigma da comunicação “não nos termos de uma teoria da linguagem, mas com base nas relações de reconhecimento formadoras da identidade,”⁴⁴ com o que procura sanar algumas das dificuldades encontradas por ele na teoria habermasiana. Isso porque, ao atentar para o conflito, cuja gramática seria a luta por reconhecimento, ele sanaria um certo déficit normativo ou motivacional presente ainda em Habermas, assim como daria conta de explicar como ocorre a mobilização social que, como diz, seria motivada pela busca por reconhecimento social, da qual depende a auto-realização pessoal de todos.

Assim como Habermas, portanto, Honneth parte de relações não-distorcidas entre os parceiros de interação para diagnosticar as patologias sociais que, para ele, correspondem às diferentes formas de violações de expectativas de reconhecimento. Ao contrário de Habermas, contudo, Honneth remete essas relações a uma noção expandida de comunicação, da qual dependeria a formação bem sucedida da identidade, a partir da qual ele desenvolve uma teoria do reconhecimento que seria capaz de acessar a normatividade presente na interação social e de explicar estruturalmente como surgem os conflitos sociais. Como afirma ele, “minha ideia equivale à hipótese de que toda a integração social depende de formas reguladas de

⁴² Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung, pp. 283-5. A citação foi ligeiramente alterada em sua ordem, mas não em seu sentido, para melhor explicitar a afirmação de Honneth de que parte da teoria de Habermas e que o faz na medida em que este desloca, com sucesso, o potencial transcendente do trabalho para a interação.

⁴³ Idem, p. 282.

⁴⁴ Melo, R.; Werle, D. “Reconhecimento e Justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*, p. 186.

reconhecimento recíproco, cujas insuficiências e déficits estão sempre ligados a sentimentos de desrespeito, que podem ser tomados como as fontes motivacionais [*Antriebsquelle*] das mudanças sociais”.⁴⁵ Com essa abordagem, por meio da qual trata também das causas da mobilização social, Honneth procura dar um passo a mais do que Habermas e identificar uma tendência estruturalmente presente na realidade (o interesse humano pela auto-realização) que não somente apontasse para o *télos* da ampliação das relações morais de reconhecimento, como também conseguisse sanar o déficit motivacional e normativo que encontra em Habermas.

Se, portanto, nos parece indiscutível que Honneth desenvolva sua teoria a partir do paradigma comunicativo habermasiano, ele o faz alterando este mesmo paradigma e desenvolvendo uma teoria cuja estrutura normativa e, como veremos adiante, sociológica difere significativamente daquelas propostas por Habermas. De qualquer modo, a base normativa de sua teoria, como procuramos indicar acima, é elaborada a partir de um paradigma intersubjetivo de ação, do qual ele extrai o potencial transcendente de seu modelo teórico. As patologias sociais que, para Honneth, sempre remetem a alguma forma de sentimento de desrespeito, são diagnosticadas como um todo a partir de violações de relações recíprocas de reconhecimento, isto é, a partir das distorções daquilo que ele toma como o objetivo das relações comunicativas, o reconhecimento recíproco. Como Habermas, portanto, o diagnóstico das patologias sociais é feito a partir das distorções presentes nas relações intersubjetivas. O que já parece justificar uma aproximação entre Honneth e Habermas, pelo menos no que se refere aos fundamentos normativos de suas teorias.

No que diz respeito a Fraser, contudo, a afirmação de que ela parte de um paradigma crítico pautado pela comunicação precisa de maiores esclarecimentos, uma vez que ela se contrapõe a aspectos importantes da teoria da ação comunicativa elaborada por Habermas⁴⁶ e afirma, além disso, que precisamos atentar para as condições objetivas (redistribuição) e intersubjetivas (reconhecimento) necessárias para a realização da justiça.⁴⁷ Fraser pareceria, dessa forma, não apenas negar a compreensão habermasiana de Teoria Crítica, como também se contrapor a seus critérios normativos, que Habermas reconstrói a partir das condições necessárias a uma comunicação *intersubjetiva* não distorcida. Assim, se pretendemos

⁴⁵ Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”, p. 282.

⁴⁶ Cf. Fraser, N. “Struggle over needs”, p. 187. (nota 41)

⁴⁷ Cf. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 34-8.

sustentar que essas negações não invalidam nossa tentativa de aproximar Fraser de Habermas, precisamos ao menos apresentar uma justificação do porquê o modelo teórico de Fraser pode ser visto como um desenvolvimento da teoria de Habermas. Estratégia que, a nosso ver, é também importante para que ela consiga se esquivar da aporia na qual acabaria por se enredar caso partisse de paradigmas críticos ainda presos à filosofia do sujeito, assim como para que ela consiga responder às críticas de Honneth, segundo o qual ela não teria estabelecido uma relação forte o suficiente entre imanência e transcendência.

Com o objetivo de defender que nem as críticas dirigidas a Habermas, nem a existência de uma condição objetiva da justiça significam que Fraser não parta da teoria do discurso para desenvolver a base de seu modelo teórico, procuraremos mostrar aqui que mesmo antes de distinguir redistribuição de reconhecimento, Fraser já desenvolvia sua teoria a partir de um paradigma comunicativo, que estaria também na base do princípio de paridade de participação e, portanto, de sua teoria da justiça que seria, nesse primeiro nível, monista. Nesse sentido, procuraremos indicar não somente que as críticas de Fraser a Habermas não significam que ela recuse sua teoria do discurso, como também que a retomada da redistribuição como uma exigência da justiça não implica que ela parta de dois paradigmas críticos distintos, dentre os quais um estaria ligado ao trabalho e ao interesse. Pelo contrário, desde suas primeiras formulações, a teoria de Fraser parte de um paradigma crítico pensado por ela a partir da comunicação, sendo no interior deste mesmo paradigma, de inspiração habermasiana, que ela veio a estabelecer redistribuição como uma condição objetiva para a realização da justiça. Ao contrário do que afirma Honneth em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, o modelo de Fraser não parte das exigências de redistribuição e reconhecimento, isto é, das duas gramáticas hegemônicas de contestação que identifica na sociedade para desenvolver a base normativa de sua teoria. O ponto de partida da teoria de Fraser é a normatividade inerente à exigência de justificação das demandas sociais. Como Honneth e Habermas, ela diagnostica as patologias sociais a partir dos bloqueios existentes à uma forma de livre comunicação, reconstruída por ela a partir da noção da paridade de participação que estaria sendo pressuposta pelas reivindicações sociais.

Parece-nos, assim, possível compatibilizar a teoria de Fraser com o paradigma normativo desenvolvido por Habermas. Afinal, a base normativa de sua teoria é elaborada por ela por meio de uma reapropriação pragmática da teoria do discurso, da qual toma a

comunicação não-distorcida como critério normativo⁴⁸ sem, contudo, atribuir a esta última um estatuto quase-transcendental.⁴⁹ Posição que Fraser parece, em certa medida manter em “Justiça Social na Era das Políticas de Identidade” de 2003, onde afirma, depois de apresentar de forma mais sistemática o princípio de paridade de participação – como um princípio dialógico que deve constituir o idioma de deliberação pública sobre justiça –, que sua concepção de justificação partilha do espírito da ética do discurso e do do pragmatismo democrático.⁵⁰ Apesar das críticas dirigidas por ela a Habermas, seu modelo teórico dependeria, assim, da virada intersubjetiva empreendida por ele à Teoria Crítica.

Como dito anteriormente, contudo, a compreensão de Fraser sobre o que é Teoria Crítica e sobre quais deveriam ser suas bases normativas se alteraram significativamente no decorrer do desenvolvimento de seu pensamento. Embora tenha, desde seus primeiros escritos, defendido a posição de que a crítica precisaria ser imanente para que pudesse ser dita válida, o sentido atribuído por ela à imanência passou por diversas mudanças. Isso, no entanto, não impede que identifiquemos algumas continuidades em seu modelo teórico, principalmente no que se refere à influencia exercida nele por Habermas, cuja teoria do discurso é retomada pela autora em boa parte dos escritos em que trata das bases críticas de sua teoria desde a década de 80. Fraser partiria, assim, da renovação empreendida por Habermas à Teoria Crítica, mesmo que não assuma, com isso, o estatuto transcendental ou quase-transcendental que ele atribui à teoria da ação comunicativa.

No contexto de “*Struggle over Needs*”, escrito na década de 1980, por exemplo, Fraser – sob influencia de autores como Richard Rorty e Michel Foucault – recusa explicitamente a possibilidade de que um modelo de teoria crítica possa se basear em uma compreensão universalista de justiça e, mais do que isso, afirma que do ponto de vista filosófico não haveria qualquer diferença relevante entre uma posição crítica e uma não-crítica, mas somente uma diferença política.⁵¹ Partindo, então, de uma concepção bastante específica de Teoria

⁴⁸ Fraser retoma a comunicação não-distorcida nos termos das condições necessárias para que todos possam *interagir uns com os outros como pares*. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 36.

⁴⁹ Fraser, N. “Struggle over needs”, p. 187. (nota 41)

⁵⁰ Cf. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 45. Dizemos aqui que essa posição se compatibiliza apenas *em certa medida* com aquela defendida naquele artigo, porque neste Fraser já afirma que a realização da paridade de participação exige redistribuição, reconhecimento e representação.

⁵¹ Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory”, p. 113. A nosso ver, tanto “Struggle over Needs”, como “What’s Critical About Critical Theory?”, quanto o restante dos textos que compõem *Unruly Practices*, podem ser pensados a partir dessa compreensão acerca do que seria Teoria Crítica que, como afirma a Fraser na introdução, poderia ser tomada como a epígrafe do livro. Cf. “Introduction. Apologia for Academic Radicals”. In: *Unruly Practices*, pp. 1-16.

Crítica, cujo objetivo seria o de “aclarar os desejos e lutas de uma época”,⁵² Fraser defende que a estrutura conceitual de uma teoria teria de ser estabelecida a partir dos movimentos sociais que constituem, nesse sentido, a base imanente a partir da qual ela procura elaborar seu modelo teórico.

Ao afirmar que uma teoria social crítica deve se guiar pelos movimentos sociais e pelas reivindicações por eles levantadas, contudo, Fraser acaba por se deparar com um novo problema. Afinal, se a autora sustenta que o ancoramento de uma teoria social crítica deve ser estabelecido a partir dos movimentos sociais, a multiplicidade destes últimos acaba por colocar uma nova dificuldade, já que exigiria o estabelecimento de quais dentre eles são legítimos e quais ilegítimos. Nem todas as reivindicações dos movimentos e grupos sociais poderiam ser ditas emancipatórias e, portanto, nem todas poderiam servir de base para um modelo teórico pautado pela emancipação. Ficaria, assim, a questão acerca de quais, dentre a multiplicidade de movimentos sociais, devem ser retomados e quais descartados. É, nos parece, com o objetivo de responder a essa pergunta que Fraser escreve “Struggle over Needs”, onde defende uma posição semelhante àquela exposta por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*.

Logo no início desse artigo, Fraser procura mostrar que independentemente daquilo que venham a reivindicar, as lutas políticas contemporâneas “envolvem disputas sobre o quê, exatamente, vários grupos de pessoas necessitam e sobre quem deve ter a última palavra em tais questões”. Nesse sentido, continua ela, o “*discurso sobre necessidades* funciona como um meio para fazer e contestar reivindicações políticas: ele é o idioma no qual o conflito político é jogado e através do qual as desigualdades são simbolicamente elaboradas e contestadas”.⁵³ O cenário político atual estaria, assim, marcado por uma multiplicidade de reivindicações – muitas vezes conflitantes – acerca daquilo que os diferentes grupos ou pessoas necessitariam

⁵² Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory”, p. 113.

⁵³ Fraser, N. “Struggle over Needs”, pp. 161-2. Para Fraser as reivindicações por direito e interesses conviveriam, mesmo que não tão facilmente, com o conflito acerca da interpretação das necessidades. Apesar disso, ela não desenvolve qualquer reflexão acerca dos conflitos por interesses e se volta às lutas por direitos sociais apenas no final do artigo, onde defende que as necessidades *justificadas*, isto é, legítimas, devem ser traduzidas em termos de direito sociais. Com isso, Fraser já atribui ao direito e à democracia um papel importante em sua teoria.

e, além disso, do que necessitam para conseguirem-no.⁵⁴ Cenário político este do qual tomariam parte tanto os grupos sociais dominantes quanto os dominados, que mobilizariam a noção de *necessidade* em suas reivindicações, seja com o intuito de aumentarem seu poder seja com o de questionarem sua assimetria.⁵⁵

De acordo com o diagnóstico presente nesse artigo, portanto, a contemporaneidade estaria marcada não somente por uma multiplicidade de reivindicações conflitantes, como também por uma disputa entre diversos grupos pelo poder e pela interpretação sobre o que seria justiça. Como, no entanto, nem todas essas reivindicações poderiam ser ditas emancipatórias e são, por vezes, conflitantes, seria preciso lançar mão de algum critério que permitisse a avaliação das diversas demandas sociais, sem o que não se poderia excluir movimentos sociais conservadores e não emancipatórios da base crítica da teoria de Fraser. Contudo, retomando o trabalho de algumas feministas,⁵⁶ Fraser afirma que essa avaliação não poderia ser resolvida a partir de um critério estabelecido previamente. Afinal, não seria possível diferenciar de antemão quais, dentre essas várias e conflitantes reivindicações são legítimas e quais não o são sem afirmar, com isso, visões parciais sobre o que seria defensável e o que deveria ser rejeitado. Chegaríamos, com isso, a um impasse, já posto pelo debate feminista, a saber, o de distinguir no interior das lutas políticas as demandas legítimas das ilegítimas, isto é, aquelas que seriam emancipatórias daquelas que levariam a um aumento das relações de dominação, sem mobilizar para isso algum critério de justiça que não tenha sido extraído da própria sociedade criticada.

Diferentemente de outras autoras, contudo, Fraser afirma que essa dificuldade pode ser resolvida.⁵⁷ Embora assuma os movimentos sociais como a base imanente de sua teoria, Fraser

⁵⁴ Fraser procura mostrar que toda vez que se faz um reivindicação em torno de *necessidades*, a estrutura da demanda é sempre: x necessita de y para z. Motivo pelo qual o que está em questão não é apenas o que as pessoas ou os grupos necessitam (z), mas também o que é necessário (y) para que tenham o que necessitam. Cf. Fraser, N. "Struggle over Needs", pp. 163-5. Um exemplo seria: o que as mulheres precisam para obterem o *status* de parceiras paritárias na sociedade? Ao qual Fraser responderia, cerca de 10 anos depois: redistribuição e reconhecimento. Com isso queremos apenas apontar para a questão acerca de, em que medida é possível compatibilizar a afirmação de Fraser de que a justiça hoje requer redistribuição e reconhecimento, com a afirmação, aparentemente mais democrática, de acordo com a qual aquilo que as diferentes pessoas e grupos precisam só pode ser definido no procedimento democrático, onde as diferentes demandas tem de ser devidamente justificadas para que sejam consideradas legítimas.

⁵⁵ Fraser parece entender aqui os conflitos sociais de forma dualista. O cenário político estaria perpassado por conflitos movidos pelo interesse e conflitos movidos por alguma concepção de justiça. Apesar disso, todas elas têm de ser justificadas e apontam, nesse sentido, para a necessidade de paridade de participação.

⁵⁶ Cf. Young, I. *Justice and the Politics of Difference*.

⁵⁷ Sobre a tensão entre feminismo e pós-modernismo, cf. Fraser, N.; Nicholson, L. "Social Criticism Without Philosophy: An encounter between Feminism and Postmodernism." *Theory, Culture, and Society* 5, n. 2-3, 1988, pp. 373-94. Cf. também, Benhabib, S. "Feminism and the Question of Postmodernism". In: *Situating the Self Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York & London: Routledge, 1997.

não defende uma identificação acrítica frente a eles.⁵⁸ Como afirma ela, “nós podemos distinguir as boas interpretações das más interpretações acerca do que seriam as necessidades das pessoas. Dizer que as necessidades são culturalmente construídas e discursivamente interpretadas não é dizer que qualquer interpretação de necessidades é tão boa quanto qualquer outra. Pelo contrário, é sublinhar a importância de uma concepção de justificação interpretativa.”⁵⁹ A existência de um cenário político marcado por uma multiplicidade de reivindicações conflitantes, combinada com a impossibilidade de determinar de antemão quais são as verdadeiras necessidades dos diferentes grupos ou indivíduos, teria então levado Fraser a desenvolver aquilo que denomina *política de interpretação de necessidades*.⁶⁰

Da impossibilidade de avaliar previamente a multiplicidade de reivindicações, não se seguiria, portanto, o relativismo,⁶¹ mas a necessidade de pensar uma política democrática onde os diferentes grupos sociais teriam de justificar, uns para os outros, o porquê veem como legítima a demanda pela realização daquilo que interpretam como suas necessidades. Estas disputas ocorreriam, no entanto, num contexto social estratificado e marcado por assimetrias de poder que impediriam que todos pudessem participar igualmente do processo de interpretação e comunicação de necessidades. Independentemente disso, ao exigirem que todas as reivindicações sejam justificadas, essas disputas explicitariam a necessidade da *paridade de participação*, cuja exigência seria, portanto, antecipada pelos participantes do debate ao reivindicarem algo.⁶² Com isso, Fraser já aponta para um critério, extraído de uma normatividade inerente à estrutura de justificação das reivindicações dos conflitos sociais, a

⁵⁸ Cf. Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory?”, p. 113. Além disso, a teoria de Fraser não parte de uma sumarização daqueles que seriam os objetivos dos mais diversos movimentos sociais, mesmo que pareça fazê-lo em alguns momentos, mas sim dos elementos normativos que reconstrói a partir dos conflitos sociais

⁵⁹ Fraser, N. “Struggle over Needs”, pp. 181-2.

⁶⁰ Não seria possível, de acordo com Fraser, tentar justificar as demandas pela satisfação de necessidades a partir de um modelo de verdade como correspondência, uma vez que as carências seriam cultural e discursivamente construídas. Como, portanto, não há aquilo que poderíamos chamar de as verdadeiras necessidades das diferentes pessoas e grupos sociais, seria preciso partir do discurso sobre as *necessidades* que constituiriam a base da política das *necessidades*. Política que teorizaria os meios socio-culturais de interpretação e comunicação, algo semelhante àquilo que Habermas entende por Mundo da Vida, mas que, segundo Fraser, estaria perpassado também por relações de poder e dominação.

⁶¹ Posição incompatível com qualquer teoria que se pretenda feminista, pois, como afirma Fraser “como, afinal de contas, podemos recusar a possibilidade de que haja reivindicações legítimas ao mesmo tempo em que as fazemos, tal como a de que o sexismo existe e é injusto.” Fraser, N. “Struggle over Needs”. p. 181.

⁶² Idem, pp. 162-6. O recurso de Fraser à paridade de participação para explicitar aquilo que seria necessário para que todos tivessem os meios necessários à interpretação e à comunicação pode ser encontrada em diversos textos do período. Como afirma ela, “em sociedades de classe, sexistas e racistas, mulheres, pessoas de cor, os pobres e outras pessoas dominadas teriam uma posição desvantajada com respeito aos meios socio-culturais de interpretação e comunicação. Elas estariam estruturalmente impedidas de *participar como pares* com membros de grupos dominantes em processos de interação comunicativa.” Fraser, N. “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”. In: *Praxis Internacional*, v. 4, 1985, pp. 425-6. Cf. também, Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory?”, p. 135.

partir do qual seria possível julgar as conflitantes demandas feitas pelos próprios movimentos sociais, sem atribuir um conteúdo prévio à justiça.

A política de interpretação de necessidades elaborada por Fraser tem, então, como base a exigência da justificação.⁶³ Traduzindo seus argumentos em termos habermasianos, poderíamos dizer que as demandas pela satisfação daquilo que consideram necessidades defensáveis levantam pretensões de validade que exigem daqueles que as reivindicam que as justifiquem;⁶⁴ e isso mesmo nos casos em que o objetivo da reivindicação é o aumento das relações de dominação. Tal necessidade de justificação, por sua vez, requereria que todos pudessem participar igualmente no processo de interpretação e comunicação de necessidades, explicitando, com isso, a exigência da paridade de participação. Ao tomar os conflitos sociais como a base de sua teoria, Fraser não procura, portanto, partir de uma sumarização dos objetivos específicos presentes nas reivindicações dos movimentos sociais hoje existentes. Fraser não parte, como afirma Honneth em “Redistribuição como Reconhecimento”, dos objetivos presentes hoje no discurso de alguns movimentos sociais que teriam sido previamente selecionados pela autora. Seu objetivo, ao contrário, parece ser o de reconstruir a estrutura normativa inerente às demandas dos movimentos sociais como um todo que, a seu ver, precisam justificar a importância e mesmo a necessidade da realização daquilo que consideram como suas necessidades.

O princípio de paridade de participação, já presente em seus escritos da década de 80, e mesmo a importância dada por ela às reivindicações dos movimentos sociais corresponderiam, assim, à tentativa da autora de retomar a teoria do discurso de Habermas. Como afirma Fraser, em clara referência a ele, “a ética do discurso permite a tematização e a crítica das interpretações de necessidades, das definições de situações e das *condições sociais do diálogo*, em vez de estabelecer um modelo privilegiado de deliberação moral que efetivamente blinda tais questões do escrutínio”.⁶⁵

⁶³ A justificação, como diz Fraser, se dividiria em dois momentos: o procedimental, no qual se discutiriam as próprias interpretações de carências e o que leva em consideração as consequências da realização dessas mesmas carências. Para uma explicação mais detalhada sobre isso, cf. Fraser, N. “Struggle over Needs”. p. 183.

⁶⁴ Para Fraser, muitos podem ser os elementos levantados pelos concernidos em suas reivindicações para que possam justificá-las. Embora não trate detidamente deste assunto em textos mais recentes, Fraser atribui, em “Para uma ética do discurso da solidariedade”, um papel importante à solidariedade no que se refere a essa justificação, com o que procura se afastar de John Rawls. Cf. Fraser, N. “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”.

⁶⁵ Idem, p. 426. Grifo nosso. As tematizações e condições já são pensadas aqui a partir do conceito de paridade de participação e parecem autorizar a aproximação da descrição de Fraser da normatividade das lutas políticas à reconstrução de Habermas das pretensões de validade presentes no discurso.

O critério normativo proposto por Fraser é, assim, elaborado com vistas às condições necessárias ao estabelecimento de uma configuração social onde todos detivessem os meios necessários à comunicação e à interpretação, isto é, os meios para participarem como pares da interação social. O princípio de paridade de participação, rearticulado por Fraser mais sistematicamente em textos recentes, já se encontra, assim, presente em diversos escritos da década de 80. Mesmo antes de formular claramente o dualismo entre redistribuição e reconhecimento, portanto, Fraser já tomava as condições necessárias para a participação paritária nos processos de interação social, antecipadas pela exigência de justificação de demandas sociais, como critério normativo de sua teoria. Critério que, como continua a afirmar atualmente, faz parte de uma concepção de crítica “informada por uma versão da ética do discurso”.⁶⁶

Apesar das críticas que dirige a Habermas, Fraser parte, então, do paradigma habermasiano para elaborar o princípio de paridade de participação. As críticas que acompanham a retomada feita por ela deste paradigma, contudo, evidenciam também que ela não aceita o estatuto atribuído por ele à fundamentação de sua teoria. Isso porque, como afirma, “eu não quero seguir Habermas dando a isso [ao conteúdo normativo de primeira ordem] uma interpretação metateórica transcendental ou quase-transcendental. Dessa forma, enquanto Habermas pretende fundamentar sua ‘ética comunicativa’ nas condições de possibilidade do discurso entendido universal e ahistoricamente, eu o considero como uma possibilidade historicamente específica, contingentemente evoluída”.⁶⁷ Fraser retomaria, dessa forma, o conteúdo normativo da teoria de Habermas sem atribuir a ele o mesmo estatuto. De qualquer forma, os escritos de Fraser da década de 80 confirmam a grande influência que a renovação empreendida por Habermas à Teoria Crítica possui sobre a autora.

Embora recuse o estatuto atribuído por Habermas à teoria do discurso, Fraser elabora o princípio de paridade de participação por meio de uma reconstrução, de inspiração habermasiana, da normatividade das disputas políticas. Num primeiro momento, portanto, a crítica de Fraser à teoria da ação comunicativa elaborada por Habermas, não parece invalidar a afirmação de que ela desenvolve a normatividade de sua teoria a partir dele. Apesar disso, falta-nos ainda mostrar como Fraser pode defender em textos mais recentes, tais como nos

⁶⁶ Fraser, N. “Prioritizing Justice as Participatory Parity: A Reply to Kompridis and Forst”. In: *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. London and New York: Verso, 2008, p. 335.

⁶⁷ Fraser, N. “Struggle over Needs”. p. 187. (nota 41)

dois artigos que compõem o livro no qual se encontra sua controvérsia com Honneth, que é preciso atentar para as condições objetivas e intersubjetivas para a realização da justiça.⁶⁸ Já que, com essa afirmação, ela pareceria negar a base intersubjetiva de seu paradigma crítico.

Nesse caso, entretanto, como sugerimos anteriormente, a defesa de que a condição objetiva da justiça parte de um paradigma crítico intersubjetivo é explicitada no decorrer do texto. Afinal, como afirma ela, tanto as condições objetivas quanto as condições intersubjetivas à realização da justiça são tomadas como condições para a realização da paridade de participação, a partir da qual ela procura abarcar tudo aquilo que seria necessário à participação de todos como pares nas *interações sociais*. A defesa de que a sociedade prescinde dessas duas coisas para se tornar justa tem, então, no horizonte à realização da norma da paridade de participação, isto é, a participação de todos em pé de igualdade nos meios de interpretação e comunicação.⁶⁹ Mesmo nesse caso, portanto, o que estaria por trás de suas afirmações seria um paradigma crítico pensado a partir de relações intersubjetivas não distorcidas, que a existência de uma condição objetiva à justiça apenas parecia negar. Assim, ao estabelecer uma condição objetiva à justiça, Fraser está somente defendendo que sem uma redistribuição minimamente igualitária de recursos, as pessoas não teriam como participar de forma paritária na sociedade, isto é, sem redistribuição nem todos teriam as condições sociais necessárias para o diálogo.

Fraser se refere à paridade de participação, tanto nos artigos da década de 80 como nos mais recentes. É, contudo, apenas atualmente que ele se torna o princípio a partir do qual Fraser desenvolve sua teoria democrática da justiça, com a qual se afasta da posição

⁶⁸ Fraser afirma também que o princípio de paridade de participação é deduzido por ela de dois princípios da tradição liberal: respeito à autonomia igual e ao valor moral de todos. Tendo isso em vista, Simon Thompson afirma que Fraser teria partido de uma dedução arbitrária; afinal, outros princípios de justiça poderiam ter sido pensados a partir dos dois princípios iniciais. Ele não atenta, contudo, para o fato de que o princípio de paridade de participação já aparece no texto de Fraser anteriormente e que nele estão contidas apenas as exigências para que todos possam participar igualmente na interpretação e na comunicação de demandas políticas e, portanto, na própria definição do que é justiça. Além disso, o respeito à autonomia igual e ao valor moral de todos é extraído por Fraser de Seyla Benhabib, que, partindo de Rawls e Habermas, reconstrói aquelas que seriam as exigências para um discurso livre de assimetrias e estabelece, com isso, estes dois princípios. Sobre isso, cf. “In the Shadow of Aristotle and Hegel. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy”. In: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992, p. 30-7. Na base do princípio de paridade de participação e destes dois princípios estaria, assim, a ética do discurso de Habermas e a sua concepção de democracia deliberativa, cujas exigências eles procuram explicitar. Para a crítica de Thompson a Fraser, cf. Thompson, S. “Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate”. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 8, n. 1, 2005, pp. 96-7.

⁶⁹ Fraser procura pensar as condições sociais necessárias para a participação nos meios de interpretação e comunicação, isto é, de justificação. Esta preocupação é distinta da de Forst que, segundo ela, está atento ao formato dos argumentos e não às relações sociais dos diversos contextos de justificação. Cf. Forst, R. “Prioritizing Justice as Participatory Parity”, p. 339.

sustentada anteriormente, segundo a qual uma teoria crítica não possuiria qualquer diferença filosófica relevante frente a uma teoria não-crítica.⁷⁰ Nos artigos presentes em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, a noção de paridade de participação ganha, portanto, um destaque maior do que aquele que dispunha em seus textos anteriores, onde este conceito aparecia assistematicamente como uma noção que explicitaria as condições para que todos pudessem participar igualmente no processo de interpretação e comunicação de necessidades. Assim, embora já estivesse presente em diversos outros escritos, é, ao que parece, somente a partir de *Redistribuição ou Reconhecimento?*, posterior à crítica de Benhabib ao anti-normativismo de Fraser, que ele passa a ser o centro de sua teoria.⁷¹

Sem que possamos entrar muito detidamente na estrutura argumentativa dos textos de Fraser, nos é suficiente indicar que mesmo atualmente o princípio de paridade de participação parece resultar da tentativa de Fraser de pensar um princípio capaz de pautar a disputa pela “interpretação de necessidades” sem, no entanto, estabelecer previamente um conteúdo específico ou fixo a ela. Mesmo em textos mais recentes, onde não trata diretamente daquilo que havia chamado de meios para a interpretação e para a comunicação, o princípio de paridade de participação é usado como uma forma de explicitar estes meios. Como afirma Fraser em um texto de 2008, onde responde às críticas de Kompridis, “... a visão teórica de justiça é inteiramente compatível com a afirmação, que adiantei há mais de vinte anos atrás, de que os ‘meios de interpretação e comunicação’ (MIC) autorizados em uma sociedade são normalmente melhor desenhados para expressar as perspectivas de seus grupos avantajados do que as dos oprimidos e dos subordinados. Como resultado desse viés típico na significação dos sistemas, os dominados carregam um fardo assimétrico extra nos argumentos políticos. Ao impedir sua capacidade de *participar como pares*, o viés presente nos MIC é, ele mesmo, uma injustiça institucionalizada”.⁷²

Embora inicie alguns de seus textos atuais já a partir das exigências de redistribuição e reconhecimento e, em determinados momentos, afirme que o princípio de paridade de participação resultaria de sua tentativa de integrar essas duas exigências,⁷³ uma leitura atenta dos escritos de Fraser é suficiente para mostrar que a autora só pode defender que justiça

⁷⁰ Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory”, p. 113. Sobre a teoria da justiça de Fraser, cf. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 27-34.

⁷¹ Sobre isso, Cf. Benhabib, S. *Situating the Self*, pp. 11-40. Silva, F. “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos”. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*, parte III.

⁷² Fraser, N. “Prioritizing Justice as Participatory Parity”, pp. 327-46. Grifo nosso.

⁷³ Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 34-7.

requer hoje tanto redistribuição quanto reconhecimento porque esta exige que todos possam participar em pé de igualdade da interação social.⁷⁴ Mesmo recentemente, portanto, Fraser se vale da reconstrução que fez há mais de 20 anos, dos elementos normativos presentes na estrutura de justificação antecipada por aqueles que reivindicam a realização do que veem como suas necessidades. O princípio da paridade de participação, cuja não realização implicaria a existência de injustiças seria, então, mesmo atualmente uma explicitação das condições à comunicação e à interpretação que, no entanto, não estabeleceria previamente aquilo que seria especificamente necessário para sua realização: tal princípio nada mais é do a própria igualdade requerida pela necessidade de justificação que exigiria que todos pudessem tomar parte nos meios de interpretação e comunicação.

Este princípio se colocaria, assim, como um guia para a deliberação política, que não possuiria um conteúdo determinado, o que faria com que ele fosse sectário e não pudesse ser aceito como universalmente válido. O princípio de paridade de participação, central à teoria da justiça de Fraser, corresponderia então à tentativa da autora de pensar um princípio isento de conteúdo que fosse capaz de pautar a deliberação pública, assim como avaliar seus resultados. Assim como em escritos anteriores, portanto, a paridade de participação é entendida aqui como uma norma democrática que explicita as condições da justiça sem estabelecer previamente o que seria especificamente necessário para sua realização.

Não obstante, em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, assim como em outros textos anteriores e posteriores, Fraser diz claramente que a justiça hoje, entendida como paridade de participação, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; afirmação esta com a qual ela pareceria se afastar de sua posição inicial. Afinal, Fraser estaria antecipando o conteúdo da justiça que, em princípio, só poderia ser definido democraticamente.⁷⁵ Embora haja realmente uma tensão entre essas afirmações, às quais nos voltaremos em outros momentos, é preciso ressaltar aqui que essas duas condições para a realização da justiça não são fixas e podem ser interpretadas como a expressão de duas condições cuja importância para a realização do

⁷⁴ Esta afirmação que condiz com a resposta dada por Fraser às críticas de Rainer Forst, de acordo com o qual os textos de Fraser parecem por vezes indicar a existência de dois paradigmas normativos – os relacionados à redistribuição e ao reconhecimento – e, em outros momentos, parece extrair essas exigências a partir de um único princípio normativo, o da paridade de participação. Frente a essa dubiedade Fraser afirma, então, que a segunda hipótese é a correta, de forma que sua teoria mobiliza apenas um princípio normativo. Cf. Fraser, N. “Prioritizing Justice as Participatory Parity”, pp. 337 (nota 4). Para as críticas de Forst, cf. Forst, R. “First things First”, pp. 315-6.

⁷⁵ Como afirma Honneth, “Fraser parece repetidamente antecipar os resultados desses debates concebidos proceduralmente ao explicar, ela mesma, o conteúdo material da justiça social. Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”, pp. 300-1.

princípio de paridade de participação já teriam sido justificadas,⁷⁶ isto é, já teriam passado pelo escrutínio democrático. Redistribuição e reconhecimento não seriam, assim, os únicos dois bens sociais indispensáveis para todos, mas duas das exigências da justiça que já teriam sido democraticamente justificadas – tanto no que se refere a sua adequação social quanto no que se refere a sua adequação moral – e estabelecidas como condições sociais indispensáveis à paridade de participação.

Independentemente de como venhamos a interpretar essas duas condições, assim como o estatuto da democracia nos escritos de Fraser, gostaríamos aqui apenas de indicar que é possível pensar o critério normativo e os paradigmas de justiça propostos por ela na chave de um paradigma crítico intersubjetivamente orientado. Tanto o princípio de paridade de participação, como as exigências sociais à sua realização, podem ser adequadamente compreendidos como explicitações daquilo que seria necessário para garantir uma comunicação não distorcida. Afinal, como pretendemos ter mostrado, a insistência de Fraser na importância da redistribuição material, a condição objetiva da justiça, não é feita a partir do paradigma do trabalho, nem trata das relações de produção; a retomada feita por ela de Marx tem como ponto de partida a obra de Habermas.⁷⁷ A defesa de que a economia teria de ser alterada não vem da própria base da economia, mas de uma base normativa intersubjetiva de acordo com a qual uma certa medida de igualdade econômica seria indispensável para que todos pudessem participar como pares da sociedade, a saber, nas relações sociais, onde o significado e o conteúdo da justiça estão sendo disputados.

A distinção feita por ela de dois paradigmas populares de justiça, o da redistribuição e o do reconhecimento, não significa, assim, que Fraser esteja tentando retomar um paradigma

⁷⁶ Isso não significa que elas não possam deixar de ser condições à realização da justiça (afinal, numa situação em que a economia não mais possuísse uma estrutura própria de produção de injustiças, não seria mais necessário redistribuição, por exemplo) e nem que novas condições não possam vir a ser acrescentadas a essas duas (a própria Fraser acrescenta à sua teoria a necessidade de representação). Além disso, vale a pena ressaltar que embora afirme que justiça hoje requer redistribuição e reconhecimento, Fraser não estabelece aquilo que seria necessário para alcançarmos esses requisitos, mas apenas afirma que as exigências para a realização de todos eles devem ser pensadas conjuntamente para que não venham a exercer influências negativas uns nos outros. Cf. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 64-6 e 83-6.

⁷⁷ O fato de que ela retoma o que chama de paradigma da redistribuição, de um ponto de vista normativo, a partir do que chama de tradição do liberalismo, isto é, de autores como Rawls e Dworkin, nos parece sintomático disto. Cf. Idem, pp. 9-11. Como afirmam Maria Pia Lara e Robert Fine sobre isso, “o poder se desdobra em duas diferentes vertentes: uma que se conecta à ideia foucauldiana de práticas de dominação no domínio cultural; a outra, a vertente mais marxista, que foca na classe e no que temos de fazer em termos de participação política. Fraser usa a abordagem progressiva de Habermas sobre justiça e deliberação para tratar dos dilemas que surgem entre essas duas, potencialmente conflitantes, dimensões de dominação e luta de classe”. Lara, P., Fine, R. “Justice and the Public Sphere. The dynamics of Nancy Fraser’s critical theory”. In: *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. Terry Lovell (ed.), New York: Routledge, 2007, p. 39.

crítico ainda pautado pelas relações sujeito-objeto e preso à filosofia da consciência. Pelo contrário, assim como Habermas e Honneth, Fraser parte da normatividade presente em ações comunicativas para desenvolver a base normativa de sua teoria. E isso mesmo que a comunicação seja aqui pensada a partir das lutas sociais e mesmo que Fraser não trate especificamente da ação comunicativa nos termos de uma teoria da racionalidade e procure, ao que parece, se esquivar das questões relativas a diferentes tipos de racionalidade. Para fundamentar normativamente sua teoria, Fraser parte, portanto, de uma noção de comunicação, a qual desenvolve a partir do princípio de paridade de participação. O dualismo entre redistribuição e reconhecimento não diz ainda respeito a esse nível, mas só se estabelece em um momento posterior a ele. Nesse sentido, nos parece possível afirmar que no que se refere a sua base normativa, a teoria de Fraser, assim como a de Honneth – e a de Habermas –, é monista e não dualista.

Haveria, dessa forma, um parentesco conceitual entre as teorias de Fraser e Habermas, que poderíamos também estender à de Honneth. Afinal, aquilo que permite a Fraser e a Honneth fundamentarem normativamente suas teorias é a guinada intersubjetiva empreendida por Habermas, por meio da qual ele deslocou o foco da Teoria Crítica para as relações intersubjetivas, pensadas por ele a partir da ação comunicativa. O padrão para a crítica mobilizado por estes autores não é, portanto, elaborado a partir de um paradigma instrumental da racionalidade, nem possui uma preocupação com relações não coercitivas entre sujeito e objeto, que foram transferidas, com Habermas, para preocupações relativas às interações intersubjetivas e não estratégicas. Isso, no entanto, não significa que cada um deles não desenvolva fundamentos e critérios distintos uns dos outros.

Enquanto Habermas, por exemplo, defende uma concepção de justiça focada nas condições à realização de um procedimento democrático argumentativo, de acordo com o qual a legitimidade ou a justiça das regras ou leis dependeriam do fato de estas terem sido elaboradas por seus destinatários num procedimento isento de relações de dominação, Fraser defende uma teoria da justiça deontológica que, ao contrário de Habermas, parte de um princípio de justiça procedimental e substantivo, por meio do qual as relações sociais deveriam ser avaliadas em procedimentos democráticos. Contra a concepção puramente procedimental de justiça proposta por Habermas, Fraser defende, então, um procedimento democrático cuja substância seria dada pelo princípio da paridade de participação, que explicita, de certa forma, as exigências à realização de uma sociedade justa. Estas exigências

são pensadas a partir das condições necessárias à justificação e à participação igualitária nos meios de interpretação, que uma concepção puramente procedimental de justiça não daria conta, por si só, de tratar.⁷⁸ Da mesma forma, como dito anteriormente, também Honneth parte das condições necessárias à interação social não patológica, das quais dependeria a possibilidade de auto-realização dos indivíduos, por meio das quais ele procura não somente desenvolver uma teoria do reconhecimento, como também elaborar uma teoria da justiça em que o aumento das possibilidades de inclusão e individualização é o critério de avaliação da sociedade do ponto de vista da justiça.⁷⁹

Apesar de possuírem um ponto de partida comum, portanto, as teorias elaboradas por esses autores são diferentes umas das outras no que se refere ao critério que lhes permitiria criticar a realidade. Há, assim, diferenças significativas entre os modelos de Teoria Crítica apresentados por esses autores. Entretanto, independentemente das diferenças que podemos encontrar em suas teorias, tanto Fraser quanto Honneth partem do modelo habermasiano para desenvolverem suas concepções de justiça e os princípios normativos por meio dos quais seria possível criticar a realidade social. Seja através de uma teoria da justiça, de uma concepção de auto-realização ou ainda da reconstrução das condições a uma comunicação não-distorcida, as teorias desses autores possuem como ponto de partida uma noção intersubjetiva e não estratégica de ação. Noção esta que está também fortemente ligada à motivação atribuída por eles aos conflitos sociais e à orientação destes para a emancipação.

Para eles, o desenrolar da sociedade não seria o fruto de ininterruptas lutas por poder ou de ações estratégicas, mas possuiria também um caráter normativo. Isso porque, estes autores identificam em determinados processos e desenvolvimentos sociais comunicativos um certo *teor* normativo. As ações não estariam sempre voltadas ao êxito, mas – pelo menos em parte ou idealmente – ao entendimento ou ao estabelecimento de relações comunicativas não distorcidas entre os parceiros de interação. A emancipação da sociedade não seria, assim, buscada em razão do interesse próprio de uma determinada classe ou dos benefícios que diferentes grupos sociais poderiam vir a ter com a alteração da sociedade. Esses autores estabelecem um vínculo entre emancipação e normatividade e repensam a práxis emancipatória a partir de uma base normativa, que localizam – mesmo que de formas

⁷⁸ Para Fraser, ao mobilizar uma concepção procedimental de justiça, Habermas não teria como avaliar os resultados da deliberação política. Sobre isso, cf. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, p. 70.

⁷⁹ Honneth, A. *Sufrimento de Indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

significativamente distintas –, em interações intersubjetivas pensadas a partir da comunicação. Os modelos de Fraser e Honneth compartilham, portanto, com o trabalho de Habermas uma orientação normativa intersubjetivamente construída, com o que também se afastam de uma concepção funcionalista ou instrumental dos desenvolvimentos da sociedade e dos conflitos sociais, que poderiam, segundo eles, ser reconstruídos a partir de seus elementos normativos.

● Capítulo II.

Conflitos Sociais e Normatividade

2.1 - Interesse e normas na mobilização dos movimentos sociais

O diagnóstico de Fraser, de acordo com o qual as reivindicações feitas nas sociedades capitalistas contemporâneas estariam caminhando na direção da substituição das demandas pela igualdade material por demandas relativas ao reconhecimento de identidades, parece indicar, em um primeiro momento, uma alteração no caráter da motivação dos movimentos sociais, que estariam abandonando um paradigma de ação pautado pelo interesse e se voltando a um diferente paradigma crítico agora pautado por questões de identidade. Como afirma Fraser, na “Introdução” de *Justice Interruptus*,

“muitos atores parecem estar se afastando de um imaginário político socialista, no qual o principal problema da justiça era a redistribuição, em direção a um imaginário político ‘pós-socialista’, no qual o principal problema da justiça é o reconhecimento. Com essa mudança, os movimentos sociais mais salientes não são mais as ‘classes’ economicamente definidas que estão lutando para defender seus ‘interesses’, acabar com a ‘exploração’ e obter ‘redistribuição’. Pelo contrário, eles são ‘grupos’ ou ‘comunidades de valores’ culturalmente definidos que estão lutando para defender suas ‘identidades’, acabar com a ‘dominação cultural’ e obter ‘reconhecimento’”.¹

Como vimos, contudo, Fraser não está propondo, com essa afirmação, que as reivindicações por redistribuição material, tomadas aqui como demandas sociais que envolvem a busca estratégica de interesses, devem ser substituídas pelas lutas por reconhecimento que, ao contrário destas, mobilizariam normas intersubjetivamente construídas e não poderiam ser reduzidas a uma lógica meramente instrumental de ação, a partir da qual dificilmente se poderia ancorar normativamente um modelo de Teoria Crítica. Afinal, a partir do interesse ou de um paradigma de ação puramente estratégico não seria possível identificar na sociedade uma tendência estrutural à emancipação, que teria, pelo contrário, de ser pensada a partir da normatividade inerente à interação social.

O recente deslocamento da importância antes atribuída a questões relativas à redistribuição material para questões relativas à identidade e ao reconhecimento não é, assim, entendido por Fraser como um deslocamento positivo que teria finalmente apontado para os elementos normativos presentes nos conflitos sociais, a partir dos quais seria possível

¹ Fraser, N. “Introduction”. In: *Justice Interruptus*, p. 2.

identificar uma tendência à emancipação.² Pelo contrário, como procuramos mostrar, Fraser defende que este deslocamento é problemático e não atenta para o fato de que a sociedade estaria perpassada por injustiças de caráter econômico e cultural, que exigiriam que os dois tipos de reivindicação presentes nos movimentos sociais fossem integrados. Como afirma a autora, “minha tese geral é a de que a justiça hoje requer *tanto* redistribuição *quanto* reconhecimento”.³ A oposição entre a exigência de reconhecimento e a de redistribuição deveria, assim, ser substituída pela integração de ambas.

Com esta afirmação, entretanto, Fraser pareceria defender que os movimentos sociais movidos por interesses deveriam ser integrados aos movimentos que possuiriam um comprometimento com normas sociais e lutariam por reconhecimento. Fraser estaria, assim, rearticulando uma distinção colocada anteriormente por Jean Cohen,⁴ de acordo com a qual haveria um dualismo nos movimentos sociais contemporâneos, desenvolvido por ela a partir da oposição entre *estratégia* e *identidade*, que seriam os dois paradigmas motivacionais mobilizados pelos movimentos sociais em suas reivindicações. A dualidade do caráter da motivação social identificada por Cohen teria sido, então, retomada por Fraser a partir da distinção entre redistribuição e reconhecimento, que remontaria respectivamente à distinção entre estratégia e identidade proposta por Cohen.⁵ Fraser pareceria, assim, conceber os conflitos sociais a partir de duas lógicas distintas, dentre as quais a do interesse.

Assim, a oposição entre os objetivos dos conflitos sociais remontaria também a uma distinção relativa ao caráter da motivação dos atores sociais quando de sua mobilização política. Como afirma Honneth, problematizando o diagnóstico de Fraser e apontando para este dualismo motivacional, “me parece altamente implausível interpretar a história dos conflitos políticos no interior das sociedades capitalistas segundo um esquema que assume

² Em um texto de 2004, Honneth procura indicar para esta possibilidade ao afirmar que, “pode-se imaginar uma explicação que compreenda a crescente orientação em direção a essas ideias [da redistribuição para o reconhecimento] não como o resultado de uma desilusão política, mas, ao contrário, como consequência de uma maior sensibilidade moral. Essa tese significaria que, tendo se tornado conscientes do *status* político da experiência cultural ou social do desrespeito por meio de uma série de movimentos sociais, nos tornamos conscientes do fato de que o reconhecimento da dignidade humana representa um princípio central de justiça social”. Honneth, A. “Recognition and Justice”, p. 47.

³ Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 9.

⁴ Cohen, J. “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”. In: *Social Research* 52, n. 4, 1995, pp. 663-716.

⁵ Embora o dualismo proposto por Fraser se assemelhe em muitos aspectos àquele proposto por Jean Cohen, Fraser não faz referência direta a ela, mas a Charles Taylor e a Jürgen Habermas que, de alguma forma, também estariam diagnosticando um deslocamento da importância antes desempenhada por lutas que problematizavam questões econômicas para lutas que mobilizam questões de identidade. Cf. Fraser, N. “Introduction”. In: *Justice Interruptus*, p. 2; nota 2. Assim como a resposta de Honneth a Fraser, Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, pp. 144-8.

uma transição de movimentos sociais guiados pelo interesse para movimentos sociais orientados pela identidade, isto é, como uma mudança na semântica normativa do ‘interesse’ para a ‘identidade’, da ‘igualdade’ para a ‘diferença’”.⁶ Sem que entremos em questões relativas à adequação histórica do diagnóstico de Fraser, gostaríamos aqui de indicar que o dualismo motivacional aparentemente retomado por ela poderia colocar algumas dificuldades à sua teoria. Isso porque, ao retomá-lo, ela estaria imputando um interesse determinado a uma classe social, assim como propondo uma identificação – mesmo que relativa – entre ações estrategicamente orientadas e a orientação para a emancipação.

Além disso, se o dualismo defendido por Fraser diz também respeito à motivação dos conflitos sociais, ele se contrapõe aqui ao monismo teórico-moral proposto por Honneth, de acordo com o qual os conflitos sociais devem ser reconstruídos como lutas por reconhecimento. Afinal, para Honneth, o surgimento destes conflitos poderia ser explicado a partir do sentimento de desrespeito que decorre de violações de expectativas normativas de reconhecimento de um sujeito frente a seus parceiros de interação, os conflitos sociais possuiriam, assim, uma gramática moral.⁷

Sem aceitar o pressuposto de que o indivíduo é anterior à comunidade, Honneth endossa, da psicologia-social de George Mead, uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana de acordo com a qual “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”.⁸ A própria formação da individualidade estaria, assim, condicionada às relações intersubjetivas; a autoconsciência só poderia ser obtida através da relação com os outros, uma vez que seria apenas quando um sujeito se reconhecesse nas reações de seu parceiro de interação, que ele tomaria consciência de si mesmo enquanto tal.⁹ Tomando a interação social como ponto de partida, Honneth procura, então, a partir de Mead, mostrar que

⁶ Honneth procura problematizar o diagnóstico de Fraser de acordo com o qual as lutas que mobilizariam um paradigma da identidade teriam surgido recentemente. Por meio de tal afirmação, contudo, procuramos mostrar que o dualismo proposto por Fraser foi interpretado por Honneth como um dualismo que atribuiria aos movimentos sociais dois diferentes tipos de motivação. Dualismo que a teria impedido de perceber que todos os conflitos sociais, inclusive aqueles voltados à redistribuição de recursos tem a luta por reconhecimento como motor. Cf. Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 159. Cf, também. Idem, p.146.

⁷ Com isso, ele se afasta de diversos autores da filosofia que, como Hobbes e Maquiavel, teriam elaborado teorias políticas atomísticas que concebem o homem como um animal egoisticamente orientado cujas ações estão voltadas, antes de tudo, à garantia de autoconservação. Rompendo com essa tradição política, assim como com a base da moral kantiana, que, segundo ele, parte de pressupostos individualistas, Honneth se volta para a filosofia hegeliana com o intuito de desenvolver uma teoria social crítica intersubjetivamente orientada. Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, p. pp. 37-45.

⁸ Idem, p. 131.

⁹ Idem, p. 130.

não é apenas a formação da individualidade que dela resulta, mas também a da identidade prático-moral dos sujeitos.¹⁰ De acordo com ele, as reações comportamentais por meio das quais os sujeitos se orientam são constituídas através “do processo de socialização em geral, [que] se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação provenientes da generalização de expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade”.¹¹ São, assim, essas normas internalizadas que informam ao sujeito, em grande parte, “quais são as expectativas que ele pode dirigir legitimamente a todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem que cumprir justificadamente em relação a eles”.¹²

Tendo estabelecido, em um primeiro momento, que em uma sociedade contemporânea a possibilidade de auto-realização individual depende de relações bem sucedidas de reconhecimento em três esferas distintas, por meio das quais os sujeitos adquirem auto-confiança, auto-respeito e auto-estima, Honneth procura mostrar que a violação das expectativas de comportamento, em qualquer uma dessas três esferas de reconhecimento, gera sentimentos de desrespeito. De acordo com ele, “aquilo que é considerado, pelos concernidos, como ‘injusto’ são regras ou medidas institucionais, por meio das quais eles necessariamente se veem como lesados naquilo que julgavam ser reivindicações bem fundadas de reconhecimento social”.¹³ Assim, para Honneth, a experiência de injustiça está estruturalmente atrelada à violação das formas amplamente aceitas de reconhecimento recíproco.¹⁴

Partindo de uma teoria da intersubjetividade, a empreitada teórica de Honneth nega que os conflitos políticos sejam simplesmente manifestações dos interesses de um conjunto de indivíduos; para ele, suas bases motivacionais estão dadas nas expectativas morais atreladas à interação social e ao reconhecimento recíproco, e não a um cálculo racional estrategicamente

¹⁰ Para um tratamento mais aprofundado da questão: cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, cap. 4. Cf. também, Mattos, P. *A sociologia Política do Reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006. cap. 4.

¹¹ Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, p. 135. Como afirma Honneth, “[o] indivíduo só pode se conscientizar de si mesmo na posição de objeto” na ausência da intersubjetividade, ele não tem como perceber a si mesmo enquanto individualidade.

¹² Idem, *ibidem*. Vale a pena ressaltar que a formação da identidade não se restringe a mera interiorização dessas normas. O sujeito “sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas em seu meio social” (Idem, p. 141); há, portanto, um descompasso entre as pretensões da individuação e a vontade geral internalizada, que não as reconhece, o qual, segundo Honneth, leva ao surgimento dos conflitos morais entre os sujeitos e as normas tomadas como legítimas em seu ambiente social. Esses conflitos são os responsáveis pela ampliação das relações de reconhecimento e, por esse motivo, o *motor do progresso moral*. Cf. Idem, cap. 4.

¹³ Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung, p. 158.

¹⁴ Honneth propõe, como Hegel e Mead, uma distinção entre três diferentes formas de reconhecimento recíproco, sendo possível distinguir cada uma delas por meio de seus princípios normativos internos, que estabelecem diferentes padrões de reconhecimento intersubjetivo. Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, cap. 5.

orientado. Segundo ele, a mobilização social ocorre quando as expectativas de reconhecimento de um sujeito frente a outros é violada.

O debate sobre redistribuição e reconhecimento que, como procuramos mostrar, não diz respeito aos paradigmas críticos mobilizados pelos autores, poderia ser, assim, retomado por meio dos diferentes tipos de motivação atribuídos por Fraser e Honneth aos conflitos sociais. Isso porque, enquanto Honneth procuraria interpretar os conflitos sociais, inclusive os por redistribuição econômica, nos termos de lutas moralmente motivadas, que teriam na ampliação das relações de reconhecimento recíproco seu objetivo, Fraser, por sua vez, entenderia as lutas por redistribuição como lutas estrategicamente interessadas, o que dificilmente poderia indicar a presença de uma tendência à emancipação na sociedade. Afinal, não seria possível estabelecer de forma não parcial um vínculo estrutural entre as lutas movidas pelo interesse e a superação da dominação econômica.¹⁵

O estabelecimento deste vínculo só seria possível se estes conflitos sociais pudessem ser reconstruídos de um ponto de vista normativo. A convergência entre conflitos baseados somente no interesse e a superação da exploração econômica seria, assim, contingente e colocaria algumas dificuldades a Fraser que teria, com isso, não apenas estabelecido qual seria o verdadeiro interesse de uma classe social,¹⁶ como também designado previamente os sujeitos da emancipação, cujas ações poderiam ser reconstruídas a partir de um paradigma instrumental de ação, que pressupõe, em alguma medida, uma antropologia utilitarista, segundo a qual as pessoas agem com vistas à realização de seus próprios interesses.¹⁷ Nesse sentido, ao procurar estabelecer no interesse as causas da mobilização social em torno de questões econômicas, Fraser teria de enfrentar dificuldades relativas à possibilidade de atribuir um interesse específico a uma classe social e, mais do que isso, teria de dar conta de reconstruir essas lutas por interesse de um ponto de vista normativo para que pudesse defender sua convergência necessária com as lutas pelo fim da exploração econômica.

¹⁵ Tal estabelecimento poderia ser dito dogmático porque afirmaria categoricamente qual seria o verdadeiro interesse de toda uma classe social. Cf. Honneth, A “Umverteilung als Anerkennung”, p. 147.

¹⁶ Além dos problemas identificados no que se refere à atribuição de um interesse específico a uma classe social que seria, em razão disso, portadora da emancipação, se somaria mais um: a identificação prévia e dogmática de um sujeito da emancipação. A identificação de quais seriam os sujeitos que levariam ao fim das formas de dominação social é, segundo Honneth, dogmática e deve ser evitada. Sobre os problemas referentes à filosofia da história nos quais a teoria de classes marxista cairia, cf. Cohen, J. *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982. Sobre a crítica de Honneth àqueles, dentre os quais Fraser, que teriam identificado os atores sociais responsáveis pela superação da dominação, cf. Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 147.

¹⁷ Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, cap. 1.

A oposição entre grupos movidos por interesse e grupos orientados para o reconhecimento de suas identidades, diagnosticada nos textos de Fraser, não corresponde, contudo, à interpretação que ela possui desses mesmos conflitos. A oposição entre estratégia e identidade, enquanto os dois paradigmas mobilizados pelos movimentos sociais em suas reivindicações, é retomada por Fraser apenas quando ela trata da polarização política e intelectual que diagnostica nas sociedades capitalistas contemporâneas. A retomada que Fraser faz deste dualismo, contudo, não parece significar que ela assuma a validade desses paradigmas motivacionais. Pelo contrário, o que Fraser procura fazer é mostrar que tanto as lutas por redistribuição material, normalmente interpretadas como lutas por movidas pelo interesse, quanto as lutas por reconhecimento cultural, normalmente interpretadas como lutas pelo reconhecimento de identidades, estão tematizando e explicitando dois mecanismos sociais que produziram, em conjunto, dois tipos distintos de injustiça: os relacionados primordialmente à economia e os relativos principalmente à hierarquia de valoração cultural.

O diagnóstico de Fraser aponta, assim, para a necessidade de que as lutas por redistribuição sejam integradas às lutas por reconhecimento; mas isso em razão de questionarem impedimentos distintos à paridade de participação. A reconstrução que Fraser faz das lutas sociais não atribui a elas uma motivação interessada nem uma motivação voltada ao estabelecimento de uma identidade pessoal intacta. Pelo contrário, Fraser parece se afastar da interpretação que até então se teria dado a estas lutas políticas e, mesmo reforçando a importância dos objetivos presentes nesses dois tipos de reivindicação – acabar com a exploração econômica e com a dominação cultural –, procura mostrar que ambos possuem um comprometimento com a justiça, entendida aqui como paridade de participação. A reconstrução que Fraser faz desses movimentos sociais¹⁸ assume, dessa forma, a relevância de seus objetivos políticos, mas os reconstrói de uma perspectiva normativa. Embora reforce a

¹⁸ Com o objetivo de criticar a importância que Fraser atribui aos movimentos sociais que constituiriam a base imanente de sua teoria, Honneth afirma que tomar os movimentos sociais como os “portadores” da emancipação é tão dogmático quanto estabelecer – como o fez Marx – o proletariado como o sujeito privilegiado da emancipação. Isso porque, segundo ele, não seria possível definir de antemão o interesse de um determinado ator ou classe social a partir de seu posicionamento na sociedade, mesmo que tal atribuição possua um caráter histórico, como o é em Marx. Tendo esses apontamentos em vista, Fraser procura mostrar, em sua resposta à Honneth, que ao tratar da redistribuição e do reconhecimento, ela está pensando as gramáticas hegemônicas de contestação e deliberação da sociedade, as quais seriam retomadas por todos os atores sociais – e não apenas pelos movimentos sociais, num sentido restrito do termo. As gramáticas de deliberação e contestação da sociedade são mobilizadas não apenas por movimentos sociais organizados, mas também por indivíduos não organizados em contextos cotidianos. Estas gramáticas, ligadas aos paradigmas populares de justiça, corresponderiam, assim, à compreensão que se tem daquilo que seria necessário para a realização da justiça, isto é, da paridade de participação. Cf. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 207-10.

importância dos movimentos sociais por redistribuição, que teriam sido reconstruídos por grande parte da tradição a partir de uma antropologia utilitarista, Fraser o está retomando de um ponto de vista normativo.¹⁹

Mesmo que discorra, em alguns momentos, sobre um suposto interesse que o “proletariado” teria na redistribuição de recursos, Fraser está retomando estes movimentos de um ponto de vista normativo e não assume que sua mobilização se deve ao interesse. Pelo contrário, ela estabelece uma relação entre a luta pela igualdade material e a justiça. Da mesma forma, embora retome as preocupações relativas ao reconhecimento, Fraser não procura identificar as injustiças culturais tematizadas pelos movimentos sociais às políticas de identidade, cujo horizonte motivacional teria sido comumente pensado a partir de uma chave conceitual pautada pela auto-realização pessoal e não primordialmente pela justiça.²⁰ Fraser procura, assim, retomar a exigência de reconhecimento a partir do ponto de vista da justiça e estabelecer, dessa maneira, um vínculo entre a busca por reconhecimento e por redistribuição e os paradigmas populares de justiça, que teriam como objetivo a supressão dos impedimentos existentes à realização da justiça. Para Fraser, portanto, tanto aqueles que lutam por reconhecimento como aqueles que lutam por redistribuição estariam mobilizando²¹ uma noção de justiça, entendida aqui como paridade de participação.

A afirmação de Fraser de que se deve atentar para as lutas por redistribuição material, cuja diminuição seria problemática, não significa, então, que ela esteja propondo um retorno a um paradigma no qual estes conflitos sociais seriam a expressão do interesse de uma determinada classe social. Ao enfatizar a importância da exigência de redistribuição e defender que as lutas por igualdade material não podem ser deixadas de lado, Fraser não está retornando a uma noção utilitarista de lutas sociais movidas por interesse. As lutas por redistribuição, como afirma, estão mobilizando um paradigma de justiça e apontam para a necessidade de redistribuição para a realização da paridade de participação.²² Nesse sentido, portanto, a divisão de Fraser entre dois diferentes tipos de conflitos sociais, cada um ligado a

¹⁹ É, inclusive, a partir dessa leitura que se poderia entender o vínculo que ela estabelece entre as lutas por redistribuição e o que toma como um dos paradigmas populares da justiça, que constitui também uma das gramáticas hegemônicas de contestação e deliberação da sociedade. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, p. 207.

²⁰ Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 27-30.

²¹ Os atores sociais não necessariamente têm consciência de que estão explicitando e mobilizando o princípio de paridade de participação. Como dissemos no cap. 1, as demandas sociais trazem à tona a exigência da paridade de participação ao explicitarem a necessidade de justificação.

²² Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 34-8.

uma gramática hegemônica de contestação e a um diferente paradigma popular de justiça, não implica que ela atribua a um deles um comprometimento com normas e ao outro não. Segundo ela, tanto os conflitos sociais por redistribuição quanto os por reconhecimento remontam ao princípio da paridade de participação, cuja exigência é reconstruída a partir da própria normatividade que extrai da base de justificação das demandas sociais como um todo.

A retomada que Fraser faz dos movimentos sociais parece, assim, possuir duas etapas. Em um primeiro momento, ela parte dos conflitos sociais em geral e, reconstruindo a normatividade inerente a sua estrutura de justificação, chega à exigência da paridade de participação.²³ Nesse momento, independentemente de sua motivação ou daquilo que reivindicam, todos os conflitos sociais poderiam ser reconstruídos a partir de uma certa normatividade. Muitas das reivindicações sociais podem ter como único objetivo o aumento do poder de uma determinada classe ou de um indivíduo. Isso, contudo, não quer dizer que mesmo estas reivindicações não tenham de ser justificadas e acabem, portanto, ativando a normatividade implícita na exigência de justificação dos movimentos sociais,²⁴ que não devem ser aqui reduzidos a grupos já organizados. Para Fraser, portanto, o interesse não exclui a normatividade inerente às reivindicações dos movimentos sociais. Assim, mesmo que nem todos os conflitos sociais estejam vinculados a uma concepção determinada de justiça, eles apontam para o princípio da paridade de participação e são, portanto, normativos.

Em um segundo momento, já com o princípio de paridade de participação no horizonte, Fraser se volta aos objetivos políticos tematizados publicamente e exclui, de certa forma, todos aqueles que não teriam passado por um escrutínio público, isto é, por um teste democrático de sua adequação sociológica e moral,²⁵ por meio do qual as exigências de redistribuição e reconhecimento teriam sido justificadas. Ao partir de uma dualidade nos

²³ Fraser, N. "Struggle over Needs".

²⁴ Cf. Idem.

²⁵ Em textos posteriores a 1995, Fraser parte dos conflitos sociais cuja pertinência para as sociedades capitalistas contemporânea e suas formas de injustiça já teria sido justificada. Tal procedimento de justificação é desenvolvido por ela em *Redistribuição ou Reconhecimento?* de duas formas. Ela diz, primeiramente, que toma como ponto de partida os objetivos políticos que já passaram por um escrutínio público, porque tal procedimento de justificação dos objetivos é mais democrática do que a proposta por Honneth, que parte do sentimento de injustiça. Ao mesmo tempo, contudo, Fraser afirma que a adequação e pertinência dos objetivos dos movimentos sociais deve passar por uma explicação social e uma justificação moral que, ao que parece, deve ser feito pelos teóricos. Com isso, Fraser estaria diminuindo o papel da democracia em seu modelo teórico. Sem entrarmos em questões relativas a esta questão, no entanto, gostaríamos aqui de apontar para como a tematização das injustiças sociais é feita por Fraser a partir da democracia. Entretanto, ao partir das lutas por redistribuição e por reconhecimento, Fraser não pretende estar tratando de todos os conflitos sociais, mas apenas daqueles que já se mostraram relevantes, tanto por terem sido justificados como indispensáveis para a realização da paridade de participação e por combaterem formas sociais distintas de injustiça. Cf. Fraser, N. "Distorted Beyond all Recognition", pp. 208-10.

objetivos presentes nos conflitos sociais, Fraser não estaria, então, tentando abarcar todas as reivindicações existentes, mas apenas aquelas cujos objetivos já foram publicamente justificados e constituem hoje os paradigmas populares de justiça. Quando parte dos movimentos sociais por redistribuição e por reconhecimento, portanto, Fraser está tratando apenas dos objetivos sociais que já estariam ligados a uma certa moralidade, na medida em que constituiriam “a gramática moral à qual os atores sociais podem recorrer (e recorrem) em *qualquer* esfera para avaliar os arranjos sociais”.²⁶ Segundo ela, estes dois tipos de reivindicação já teriam sido ampla e discursivamente justificados e constituiriam hoje a compreensão que se possui das exigências da justiça; motivo pelo qual Fraser afirma que estas reivindicações estão particularmente comprometidas com o que se entende atualmente por justiça. O que não significa que Fraser assuma que todas as demandas políticas ou conflitos sociais possuam esta mesma relação com o que se entende hoje como as exigências da justiça.

Nem Fraser, nem Honneth estabelecem, portanto, em um interesse meramente estratégico e não normativo a causa da mobilização social, mesmo que não neguem, com isso, que o interesse possa desempenhar algum papel no que a isso diz respeito.²⁷ Não é, assim, atribuindo a determinados grupos um interesse estratégico pela superação da dominação que eles justificam a tendência para a emancipação no real. Para os dois autores, os conflitos sociais teriam, pelo menos em parte, uma base *moral* e, nessa medida, um comprometimento com normas. Além da semelhança existente entre os modelos teóricos de Fraser e Honneth no que se refere à sua base normativa, haveria também, então, uma segunda semelhança entre suas teorias, agora no tocante à reconstrução que fazem dos conflitos sociais. Assim, se inicialmente procuramos mostrar que o debate sobre redistribuição e reconhecimento não se estabelece no nível da fundamentação normativa das teorias de Fraser e Honneth, no qual ambas são monistas, acreditamos que também não é no nível do caráter da motivação que ambos atribuem aos conflitos sociais, que poderemos tratar do debate sobre redistribuição e reconhecimento tal como ele se encontra na controvérsia Fraser-Honneth. Afinal, também no que diz respeito a isso haveria uma semelhança entre os modelos teóricos propostos por

²⁶ Cf. Idem, p. 208.

²⁷ No caso de Honneth, mesmo que os próprios grupos sociais entendam suas reivindicações como movidas pelo interesse, elas podem ser reconstruídas de um ponto de vista normativo. Os próprios concernidos não teriam, portanto, de possuir consciência clara de que aquilo que reivindicam tem no reconhecimento como objetivo. Como afirma ele, “não é difícil imaginar casos em que, de certo modo, os movimentos sociais desconhecem intersubjetivamente o cerne moral de sua resistência, pelo fato de interpretarem-no por si mesmos segundo a semântica inadequada das meras categorias de interesse”. Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, p. 257.

ambos, nos quais a mobilização dos conflitos sociais não estaria relacionada primeiramente ao interesse, mas a elementos normativos.

O debate sobre redistribuição e reconhecimento não se situa, assim, no nível do caráter da motivação dos conflitos sociais, no qual as teorias de Fraser e Honneth são monistas. Os conflitos sociais abordados por ambos são reconstruídos a partir de seus elementos normativos. Apesar disso, cada um deles entende esse comprometimento com normas de uma forma distinta. Para Fraser, os movimentos sociais teriam de justificar moralmente suas reivindicações recorrendo a apenas uma norma, a da paridade de participação. Os movimentos sociais teriam, assim, de justificar normativamente suas demandas mostrando que aquilo pelo que lutam é indispensável para a remoção de impedimentos à paridade de participação. Num segundo momento, por sua vez, os movimentos sociais teriam de justificar suas demandas do ponto de vista teórico-social, mostrando que aquilo que reivindicam diminui ou suplanta algum dos impedimentos sociais existentes à paridade de participação; sendo nesse segundo momento, onde a teoria social entra em cena, que seria preciso atentar para as duas condições sociais da justiça. Tanto redistribuição quanto reconhecimento só são, assim, necessários na medida em que promovem a realização da paridade de participação, ao combaterem diferentes causas sociais de injustiça.

No caso de Fraser, portanto, os dois paradigmas populares de justiça aos quais os movimentos sociais recorreriam em suas reivindicações poderiam ser reduzidos a apenas um princípio normativo, o da paridade de participação.²⁸ A divisão das condições para a realização da paridade de participação entre exigências de reconhecimento e de redistribuição só entra em cena, quando os atores sociais têm de justificar a adequação social de suas reivindicações.²⁹ O dualismo proposto por Fraser é justificado por ela a partir da teoria social. Assim, Fraser procura justificar, tanto socialmente quanto normativamente, a pertinência

²⁸ Os conflitos sociais em torno da redistribuição e do reconhecimento apontam, conscientemente ou não, para a exigência de que todos possam participar igualmente na interação social, indispensável para que todos dispusessem dos meios necessários à interpretação e à comunicação de suas necessidades.

²⁹ A justificativa de que redistribuição e reconhecimento são duas condições à realização da justiça passa, a nosso ver, por um momento de “teste” teórico social; ou, como afirma Fraser, uma explicação social. Cf. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 208-10. Isso, contudo, não significa que a autora não esteja pensando essas mesmas condições a partir das gramáticas hegemônicas de contestação que teriam de justificar o porquê são legítimas mostrando não apenas que são necessárias à realização do princípio de paridade de participação, como também justificando que as injustiças (ou impedimentos à paridade de participação) que procuram combater existem e, além disso, indicar quais são suas origens; para que elas possam ser remediadas. Essas etapas de justificação, por sua vez, exigem que a justificação da reivindicação passe pela adequação do que é reivindicado frente à justiça e à teoria social. Nesse sentido, portanto, poderíamos compatibilizar aquilo que seria uma visão mais autoritária sobre as condições para a realização da justiça e outras considerações mais democráticas de Fraser.

dessas demandas políticas, mesmo sem tratar diretamente de sua motivação. Se Fraser defende um dualismo, este não diz respeito ao caráter da motivação social, mas à sua teoria social, de acordo com a qual haveria uma certa diferenciação entre duas esferas sociais, a da economia e a da cultura, responsáveis conjuntamente pela produção de diferentes tipos de injustiça, que exigiriam tanto redistribuição quanto reconhecimento para que fossem sanadas.

Para Honneth, contudo, isso não ocorre. Não há, para ele, uma divisão entre conflitos sociais voltados primordialmente à economia e os voltados primordialmente à cultura, todos eles tomam forma de lutas por reconhecimento e mobilizam um dos elementos normativos que perpassam cada uma das três esferas de reconhecimento recíproco presentes na sociedade contemporânea. De acordo com Honneth, o que está em jogo no que diz a isso respeito não é sua teoria social, ela também monista, mas as experiências de injustiça. A abordagem por meio da qual Honneth procura justificar normativamente os conflitos sociais não enfatiza exatamente os mecanismos sociais que eles combatem, mas pretende mostrar que independentemente daquilo que questionam especificamente, sua mobilização se deve ao sentimento de injustiça que está, por sua vez, intrinsecamente ligado a violações de expectativas de reconhecimento recíproco.

Honneth parte, assim, do sentimento de desrespeito que levaria à mobilização social, o qual estaria atrelado à violação de expectativas bem fundadas de reconhecimento recíproco.³⁰ Para ele, portanto, não se trata de pensar os mecanismos sociais que produzem as injustiças, contra as quais os diferentes movimentos sociais estariam lutando, mas de entender como se desencadeia a experiência de injustiça que motiva a mobilização social. Para Honneth, a distinção entre lutas por redistribuição e reconhecimento seria, assim, secundária, uma vez que ambas poderiam ser reduzidas ao reconhecimento, cuja não realização é o que leva à

³⁰ Em *Luta por Reconhecimento*, contudo, Honneth antecipa uma possível objeção a seu projeto, que apontasse para o fato de que nem todos os conflitos sociais são gerados por motivações de caráter moral, na medida em que conflitos pela concorrência de bens escassos seguem a lógica de um conflito movido por interesse. Sem se opor, em um primeiro momento, a essa hipótese, o que Honneth faz é retomar os estudos feitos por E. P. Thompson e Barrington Moore, com o intuito de indicar que mesmo esses conflitos podem ser pensados na chave conceitual do reconhecimento, uma vez que: “o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade. Por isso, o protesto e a resistência prática só ocorrem em geral quando uma modificação da situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo”. A motivação e a justificação daquilo que os atores sociais reivindicam estão, portanto, ligadas às maneiras por meio das quais determinadas situações sociais impedem sua auto-realização pessoal. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, pp. 160-165. Sobre isso cf. também: Mattos, P. *A sociologia Política do Reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. Annablume: São Paulo, 2006, pp. 153-6. Além disso, como afirma Honneth, o caráter moral dos conflitos sociais não depende de que aqueles que tomam deles parte entendam suas posições dessa forma. Mesmo conflitos que fossem entendidos por seus atores como interessados, poderiam ser reconstruídos como lutas por reconhecimento.

mobilização social como um todo. Sobre isso, Honneth afirma que “a experiência da injustiça social é sempre medida em termos da não realização de expectativas de reconhecimento tomadas como legítimas. Nesse sentido, a distinção entre desvantagens econômicas e privação cultural é de caráter fenomenologicamente secundário e faz mais referência às formas por meio das quais os sujeitos podem experienciar desrespeito e humilhação social”.³¹ Mesmo as lutas por redistribuição de recursos teriam, como causa de sua mobilização política, a violação de expectativas de reconhecimento e poderiam ser, portanto, entendidas como lutas por reconhecimento, as quais poderiam mobilizar tanto o princípio do respeito quanto o da estima para justificarem suas reivindicações por redistribuição de recursos.³²

As experiências de desrespeito e injustiça que levam a mobilização social estariam, assim, necessariamente ligadas a pelo menos uma das três esferas de reconhecimento recíproco, nas quais os sujeitos precisam obter reconhecimento para que se realizem plenamente. No caso de Honneth, portanto, três seriam os princípios normativos dos quais os movimentos sociais poderiam lançar mão em suas reivindicações, o do amor, o do respeito e o da estima.³³ A teoria do reconhecimento proposta por Honneth defende, então, a existência de três princípios normativos que, quando violados, levariam ao sentimento de desrespeito e à mobilização política. Sendo estes mesmo três princípios aqueles que poderiam ser utilizados para justificar normativamente as lutas por reconhecimento.

Fraser e Honneth apresentam, assim, abordagens distintas sobre os conflitos sociais e sobre a maneira por meio da qual estes devem ser justificados. Independentemente de como venhamos a entender os diferentes princípios normativos de que Honneth e Fraser lançam mão para justificarem normativamente os conflitos sociais, o importante para nós aqui é mostrar que a distinção entre redistribuição e reconhecimento não faz referência ao caráter da motivação dos movimentos sociais. O dualismo proposto por Fraser não é retomado por ela quando trata da normatividade dos conflitos sociais. Motivo pelo qual não é possível

³¹ Honneth, A. “Recognition and Justice”.

³² Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, pp. 177-89. (nota 59)

³³ Apesar de defender que sua teoria da justiça seja pluralista e afirmar que os movimentos sociais contemporâneos podem lançar mão de três princípios normativos distintos para justificarem suas reivindicações, Honneth afirma que essa justificação só é legítima se eles mostrarem que aquilo que reivindicam – independentemente a partir de qual princípio – propicia um aumento das possibilidades de individuação e inclusão, as quais, por sua vez, seriam indispensáveis para a auto-realização pessoal. Cf. Honneth, A. “Recognition and Justice”. Em textos mais recentes, Honneth parece procurar relacionar a auto-realização com a autonomia, afirmando que os autores liberais não teriam atentado para as vulnerabilidades, que devem ser tratadas para que todos sejam autônomos. Cf. Honneth, A., Anderson, J. “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, 2004.

desenvolver o debate sobre redistribuição e reconhecimento nesse segundo nível. Nem Fraser nem Honneth estão, portanto, pensando os conflitos sociais em geral apenas a partir de uma antropologia utilitarista e nenhum deles procura compreender estes mesmos conflitos a partir de um paradigma da ação instrumental. Ambos afirmam que os conflitos sociais podem ser normativamente reconstruídos, mesmo que as normatividades reconstruídas por eles possuam características distintas. No caso de Fraser tal normatividade é desenvolvida a partir do princípio de paridade de participação; já para Honneth, tal normatividade remete a três princípios normativos e é, portanto, plural.³⁴

O debate entre Fraser e Honneth teria, assim, em um de seus níveis, uma disputa de caráter descritivo acerca dos paradigmas normativos aos quais os movimentos sociais fariam referência em suas reivindicações, o que possui, por sua vez, implicações normativas acerca de como estes termos devem ser compreendidos no que se refere às exigências da justiça. Isso porque, embora a divergência entre esses autores quanto à melhor forma de entender os princípios normativos mobilizados pelos conflitos sociais seja descritiva, essa descrição é central para o próprio desenvolvimento das teorias da justiça elaboradas por eles, na medida em que estes conflitos constituem o ponto de referência empírico ou, em outras palavras, o ancoramento imanente, do qual a crítica não pode prescindir para que não seja utópica. Ancoramento que Fraser, de um lado, parece encontrar nos paradigmas populares da justiça e Honneth, de outro, procura atrelar a uma noção formal de auto-realização pensada a partir do reconhecimento mútuo, para a qual estaria direcionado o interesse da espécie humana de modo quase-transcendental.

A diferença que se estabelece entre os modelos apresentados por eles no nível da motivação dos conflitos sociais, não diz respeito ao caráter da mobilização social, que é normativa para ambos, mas ao vínculo que estabelecem entre a motivação dos conflitos sociais e a tendência à emancipação presente na sociedade, a partir da qual poderiam ancorar estruturalmente seus modelos teóricos. Isso porque, enquanto Honneth, por um lado, elabora uma teoria que tenta estabelecer uma relação intrínseca entre a interação social, as

³⁴ Aqui, portanto, o modelo de Honneth é o pluralista e o de Fraser o monista. Afinal, ela reconstrói a normatividade dos conflitos sociais a partir de um único princípio, isto é, o da paridade de participação – que teria de ser alcançada para que a sociedade fosse justa. Honneth, por sua vez, mobiliza com o conceito de reconhecimento três diferentes princípios normativos que reconstrói a partir dos conflitos sociais relativos ao estabelecimento de relações de afeto ou cuidado (amor e amizade), de respeito (direito) e de solidariedade (estima-social). De certa forma, então, a reconstrução que Honneth faz dos conflitos sociais é pluralista e a de Fraser é monista; o que altera, no que a isso diz respeito, os termos da controvérsia que se estabeleceu entre eles.

expectativas normativas de reconhecimento, o sentimento de injustiça e a motivação dos conflitos sociais, Fraser não trata do que exatamente levaria à mobilização dos movimentos sociais de forma mais detida e, portanto, não parece estabelecer um vínculo estrutural entre as mobilizações sociais e aquilo que elas estariam buscando, nem apontaria para a tendência de que esses conflitos continuem sempre a ocorrer.

O debate que se estabeleceu entre estes autores possui, então, como uma de suas questões a relação entre os conflitos sociais e os paradigmas normativos mobilizados por eles em suas demandas. Relação esta que, vista até o momento de uma perspectiva descritiva, está intrinsecamente ligada à maneira por meio da qual cada um deles procura fundamentar normativamente sua teoria e à importância dada para a motivação dos conflitos nessa fundamentação. Afinal, se Honneth procura mostrar que é possível conceitualizar todas as formas de injustiça a partir do conceito de reconhecimento, ele o faz tomando o sentimento de injustiça dos concernidos como seu ponto de partida, sem o quê não seria possível estabelecer a partir da realidade uma tendência estrutural à emancipação.

Tendo isso em vista, a próxima seção terá o objetivo de abordar, concentrando-nos em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, as relações que Fraser e Honneth estabelecem entre imanência e transcendência, com o que procuraremos não apenas tratar da questão acerca da gramática moral dos conflitos sociais, como também relacioná-la às estruturas dos modelos teóricos apresentados por eles. Procuraremos, com isso, desenvolver também a questão da importância da motivação dos conflitos sociais para uma teoria crítica da sociedade, esboçando, dessa forma, algumas das principais características das teorias de justiça desenvolvidas por eles e indicando algumas das alterações que fizeram em seus modelos teóricos – Honneth, em especial – possivelmente em razão das críticas recebidas no decorrer desse debate.

2.2 - Da importância da motivação dos conflitos sociais para uma teoria crítica da sociedade

O debate sobre redistribuição e reconhecimento nesses termos foi inaugurado por Nancy Fraser quando da publicação do artigo “Da redistribuição ao Reconhecimento?”. Embora muitos dos aspectos de seu trabalho e dos argumentos ali apresentados tenham sido alterados pela autora no decorrer do tempo, a defesa de que a justiça requer ao menos

redistribuição material e reconhecimento cultural permanece constante até seus textos atuais. Mesmo que naquele artigo o princípio de paridade de participação não desempenhasse o papel que Fraser passou a atribuir a ele posteriormente, a compreensão que ela possuía sobre a justiça já apontava para a necessidade de que estes dois objetivos políticos fossem integrados em uma compreensão “dualista” de justiça. Segundo ela, cada um dos dois objetivos políticos tematizados pelos movimentos sociais, redistribuição e reconhecimento, problematizariam um dos tipos de injustiça existentes e não poderiam ser subsumidos um ao outro por possuírem origens sociais distintas.

O dualismo proposto por Fraser teria, assim, como justificativa sua teoria social perspectivo-dualista, de acordo com a qual as diferentes formas de injustiça presentes hoje na sociedade possuiriam origens distintas e não poderiam ser reduzidas umas às outras. Para ela, as injustiças existentes não poderiam ser adequadamente entendidas como injustiças de caráter meramente econômico, nem poderiam, por outro lado, ser compreendidas apenas como injustiças de caráter cultural. A sociedade estaria perpassada por dois mecanismos sociais *relativamente* distintos que levariam ao estabelecimento de dois tipos de injustiça. Existiriam, assim, pelo menos dois mecanismos sociais distintos: os relativos à economia e os relativos à ordem de *status* da sociedade, que produziriam diferentes formas de injustiça³⁵ que, para serem adequadamente remediadas, exigiriam também duas diferentes medidas sociais. Como afirma Fraser neste artigo, injustiças econômicas exigem “alguma forma de reestruturação político-econômica” e injustiças culturais requerem “algum tipo de mudança cultural ou simbólica”; exigências que Fraser procura abarcar respectivamente com os termos genéricos “redistribuição” e “reconhecimento”.³⁶

Nesse sentido, se seguimos a justificativa dada por Fraser do porquê uma teoria que trate hoje de questões de justiça precisa ser dualista, chegamos a sua teoria social que distingue – mesmo que apenas relativamente – dois mecanismos sociais que produziram formas distintas de injustiça e aponta, quando informada pelo princípio de paridade de participação, para a exigência de que ambas sejam remediadas. O dualismo da justiça proposto por Fraser é, assim, pautado pela teoria social. A necessidade de que as exigências de

³⁵ Como Fraser afirma diversas vezes, “a distinção entre injustiças econômicas e injustiças culturais é analítica. Na prática, ambas estão interligadas. Mesmo as instituições econômicas mais materiais possuem uma dimensão cultural constitutiva, irreduzível; elas estão perpassadas por significados e normas. Da mesma forma, mesmo as mais discursivas das práticas culturais possuem uma dimensão político-econômica constitutiva, irreduzível; elas estão escoradas por sustentações materiais”. Cf. Fraser, N. “Da Redistribuição ao Reconhecimento?”, p. 251-2.

³⁶ Idem, *ibidem*.

redistribuição material sejam distinguidas e integradas às de reconhecimento cultural é consequência do fato de que a reestruturação dos mecanismos econômicos que geram injustiças não acaba com o conjunto de injustiças existentes – afinal, não suplanta as formas de injustiça cultural tematizadas pelos movimentos sociais – bem como porque a superação isolada de formas de dominação cultural não implica o fim das injustiças econômicas, mesmo que ambas estejam intrinsecamente vinculadas. Para que os dois impedimentos à realização da justiça sejam removidos, as sociedades contemporâneas requerem, então, tanto redistribuição quanto reconhecimento. O dualismo das exigências da justiça proposto por Fraser parte, assim, de uma concepção de justiça informada por uma teoria social dualista.

Tendo, então, em vista que o dualismo de Fraser tem como base de justificação sua teoria social perspectivo-dualista, diversas autoras, dentre as quais Judith Butler,³⁷ Iris Marion Young³⁸ e Anne Phillips,³⁹ procuraram problematizar o dualismo proposto por ela, e isso sempre por meio de um questionamento de sua teoria social. A maior parte das críticas direcionadas ao dualismo de Fraser questionam o dualismo presente em seu diagnóstico social, que forneceria a base para sua concepção dualista de justiça. Ao contrário dessas autoras, contudo, Honneth utiliza um estratégia distinta no debate travado com Fraser. Embora ela tenha criticado a teoria honnethiana do reconhecimento afirmando que esta não daria conta de compreender os dois diferentes objetivos políticos demandados pelos movimentos sociais, assim como não conseguiria abarcar as diferentes formas e origens sociais das injustiças tematizadas por eles, Honneth não procura responder às críticas de Fraser a partir das divergências que eles possuem sobre teoria social e não aborda, se não de maneira secundária, as relações que ambos estabelecem entre economia e cultura.

Honneth afirma, inclusive, logo no início do primeiro de seus dois capítulos em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, que a controvérsia que se estabeleceu entre eles não tem como central suas discordâncias acerca da teoria social, mas o que cada um deles entende por Teoria Crítica. Como afirma ele, “por mais fundamentais que as questões de teoria social sejam, (...) elas desempenham apenas um papel subordinado no debate entre Fraser e eu. No

³⁷ Butler, J. “Merely Cultural”. In: *Adding Insult to Injury*, pp. 42-56.

³⁸ Young, I. “Unruly Categories”. Young critica a separação feita por Fraser entre a economia e a cultura, que estaria na base da distinção entre redistribuição e reconhecimento. Para ela, no que se assemelha a Pierre Bourdieu, não seria possível distinguir a cultura da economia, pois ambas estariam interrelacionadas. Cf. também, Neves, P. “Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 20, n. 59, 2005, pp. 81-95.

³⁹ Phillips, A. “From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?”. In: *Adding Insult to Injury*, pp. 112-125.

primeiro plano está a questão geral de quais ferramentas categoriais são mais promissoras para renovar a pretensão da Teoria Crítica de, ao mesmo tempo, articular apropriadamente e justificar moralmente as reivindicações normativas dos movimentos sociais”.⁴⁰ Honneth não procura, portanto, criticar o dualismo proposto por Fraser recorrendo aos problemas que encontra na teoria social defendida pela autora, mesmo que sua teoria social divirja significativamente daquela proposta por ela. As críticas de Honneth visam atingir o modelo teórico de Fraser como um todo, na medida em que, para ele, Fraser teria estabelecido um vínculo contingente entre imanência e transcendência. O objetivo de Honneth não é, assim, simplesmente o de questionar o dualismo social proposto por Fraser, mas sua teoria como um todo; já que, segundo ele, ela não teria lançado mão das ferramentas categoriais adequadas para renovar a pretensão da Teoria Crítica.

O dualismo proposto por Fraser não seria, assim, problemático apenas por partir de uma teoria social que Honneth toma como inadequada para compreender a realidade das sociedades capitalistas contemporâneas, mas também e principalmente por não fornecer uma justificação normativa para os conflitos sociais e, além disso, por não estabelecer um vínculo estrutural entre a interação social, o surgimento dos conflitos sociais, seus objetivos normativos e o desenvolvimento da sociedade.⁴¹ Sem explicar as origens dos conflitos sociais, cuja motivação estaria, para ele, intrinsecamente relacionada à expectativa de reconhecimento que os sujeitos possuem frente a seus parceiros de interação, Fraser não teria identificado uma tendência estrutural à emancipação no real. Honneth procura, então, tratar do debate sobre redistribuição e reconhecimento em outro nível, trazendo as questões sobre a origem social dos diferentes tipos de injustiça, para questões relativas à experiência de injustiça que, segundo ele, é uma ferramenta indispensável para que se entenda as causas da mobilização social, que precisaria possuir um *télos* normativo. Seria necessário haver um vínculo entre os objetivos dos conflitos sociais e a tendência à emancipação, sem o que não se poderia dizer que o momento crítico da teoria é imanente. Para Honneth, portanto, não se poderia partir, tal como ele afirma que Fraser teria feito, dos objetivos políticos que identifica nas lutas sociais atualmente existentes, mas mostrar que os objetivos dos movimentos sociais possuem uma relação estrutural com a busca pela emancipação. Como diz,

⁴⁰ Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 134.

⁴¹ Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, caps. 8 e 9.

“o debate assinalado pela justaposição dos termos chave ‘redistribuição’ e ‘reconhecimento’ não pode residir no nível de tarefas político-morais. A meu ver, ao contrário, o argumento se situa, por assim dizer, em um nível inferior, onde o que está em jogo é a questão ‘filosófica’: qual das linguagens teóricas é mais adequada para reconstruir consistentemente e, ao mesmo tempo, justificar normativamente as demandas políticas atuais no interior do quadro de uma teoria crítica da sociedade; não é o ranqueamento superficial dos objetivos normativos, mas, antes, seu posicionamento em um quadro categorial moldado pelas reivindicações de longo alcance da Teoria Crítica constitui, portanto, o núcleo de nossa discussão.”⁴²

Honneth procura, então, mostrar que não bastaria partir dos objetivos postos pelos movimentos sociais atuais. Para ancorar adequadamente um modelo de Teoria Crítica, seria preciso reconstruir a base motivacional dos conflitos sociais de um ponto de vista normativo e justificá-los por meio do estabelecimento de “um vínculo entre as causas sociais dos sentimentos amplamente difundidos de injustiça e os objetivos normativos dos movimentos emancipatórios”.⁴³ Seria, assim, necessário partir de uma reconstrução dos conflitos sociais que estabelecesse um vínculo entre seus objetivos normativos e seu surgimento, de forma a possibilitar a identificação de uma tendência à emancipação no real.

Dessa forma, a estratégia de Fraser, que partiria dos objetivos políticos que identifica nos movimentos sociais, isto é, redistribuição e reconhecimento, se mostraria inadequada para a tarefa de renovar a Teoria Crítica. Para Honneth, portanto, Fraser não teria conseguido ancorar adequadamente seu modelo teórico, uma vez que a base de sua teoria partiria dos objetivos políticos hoje existentes sem, entretanto, mostrar que eles não são meramente contingentes. Fraser, contudo, não afirma que uma teoria deva espelhar os objetivos políticos visados pelos movimentos sociais contemporâneos.⁴⁴ Um dos propósitos de sua teoria está, inclusive, em defender que, independentemente do fato de que a redistribuição é cada vez menos tematizada por estes movimentos, sua relevância permanece.⁴⁵ Como mostramos no primeiro capítulo, Fraser não procura partir da integração dos objetivos políticos que encontra

⁴² Idem, p. 134.

⁴³ Idem, ibidem.

⁴⁴ Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 208-10.

⁴⁵ Fraser, N. “Da Redistribuição ao Reconhecimento?”, p. 245-8.

nas demandas sociais.⁴⁶ O princípio da paridade de participação, isto é, o critério por meio do qual se deve decidir quais são as exigências da justiça, não é elaborado por ela a partir de um ranqueamento de objetivos políticos existentes, mas da reconstrução da normatividade inerente à estrutura de justificação pressuposta pelas demandas sociais.⁴⁷ A base normativa de que Fraser lança mão em seu modelo teórico não é, portanto, tão frágil quanto Honneth parece indicar no trecho transcrito acima.⁴⁸

O critério de paridade de participação e mesmo as exigências de redistribuição e reconhecimento são pensadas a partir da reconstrução da estrutura de justificação dos movimentos sociais e não de seus objetivos imediatos. A base normativa do modelo teórico proposto por Fraser não possui, assim, uma identificação acrítica com os movimentos sociais. É, ao contrário, a partir do princípio de paridade de participação e de uma teoria social perspectivo-dualista, democraticamente informada,⁴⁹ que Fraser pode afirmar que as sociedades capitalistas precisam de redistribuição e reconhecimento para que sejam justas. Não seria, desse modo, por meio dos termos-chave “redistribuição” e “reconhecimento” que Fraser procuraria ancorar sua teoria ou mesmo justificar normativamente os objetivos dos conflitos sociais. Diferentemente do que a passagem de Honneth sugere, o dualismo entre redistribuição e reconhecimento não entra em questão neste momento, em que os autores

⁴⁶ A nosso ver, Fraser parece defender, em alguns textos, a posição de que o objetivo de sua teoria é apenas o de integrar estas demandas. De qualquer forma, sempre que ela procura justificar a validade das exigências de redistribuição e reconhecimento, ela se volta a uma teoria social dualista. Da mesma forma, mesmo que o princípio de paridade de participação - como critério normativo de justiça - não seja mobilizado em todos os seus artigos, a defesa, de um ponto de vista normativo de que a sociedade precisa de redistribuição e reconhecimento parte, implicitamente, deste princípio. Sobre a noção de integração de objetivos políticos colocada por Fraser, cf. Fraser, N. “Da redistribuição ao Reconhecimento?”; Silva, F. “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib”. Neves, R. *Reconhecimento, Multiculturalismo e Direitos. Uma contribuição do debate feminista a uma teoria crítica da sociedade*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política, FFLCH, USP, 2005, pp. 64-7.

⁴⁷ Em algumas passagens de *Redistribuição ou Reconhecimento?* Fraser parece afirmar que o princípio de paridade de participação resulta de uma tentativa de integrar da melhor forma possível os dois objetivos que encontra nos movimentos sociais. No mesmo livro, Fraser também procura mostrar que o princípio de paridade de participação seria o resultado de uma interpretação democrática de dois princípios presentes na tradição do liberalismo. Independentemente dessas passagens, isoladas no conjunto da obra de Fraser, é possível interpretar o princípio de paridade de participação como o princípio normativo inerente a estrutura (discursiva) de justificação das demandas sociais. Cf. Cap. 1 de nossa dissertação.

⁴⁸ Em sua resposta ao segundo artigo de Fraser, Honneth já parece partir do princípio de paridade de participação e procura não mais afirmar que Fraser parte da integração dos objetivos que identifica nos conflitos sociais para desenvolver sua teoria. Cf. Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”. Ele continua, contudo, apontando para as dificuldades que identifica no princípio de paridade de participação que, segundo ele, parece se estender para além do âmbito que a teoria de Habermas lhe permitiria.

⁴⁹ Nesse sentido, seguiremos alguns apontamentos de Fraser, tais como o seguinte, “caso deva evitar excluir demandas de antemão, a teoria tem de estar apta a levar em consideração reivindicações que pressupõem visões não padronizadas sobre o “o que” da justiça. (...) Rejeitando um monismo social-ontológico, ela deve conceber a justiça como abarcando dimensões múltiplas, cada qual associada a um gênero analiticamente distinto de injustiça revelado por meio de um tipo conceitualmente distinto de luta social”. Fraser, N. “Abnormal Justice”. In: *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Malden: Polity Press, 2008, p. 58.

estão discutindo as bases normativas de seus modelos teóricos. Isso, contudo, não significa que as críticas que ele dirige à Fraser possam ser descartadas.

Embora Fraser esteja pensando a base normativa de seu modelo teórico e a estrutura normativa dos movimentos sociais a partir do conceito de paridade de participação e resposta, com isso, a diversas das críticas dirigidas a ela por Honneth, uma das principais questões colocadas por ele não pode ser respondida apenas apontando para a importância que o princípio de paridade de participação possui para a autora. A crítica de Honneth, de acordo com a qual Fraser não teria lançado mão de ferramentas categoriais adequadas para a elaboração de um modelo de teoria social crítica, não tem somente estes elementos em vista. Mesmo que no tocante a isso o que esteja em jogo não seja exatamente uma disputa entre o dualismo de Fraser e o monismo de Honneth, a base crítica do modelo proposto por Fraser dependeria, para Honneth, de sua capacidade de estabelecer um vínculo estrutural entre o surgimento dos conflitos sociais e seus objetivos normativos. Assim, mesmo que o que esteja em questão não sejam ainda as exigências de redistribuição e reconhecimento, estas dependem da fundamentação do princípio de paridade de participação, sem o qual Fraser não teria como mostrar que as sociedades capitalistas contemporâneas necessitam destas duas condições sociais para que sejam justas. Seria, então, preciso mostrar que o princípio de paridade de participação não deixa de estabelecer este vínculo ou, por outro lado, indicar que tal vínculo não é indispensável para a validade deste conceito, sem o que estas duas exigências da justiça poderiam ser colocadas em questão.

Tendo isso em vista, procuraremos nos voltar às estratégias de que Fraser lança mão para problematizar a solução dada por Honneth ao suposto déficit motivacional da Teoria Crítica, isto é, às estratégias que utiliza para questionar as relações que ele estabelece entre auto-realização e justiça, por um lado, e sentimento de desrespeito e normatividade, por outro. Como, no entanto, o objetivo deste trabalho é tratar da controvérsia que se estabeleceu entre ambos no tocante ao debate sobre redistribuição e reconhecimento, entraremos nessa questão apenas na medida em que ela nos parecer importante para indicar que o princípio de paridade de participação conseguiria se sustentar apesar das críticas de Honneth.⁵⁰

As críticas de Honneth ao modelo teórico de Fraser tematizariam, assim, não apenas o tratamento dado por ela à normatividade dos conflitos sociais e à base crítica de sua teoria,

⁵⁰ Por meio dessa abordagem, portanto, procuraremos sugerir algumas saídas que Fraser poderia adotar para se esquivar dessa crítica, que é o ponto central do deslocamento do debate efetuado por Honneth.

mas principalmente o modo pelo qual ela conseguiria estabelecer, com esta abordagem, uma relação estrutural entre imanência e transcendência. A identificação de um déficit motivacional na tradição da Teoria Crítica exigiria, assim, o despendimento de uma maior atenção à motivação dos conflitos sociais do que aquela dada por Fraser e requereria, além disso, a indicação da existência de um vínculo entre aquilo que desencadeia a mobilização social e seus objetivos normativos. Vínculo que Honneth teria conseguido estabelecer e que seria indispensável para a identificação de uma tendência estrutural à emancipação, sem a qual um modelo teórico possuiria também um déficit normativo.

Com sua teoria do reconhecimento, Honneth procura corrigir o déficit motivacional presente em toda a tradição da Teoria Crítica, que teria falhado em suas tentativas de identificar estruturalmente na sociedade uma tendência à emancipação, na medida em que seus autores não teriam dado a devida atenção aos conflitos sociais e à sua relação com a normatividade. Com o propósito de sanar este déficit motivacional, Honneth desenvolve, então, uma teoria do reconhecimento, de acordo com a qual as patologias sociais devem ser diagnosticadas a partir das relações distorcidas de reconhecimento recíproco, das quais depende a interação social. Estas distorções, contudo, não serviriam apenas para o diagnóstico de patologias sociais. Segundo Honneth, são estas mesmas distorções que podem levar ao sentimento de desrespeito que desencadeia os conflitos sociais, cujos objetivos apontam, portanto, para a superação dessas mesmas patologias. Dessa forma, ao conceber a interação social a partir de relações de reconhecimento, Honneth procura também mostrar que as lutas sociais possuem como objetivo o demantelamento das assimetrias nas relações de reconhecimento e estariam, dessa forma, comprometidas com a emancipação.

Para Honneth, portanto, o sentimento de injustiça que mobiliza as lutas sociais estaria ligado à experiência de desrespeito que seria, por sua vez, o resultado da violação de expectativas de reconhecimento, que constituem a base da interação social. De acordo com ele é, no sentimento de injustiça e de desrespeito social, relacionados à infração de expectativas de reconhecimento mútuo profundamente arraigadas, que se encontram os motivos da resistência social e da rebelião,⁵¹ cujo objetivo seria, então, o de ampliar as relações recíprocas de reconhecimento e acabar com as distorções presentes na interação social. As lutas sociais possuiriam, assim, objetivos normativos e indicariam, com isso, a

⁵¹ Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, p. 258.

presença de uma tendência à emancipação, a qual seria indissociável do interesse da espécie humana pela auto-realização e, conseqüentemente, pelo reconhecimento intersubjetivo.⁵²

As normas às quais os participantes dos conflitos sociais recorreriam em suas reivindicações estariam, desse modo, atreladas às suas expectativas de reconhecimento, cuja confirmação seria indispensável para sua auto-realização, a saber, para a formação não-distorcida de sua identidade. Para Honneth, portanto, não se trata apenas de mostrar que as lutas sociais estão atreladas a uma certa normatividade, o que Fraser também faz, mesmo sem procurar explicar sistematicamente como e em razão de quê esses conflitos se originam.⁵³ A teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth procura dar conta do que ele vê como um dos problemas presentes na teoria defendida por Fraser, a saber, um déficit no que se refere à explicação das motivações que levariam determinados grupos sociais a se mobilizar. Esta explicação aparece apenas na medida em que ela afirma, principalmente em textos da década de 80, que os conflitos sociais lutam pela realização de suas necessidades que correspondem, em razão de sua estrutura de justificação, às condições sociais necessárias para que todos possam participar igualmente na interação social.

Fraser não parece, contudo, procurar explicar sistematicamente a razão pela qual um ou mais parceiros de interação decidem questionar aquilo que até então era tomado como o conjunto de necessidades e direitos sociais que deveriam ser garantidos ou realizados. Ela não abordaria, assim, o que levaria as pessoas a entrarem nos procedimentos por meio dos quais seria possível alterar as normas que regulam a interação social, isto é, o que leva as pessoas a entrarem nos conflitos democráticos nos quais diferentes grupos procuram interpretar e comunicar aquilo que veem como suas necessidades.

Contra-pondo-se a Fraser, Honneth tenta, então, mostrar que é preciso explicar o porquê dos conflitos sociais se originarem.⁵⁴ Haveria, assim, um déficit motivacional em Fraser, que comprometeria, em certa medida, seu modelo teórico, uma vez que ela não estabeleceria uma relação adequada entre os dois momentos de sua teoria. Déficit que

⁵² Idem, cap. 8.

⁵³ Fraser, N. "Struggle over needs", pp. 161-190. Os conflitos, nesse contexto, mobilizariam principalmente a noção de *necessidades*, embora o interesse e as lutas por direito também desempenhem um papel importante.

⁵⁴ Com isso, Honneth procura também questionar a maneira por meio da qual os procedimentos argumentativos racionais descritos por Habermas poderiam vir a alterar realmente as normas sociais, razão pela qual a ênfase de Honneth recai nas *lutas* sociais. Honneth questiona, nesse sentido, se esses argumentos racionais seriam de fato suficientes para fazer os sujeitos agirem. Sobre isso, assim como sobre a crítica de Honneth a Habermas, a qual estende, em certa medida, a Fraser. Cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*. Assim como, Honneth, A. "Umverteilung als Anerkennung".

Honneth procura sanar ao ancorar sua teoria do reconhecimento no que ele chama de uma concepção formal de auto-realização.⁵⁵ Isso porque, ao contrário de Fraser, que reconstrói a interação social de um ponto de vista normativo e mostra que esta possui como *télos* o fim das assimetrias de poder presentes nessas mesmas interações, Honneth afirma que este *télos* – que deve ser entendido nos termos do estabelecimento de relações recíprocas de reconhecimento – é o que motiva as lutas sociais, na medida em que corresponde também as condições da auto-realização pessoal de todos.

De acordo com Honneth, seria, então, necessário desenvolver um vínculo mais forte entre a mobilização dos conflitos sociais e a própria estrutura crítica da teoria, sem o que não se poderia estabelecer uma base suficientemente imanente a partir da qual as potencialidades e os bloqueios à emancipação poderiam ser diagnosticadas. Seria preciso mostrar, a partir da própria motivação dos agentes, que haveria um interesse quase que transcendental da espécie humana em acabar com a humilhação e o desrespeito e em estabelecer relações plenas de reconhecimento, que estariam na base da comunicação. Interesse que não meramente contingente, mas estrutural, explicaria porque os agentes sociais se mobilizam para combaterem aquilo que veem como injusto.⁵⁶ A motivação dos conflitos sociais que Honneth, num primeiro momento, aborda de modo descritivo é, então, central para o modelo de Teoria Crítica que ele procura desenvolver com base no conceito de reconhecimento. A possibilidade de reconstruir a gramática moral dos conflitos sociais como lutas por reconhecimento se constitui, assim, como o pressuposto social-antropológico do qual sua teoria não tem como deixar de partir sem que corra o risco de perder seu ancoramento no real.⁵⁷

Partindo de uma perspectiva assumidamente mais kantiana⁵⁸ e externa aos sentimentos dos atores sociais, Fraser vê como problemática a importância atribuída por Honneth às experiências de injustiça, bom como sua tentativa de entender os conflitos sociais como lutas emancipatórias por reconhecimento. Isso porque, ao fazê-lo, ele não teria conseguido, dentre outras coisas, diferenciar adequadamente a crítica dos próprios conflitos sociais e não estaria

⁵⁵ Retomando a tradição da filosofia social que, segundo ele, teria tido início com Rousseau, Honneth procura mostrar como o diagnóstico das relações sociais e das patologias sociais nelas presentes tem de estar atrelado a concepções determinadas do que seria uma boa vida e, portanto, do que seria auto-realização. Cf. Honneth, A. “Pathologies of the Social: The Past and the Present of Social Philosophy”. In: *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007. pp. 3-48.

⁵⁶ Honneth, A. “Recognition and Justice”, pp. 351-8.

⁵⁷ Cf. Idem, p. 352-3.

⁵⁸ A teoria da justiça elaborada por Fraser procura retomar os princípios da *moralität* kantiana no que se refere a sua obrigatoriedade e universalidade. Cf. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 28.

apto, nessa medida, a julgá-los e a estabelecer quais deles seriam regressivos e quais emancipatórios. Segundo Fraser, tendo tomado como ponto de partida o sentimento de injustiça ou de desrespeito, responsáveis pelo desencadeamento dos conflitos sociais, a teoria de Honneth não teria como distinguir e julgar os diversos sentimentos de desrespeito existentes, dentre os quais poderíamos incluir aquele experienciado por grupos sociais para os quais sua integridade depende da subjugação de outros grupos que tomam como inferiores; sentimento de desrespeito este que também poderia ser visto como base motivadora de conflitos sociais.⁵⁹

Segundo Fraser, Honneth teria assumido muito rapidamente um vínculo entre auto-realização, luta por reconhecimento e justiça. Ao reconstruir a interação social nos termos de relações de reconhecimento, procurando mostrar que seria somente por meio do reconhecimento que os sujeitos poderiam vir a se auto-realizar, Honneth não trataria adequadamente das relações de poder que perpassam a interação social como um todo. A ideia central de Honneth de que três princípios normativos de reconhecimento já teriam sido justificados por meio de processos históricos de socialização e poderiam ser mobilizados pelos conflitos sociais em suas reivindicações é, assim, problematizada por Fraser que afirma que aquilo que veio a ser tomado como expectativas bem fundadas de reconhecimento entre os parceiros de interação não necessariamente exclui as formas de dominação que perpassam as interações sociais. Embora a interação social – tanto pra Fraser quanto para Honneth – antecipe idealmente o fim das distorções nas relações intersubjetivas, isso não exclui estas distorções da realidade social.⁶⁰

Para Fraser, as normas que regulam hoje a interação social e as expectativas de reconhecimento não podem ser absolutamente compreendidas caso sejam separadas das relações de poder, que possuiriam um papel ativo em sua produção.⁶¹ As expectativas de reconhecimento que os sujeitos assumem como bem fundadas e que, quando violadas, podem desencadear as lutas sociais, não foram construídas à parte das relações de poder e dominação existentes na sociedade. O sentimento de desrespeito que se experiencia quando as

⁵⁹ Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 203-4 e 222-33.

⁶⁰ Fraser ficaria em uma posição intermediária entre Honneth e Butler. Ao contrário do primeiro, ela parece abordar de forma mais direta as relações de poder presentes na interação social e nas lutas por reconhecimento. Ao contrário de Butler, contudo, ela recusa que estas lutas por reconhecimento ou mesmo a interação social não possa ser reconstruída de um ponto de vista normativo. Posição esta que parece ser também a de McNay, que procura mostrar que a teoria do reconhecimento de Honneth não trataria adequadamente das relações de poder e de dominação no interior da interação social. Cf. McNay, L. *Against Recognition*, cap. 3.

⁶¹ Cf. Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory?”, pp. 133-8.

expectativas de reconhecimento, que as pessoas vieram a tomar como justificadas, são violadas não está necessariamente vinculado à emancipação. Mesmo que aceitemos a premissa inicial de que a auto-realização pessoal depende de relações intersubjetivas de reconhecimento, de tal forma que o rompimento de tais relações façam com que as pessoas se sintam desrespeitadas em sua integridade pessoal, isso não implica que o sentimento de desrespeito possua uma relação intrínseca com a justiça. Se os sujeitos necessitam de auto-confiança, auto-respeito e auto-estima, os quais dependem de relações de reconhecimento na forma do amor, do respeito e da estima social, aquilo que se toma como expectativas bem fundadas de reconhecimento em qualquer uma dessas três esferas, e pode dar origem a conflitos sociais, não deixa de estar perpassada por relações de dominação.

O sentimento de desrespeito que desencadeia os conflitos sociais não possuiria, assim, um vínculo estrutural com a superação da emancipação. Por mais que os conflitos sociais possuam um comprometimento com normas, estas normas não podem ser sempre tomadas como justas ou emancipatórias. O estabelecimento de quem são as pessoas de quem se espera o reconhecimento, bem como qual é o tipo e a medida de reconhecimento que se espera em cada situação, diz respeito às expectativas de comportamento socialmente construídas e depende, em certa medida, das relações de poder que perpassam a interação social. Dependência que se torna evidente na própria explicação que Honneth dá sobre as relações de cuidado requeridas para que as pessoas possam ter a auto-confiança necessária para virem a se auto-realizar. Nesta explicação, Honneth, seguindo Winnicott e outros autores, parece atribuir à mãe a responsabilidade pelo cuidado com bebê, relegando ao pai a tarefa de protegê-la. Como afirma ele, em *Luta por Reconhecimento*, retomando a teoria de Winnicott,

“a mãe vivenciará o estado carencial precário do bebê como uma necessidade de seu próprio estado psicológico, uma vez ela se que identificou projetivamente com ele no curso da gravidez; daí a atenção emotiva dela estar *talhada* para a criança de modo tão integral que ela aprende a adaptar sua assistência e cuidado, como que por um ímpeto interno, aos seus interesses cambiantes, mas como que co-sentidos por ela própria. A essa dependência precária da mãe, que carece, segundo a suposição de Winnicott, do *reconhecimento protetor de um terceiro*, corresponde, por outro lado, o completo estado de desamparo do bebê”.⁶²

A essas afirmações pode-se ainda somar outras sobre como o cuidado da *mãe* é indispensável para o estabelecimento da auto-confiança do bebê, da qual depende a auto-relação positiva

⁶² Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, p. 166. Grifos nossos.

deste consigo mesmo, a saber, um futuro sentimento de auto-respeito e auto-estima que dependem da auto-confiança, que os precederia. Como diz Honneth,

“para a tentativa de reconstruir o amor como uma relação particular de reconhecimento, cabe uma importância central à afirmação de Winnicott segundo a qual a capacidade de estar só depende da confiança da criança na durabilidade da dedicação materna. (...) a criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente”.⁶³

Em uma sociedade onde as normas atribuem às mulheres o cuidado pelos seus filhos e aos pais a tarefa de proteger a mãe, que se entregaria *integralmente* ao cuidado do bebê, o não cumprimento das relações de reconhecimento descritas acima poderia ser tomado por alguns como um desrespeito – mesmo que neste exemplo, o suposto lesado não possa ele mesmo reivindicar o reconhecimento amoroso da mãe, sem o qual ele estaria impossibilitado de possuir uma relação positiva consigo mesmo no futuro. O trabalho feminino na economia não-doméstica poderia ser, então, questionado e combatido a partir dos efeitos que teria para a auto-realização da criança. A exigência de amor e de cuidado materno integral poderiam ser, assim, reivindicadas com vistas ao estabelecimento da auto-confiança do bebê. Da mesma forma, diversas outras normas sociais que regulam relações de reconhecimento assimétricas poderiam levar ao estabelecimento de conflitos sociais, seja contra a participação de casais homoafetivos em diversas esferas sociais, seja contra a presença ou participação de algum grupo social não adequadamente reconhecido na sociedade.

O reconhecimento, assim como os princípios normativos do amor, do respeito e da estima, podem ser mobilizados tanto por aqueles que buscam sua auto-realização, e questionam, para isso, as assimetrias das relações de reconhecimento existentes, como por aqueles que se baseiam nelas para lutar por sua manutenção.⁶⁴ Mesmo que em ambos os casos, o reconhecimento recíproco esteja presente enquanto ideal normativo na interação social, ele não necessariamente motivaria as lutas sociais.⁶⁵ Os conflitos sociais poderiam ser, assim, regressivos ou emancipatórios e só os princípios normativos dos quais Honneth lança mão em sua teoria do reconhecimento não poderiam ser utilizados para distinguir o potencial

⁶³ Idem, pp. 173-4.

⁶⁴ Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 222-8.

⁶⁵ O ideal do reconhecimento recíproco do qual dependeria à interação social possuiria, nesses casos, uma função semelhante àquela desempenhada pelo princípio de paridade de paridade de participação em Fraser, e da comunicação não distorcida em Habermas.

das diferentes lutas por reconhecimento.⁶⁶ O sentimento de desrespeito e os conflitos sociais dele decorrentes não apontariam meramente para a existência de uma tendência estrutural à emancipação, mas poderiam também possuir um caráter regressivo.

As normas sociais que regulam as relações de reconhecimento e, portanto, as expectativas de comportamento que podem levar ao sentimento de desrespeito não são elaboradas em interações sociais isentas de relações de poder. Dessa forma, as lutas por reconhecimento descritas por Honneth podem visar tanto à inclusão e ao estabelecimento de relações recíprocas de reconhecimento, quanto à exclusão e à acentuação das assimetrias presentes nas relações sociais que, além disso, não são necessariamente experienciadas como injustiças por aqueles que as sofrem. Sendo, talvez, por essas razões, isto é, pelo fato de que não há um vínculo estrutural entre os conflitos sociais como um todo e a ampliação das relações de reconhecimento recíproco, que Honneth tenha desenvolvido, em *Sofrimento de Indeterminação*,⁶⁷ uma teoria da justiça que conseguisse, a partir de dois critérios normativos inerentes ao ideal de reconhecimento recíproco, avaliar os objetivos presentes nos conflitos sociais. As críticas de Fraser de acordo com as quais Honneth não teria levado adequadamente em consideração os efeitos das relações de poder nos próprios conflitos sociais, podem tê-lo levado a elaborar uma teoria da justiça que conseguisse analisar, com vistas ao aumento da inclusão e da individuação, o potencial emancipatório dos conflitos sociais.⁶⁸

No entanto, além de negar a existência de um vínculo estrutural entre as lutas por reconhecimento e seus objetivos normativos, Fraser afirma também que por meio de sua teoria do reconhecimento, Honneth não teria como conceitualizar aquelas formas de injustiça que, por motivos diversos, podem não ter sido experienciadas enquanto tais por aqueles que as sofrem. Afinal, não é de todo impensável que, mesmo em situações de extrema pobreza ou desrespeito social, nas quais a possibilidade de alguns em participar como iguais da sociedade estivesse comprometida, estes não venham a experienciar sua condição desigual como injusta.

⁶⁶ Como afirma Fraser, “o princípio de Honneth não provê nenhuma base para distinguirmos reivindicações válidas das inválidas. Um critério normativo apenas na aparência, ele evita o sectarismo apenas desistindo da determinação”. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, p. 226.

⁶⁷ Honneth, A. *Sofrimento de Indeterminação*.

⁶⁸ Nesse primeiro momento, a importância de se pensar as relações de poder no interior da interação social, apontada por Fraser, parece ter levado Honneth a revisar sua teoria acrescentando a ela uma teoria da justiça pautada pelo estabelecimento de relações recíprocas de reconhecimento. Honneth fez estas mudanças no mesmo período em que o livro *Redistribuição ou Reconhecimento?* estava em elaboração. Mesmo que isto pareça indicar uma influência de Fraser sobre ele no que isso diz respeito, tal influência não é apontada pelo próprio Honneth, que, ao contrário, nega qualquer importância que Fraser tenha tido no desenvolvimento de seu trabalho. Cf. Melo, R.; Nobre, M.; Honneth, A. “A Dimensão Moral”. In: *Folha de São Paulo; mais!*, São Paulo, p. 10 - 10, 27 set. 2009.

Uma vez que as relações sociais estão perpassadas por assimetrias de poder e formas de dominação, as relações assimétricas de reconhecimento nem sempre são experienciadas como injustas por aqueles que são colocados em uma posição desvantajada frente a outros parceiros de interação.

A importância atribuída por Honneth à experiência de desrespeito ou de injustiça dos concernidos o impediria, portanto, não somente de diferenciar as lutas por reconhecimento legítimas daquelas ilegítimas – deficiência que teria corrigido com a introdução de uma teoria da justiça –, como também o impediria de apontar para injustiças que não tenham desencadeado, naqueles por elas afetados, um sentimento de desrespeito. Contrapondo-se a Honneth, Fraser defende, então, que ao menos uma parte das lutas sociais teria como objetivo a manutenção de normas sociais assimétricas e uma parte daqueles que não são reconhecidos não experienciam sua posição como injusta, uma vez que acabam assumindo os papéis atribuídos a eles por estas normas sociais assimétricas, muitas vezes atrelando sua auto-realização ao cumprimento adequado destes papéis.⁶⁹

Os conflitos sociais poderiam, assim, ter como objetivo o aumento das assimetrias de poder, motivo pelo qual nem todos os conflitos sociais por reconhecimento poderiam ser tomados como emancipatórios. Da mesma maneira, a existência de relações de dominação faria com que nem todas as violações de relações de reconhecimento recíproco fossem experienciadas como injustas. Não haveria, assim, um vínculo estrutural entre a luta por reconhecimento e a busca pela emancipação, nem entre a violação de relações de reconhecimento recíproco e o sentimento de desrespeito. Isso, contudo, não implica ainda que não seja possível identificar, a partir de um interesse quase transcendental da espécie humana em se auto-realizar, uma tendência à emancipação no real; mesmo que a inexistência de um vínculo necessário entre a violação de relações de reconhecimento recíproco e o sentimento de desrespeito tenha enfraquecido, em alguma medida, tal tendência.

Ao atribuir à espécie humana um interesse pela auto-realização pessoal, que dependeria de relações recíprocas de reconhecimento, Honneth procurou mostrar que aquele que não vê seu “eu” adequadamente reconhecido pelas normas sociais correntes, pode sempre

⁶⁹ Honneth trata desta questão em “*Reconhecimento como Ideologia*”, onde mostra que mulheres podem lutar pela sua auto-realização mostrando que são dignas de reconhecimento enquanto donas de casa. Da mesma forma, escravos podem ter lutado por sua auto-realização mostrando-se como bons escravos. Nesse sentido, os grupos sociais subordinados assumiriam os papéis atribuídos por ele e buscariam realizá-los de forma exemplar, para obterem reconhecimento. Cf. Honneth, A. “Anerkennung als Ideologie”. In: *WestEnd*, n.1, 2004, pp. 51-70.

iniciar lutas por reconhecimento recíproco alterando, com isso, normas sociais assimétricas.⁷⁰ Para problematizar, então, a tentativa de Honneth de sanar o que chama de déficit motivacional da Teoria Crítica, Fraser procura mostrar que não há, além de tudo, um vínculo entre auto-realização e justiça.⁷¹ A luta pela auto-realização, ou pela formação intacta da identidade pessoal por meio do reconhecimento, não corresponderia, assim, necessariamente à luta pela justiça, cujo conteúdo não seria o mesmo do que aquele exigido para que as pessoas venham a se auto-realizar.⁷²

Embora a autora já recuse de início a posição de Honneth de acordo com a qual todas as pessoas requereriam reconhecimento em três diferentes esferas de reconhecimento recíproco para que pudessem se auto-realizar,⁷³ com o que já problematizaria a relação entre auto-realização e reconhecimento, partiremos aqui apenas das críticas de Fraser que procuram desestabilizar o vínculo que Honneth estabelece entre a auto-realização e a emancipação. Afinal, é por meio da negação de que o diagnóstico das distorções das relações intersubjetivas deva passar pelos efeitos quase-psicológicos apontados por Honneth, que ela reforça seu modelo teórico, cuja estratégia crítica está em combinar a base normativa da interação social com uma teoria social democraticamente informada. Estratégia que se mostraria, para ela, mais adequada para diagnosticar os bloqueios à emancipação e para pensar as questões de justiça, que não poderiam ser completamente identificadas às questões relativas à auto-realização e, portanto, à boa vida.

Para Fraser, a tentativa de Honneth de desenvolver uma teoria do reconhecimento pautada pela auto-realização de todos não seria adequada aos objetivos de um modelo de teoria crítica, cujo escopo não estaria na obtenção da felicidade ou da auto-realização de todos, mas no estabelecimento de uma sociedade emancipada das relações de dominação, que deveriam ser diagnosticadas a partir das distorções presentes nas relações sociais. Distorções

⁷⁰ Tendo em vista o fato de que Honneth altera a importância que dá em *Luta por Reconhecimento* aos impulsos criativos do eu, que garantiriam o desenvolvimento e a ampliação das relações de reconhecimento recíproco, isto é, a tendência à emancipação, procuraremos apenas mostrar que ao atribuir à espécie humana um interesse na auto-realização, ele manteria uma tendência à ampliação das possibilidades de formação não distorcida da identidade. Sobre a importância anteriormente atribuída aos impulsos criativos do eu que não se encontrariam satisfeitos pelas relações atuais de reconhecimento, cf. Honneth, A. *Luta por Reconhecimento*, cap. 4.

⁷¹ Sobre isso, cf. Fraser, N. "Rethinking Recognition".

⁷² Fraser, N. "Social Justice in the Age of Identity Politics", p. 27-33.

⁷³ Segundo Fraser, a pluralidade de concepções de vida-bom existentes não poderiam ser reduzidas à obtenção do reconhecimento nas três esferas distinguidas por Honneth. Ao contrário dele, portanto, ela procura desenvolver uma teoria deontológica da justiça que não parta de nenhuma concepção de bem (não universalizável por definição) mas cuja realização seja indispensável para que cada um possa perseguir aquilo que ele estabeleceu como vida-bom para si. Cf. Idem, p. 31.

que, segundo ela, não podem, sem correr o risco de cair em psicologismos,⁷⁴ partir de sentimentos subjetivos que não estão, além de tudo, necessariamente vinculados à injustiça. O reconhecimento inadequado de determinados grupos sociais ou indivíduos não deveria ser, assim, questionado a partir de um modelo crítico que procure mostrar que, caso não obtenham reconhecimento, as pessoas não teriam como possuir a auto-confiança, o auto-respeito e a auto-estima indispensáveis para que venham a se auto-realizar. Para Fraser, o reconhecimento inadequado é injusto e deve ser combatido porque impede os sujeitos de participarem em pé de igualdade na interação social, independentemente deste ter ou não impedido sua auto-realização e, portanto, a formação de suas identidades pessoais.

Contrapondo-se a Honneth, Fraser afirma, então, que não se pode tentar relacionar os impedimentos à participação paritária de todos na interação social aos impedimentos à formação intacta de suas identidades. Não haveria uma convergência necessária entre a dominação e os impedimentos à auto-realização. De acordo com Fraser, não é necessário que pessoas que não possuem auto-confiança, auto-respeito ou auto-estima, estejam em uma posição de subordinação na sociedade, assim como não é necessário que uma pessoa que esteja em uma posição desvantajada frente a outras não possua uma auto-relação positiva consigo mesma.⁷⁵ Não se poderia, tal como Honneth, defender que os impedimentos à auto-realização – que podem ser meramente subjetivos – correspondam às relações de dominação ou não reconhecimento presentes na sociedade; da mesma forma, não seria possível defender que as relações de dominação impliquem necessariamente a formação distorcida ou incompleta da identidade pessoal, mesmo que tal convergência possa por vezes ocorrer. O modelo teórico proposto por Fraser aceita, assim, “que o reconhecimento inadequado *pode* ter tais tipos de efeitos ético-psicológicos descritos por Taylor e Honneth. Mas mantém que a injustiça do reconhecimento inadequado não depende da presença de tais efeitos”.⁷⁶ Fraser procura, assim, mostrar que embora as relações de dominação possam fazer com que alguns não se auto-realizem, as duas coisas não estão estruturalmente interligadas.

Para Fraser, portanto, as condições para a auto-realização pessoal – que corresponderiam ao estabelecimento das relações de reconhecimento necessárias a uma auto-relação positiva consigo mesmo – não correspondem necessariamente à superação de normas

⁷⁴ Cf. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 201-11.

⁷⁵ Cf. Fraser, N. “Rethinking Recognition”, pp. 131-41.

⁷⁶ Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 32.

assimétricas, motivo pelo qual não seria possível afirmar que o interesse pela auto-realização indique a presença de uma tendência estrutural à emancipação. A auto-realização das pessoas, que depende do que elas veem a considerar como boa vida, não só não poderia ser pensada apenas a partir das três esferas de reconhecimento identificadas por Honneth, como não corresponderia ao fim das assimetrias presentes nas interações sociais. A justificação moral da exigência do reconhecimento não deveria, portanto, passar pela necessidade de garantir a auto-realização e a formação intacta da identidade, mas, pelo contrário, mobilizar o argumento de que, sem o reconhecimento adequado, grupos sociais ou indivíduos não possuiriam o *status* social necessário para participarem como pares na sociedade. Independentemente do sentimento de desrespeito e do efeito psicológico que venham a originar naqueles que estão a ele submetidos, o não reconhecimento social ou o reconhecimento social inadequado seria injusto porque impediria que alguns pudessem participar igualmente das relações sociais. A justificação dos conflitos sociais não deveria ter como foco o motivo da mobilização social, que pode não ter como origem a busca pela emancipação, mas a forma por meio da qual as reivindicações têm de ser social e moralmente justificadas.

O reconhecimento não seria, assim, necessário porque sem ele os indivíduos não teriam como se auto-realizar, mas porque o não-reconhecimento ou o reconhecimento inadequado impedem a participação de todos na interação social. Como afirma Fraser, os negros em uma sociedade racista não são vítimas de injustiças de reconhecimento porque estão impossibilitados de formar suas identidades pessoais, mas porque são impedidos também por normas sociais assimétricas a participarem como pares na interação social; mesmo que esse impedimento possa, realmente, ter como efeito a falta de auto-confiança, auto-respeito e auto-estima, tal como indicado por Honneth. A obtenção da auto-realização não significaria, assim, o mesmo que a realização justiça, da mesma forma que a realização das condições da justiça não implica que todos possuem as condições necessárias para desenvolverem uma identidade bem formada.

Fraser assume, assim, que o reconhecimento é uma questão de justiça e não de auto-realização. Para ela, a falta de reconhecimento não deve ser entendida como um impedimento à formação da identidade; o reconhecimento de um indivíduo ou de um grupo por outros indivíduos não deve ser visto como condição necessária para a constituição de uma

subjetividade sem distorções.⁷⁷ De acordo com ela, a injustiça é o resultado do *status quo* de uma sociedade e diz respeito ao impedimento do sujeito de participar da vida social como igual, e não à sua deformação psicológica ou mesmo ao impedimento de sua auto-realização ética. Nesse sentido, o reconhecimento inadequado não seria injusto porque impediria a auto-realização ao distorcer a relação do sujeito consigo mesmo, mas sim porque nega a alguns indivíduos e grupos o *status* de parceiros paritários na interação social. A injustiça decorrente de relações inadequadas de reconhecimento não dependeria, assim, de seus efeitos na consciência daqueles que não são adequadamente reconhecidos. Como afirma Fraser, “uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável *distorçam elas ou não a subjetividade do oprimido*”.⁷⁸ Não se poderia, assim, conceber o que há de injusto nas relações assimétricas presentes na sociedade a partir dos possíveis efeitos psicológicos da não obtenção do reconhecimento. Não haveria um vínculo estrutural entre ambas as coisas e nem entre as condições para a auto-realização e para a realização da justiça, que são, para ela, duas coisas distintas. Os efeitos éticos do não-reconhecimento não devem ser, portanto, tomados como o ponto de partida para o diagnóstico das injustiças sociais existentes. E isso, tanto porque sua presença não corresponde integralmente à existência de injustiças, como porque esses efeitos não necessariamente levam à mobilização social e são, no mais, inacessíveis.⁷⁹ Fraser afirma, desse modo, que um modelo crítico que se paute pelas causas sociais das distorções à comunicação, já socialmente tematizadas e democraticamente justificadas, conseguiria diagnosticar de forma mais adequada os bloqueios à emancipação.

Retomando os princípios da *Moralität* kantiana, no que se refere a sua obrigatoriedade, o modelo de teoria crítica desenvolvido por Fraser parte, então, de uma teoria da justiça que tem como base o princípio de paridade de participação. Princípio que, como afirma a autora, é universalmente obrigatório e mantém, independentemente dos atores, um comprometimento

⁷⁷ Cf. Fraser, N. “Reconhecimento sem Ética”. In: *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 113-140.

⁷⁸ Idem, p. 32. Grifos do original.

⁷⁹ Contraindo-se, em alguma medida, à crítica de Fraser segundo a qual Honneth teria dado muita atenção às condições psíquicas para que todos viessem a se auto-realizar, Thompson afirma que muitas vezes Honneth parece indicar que a auto-realização exige também condições econômicas, políticas e culturais. Apesar disso, contudo, parece-nos que todas essas condições são necessárias na medida em que são indispensáveis para a auto-realização pessoal, pensada nos termos da obtenção de uma auto-relação positiva consigo mesmo. As diversas condições sociais passariam, assim, por aquela primeira condição psicológica. Além disso, tanto a falta de condições materiais, quanto culturais ou políticas são entendidas como violações de relações de reconhecimento e devem ser obtidas por meio de lutas por reconhecimento. Cf. Thompson, S. “Is Redistribution a Form of Recognition?”, pp. 96-7.

com valores específicos, segundo os quais uma sociedade, para que seja justa, tem de dar condições para que todos participem como pares na vida social.⁸⁰ Caracterizar o reconhecimento como uma questão de justiça significa, assim, tomá-lo como uma questão de *status* social. Desta maneira, quando os padrões de valor cultural promovem uma participação igualitária, pode-se falar em reconhecimento e igualdade de *status*, quando, ao contrário, eles constroem alguns atores como inferiores, trata-se de um reconhecimento inadequado ou de um *status* de subordinação. Diferentemente de Honneth, que entende o reconhecimento como uma questão de auto-realização, Fraser o vê como uma questão de justiça.⁸¹

Fraser pretende, com isso, indicar que o vínculo que Honneth estabelece entre as violações das expectativas de reconhecimento, o sentimento de desrespeito, a mobilização política e seus objetivos normativos não pareceria sanar o déficit motivacional diagnosticado por ele e é, além disso, problemático. Tendo negado, primeiramente, os diversos vínculos que permitiriam a Honneth defender uma aproximação entre as lutas por reconhecimento e as lutas emancipatórias, assim como, entre auto-realização e justiça, Fraser procura, então, mostrar que a tentativa desse autor de sanar o que chama de déficit motivacional da Teoria Crítica não deixa de recair, ela também, em diversas dificuldades. Motivo pelo qual, ao contrário dele, Fraser afirma que seria preciso adotar uma perspectiva minimamente externa às lutas sociais e à sua motivação, sem o que Honneth correria o risco de comprometer o momento transcendente da teoria reduzindo-o à imanência.⁸²

O modelo de Honneth, que teria deslocado o foco do debate sobre redistribuição e reconhecimento ao afirmar que todas as patologias sociais poderiam ser concebidas como formas de reconhecimento inadequado, enfrentaria ainda, no entanto, outras dificuldades. Para problematizar a estratégia de Honneth, que parte de uma “fenomenologia das experiências sociais de injustiça”,⁸³ Fraser procura, então, mostrar que o modelo teórico proposto por ele não somente partiria de pressupostos questionáveis, como tomaria o sentimento de desrespeito

⁸⁰ Como afirma Fraser, “o que é injusto é que a alguns indivíduos ou grupos é negado o *status* de parceiros integrais de participação”. Cf. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 28-30.

⁸¹ Honneth afirma que o princípio de paridade de participação de Fraser também pressupõe uma concepção de bem. Como procuramos mostrar no primeiro capítulo, contudo, tal princípio é, para ela, a explicitação da normatividade inerente à exigência de justificação dos movimentos sociais. Cf. Honneth, A. “Die pointe der Anerkennung”, pp. 222-32.

⁸² Idem, p. 202.

⁸³ Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 136. Questão esta que, segundo ela, não tem como ser desenvolvida sem cair em psicologismos inadequados para compreender as formas sociais de injustiça que não devem ser concebidas a partir do sentimento que causam, mas dos impedimentos à realização da justiça, que são externamente manifestos e verificáveis, e evitam a virada defendida por Honneth em direção aos efeitos psicológicos das relações sociais assimétricas.

ou de injustiça como seu ponto de partida, passo que seria problemático, na medida em que tal sentimento seria inacessível⁸⁴ e, além disso, não possuiria um vínculo necessário com as injustiças sociais existentes. Segundo Fraser,

“quando o reconhecimento inadequado é identificado a distorções na estrutura da auto-consciência dos oprimidos, ele está a um passo de colocar a culpa na vítima, imputando um dado psíquico àqueles que estão submetidos ao racismo, por exemplo; o que parece adicionar um insulto à injúria. Similarmente, quando o reconhecimento inadequado é igualado ao preconceito na mente dos opressores, superá-lo parece requerer o policiamento de suas crenças, uma abordagem que é iliberal e autoritária. Para o modelo de *status*, ao contrário, o reconhecimento inadequado é uma questão de impedimentos *externamente manifestos e publicamente verificáveis* ao posicionamento de algumas pessoas como membros integrais de uma sociedade.”⁸⁵

Além de problematizar a solução apresentada por Honneth para sanar o déficit motivacional da Teoria Crítica, Fraser afirma também que ele não teria lançado mão de ferramentas adequadas para entender as origens sociais das injustiças, ao colocar o foco de sua teoria nas experiências de injustiça e nos impedimentos à auto-realização, por meio das quais seria possível identificar as patologias sociais. Segundo ela, a teoria do reconhecimento proposta por ele não só teria procurado antecipar os efeitos subjetivos resultantes do não-reconhecimento, como partiria destes efeitos psicológicos, inacessíveis, para embasar seu modelo teórico. A teoria de Honneth não teria, assim, como tratar adequadamente das causas sociais que originam relações assimétricas de reconhecimento. Afinal, as patologias sociais precisariam ser socialmente identificadas e não podem concebidas a partir da influência que possuem sobre as pessoas no que se refere à sua auto-realização, isto é, aos sentimentos de auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. O diagnóstico das patologias sociais não deveria partir do sentimento de desrespeito, motivo pelo qual um teórico crítico teria, segundo Fraser, de lançar mão de uma teoria social democraticamente informada que desse conta de compreender as complexas relações de poder presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas; as quais não poderiam ser pensadas apenas a partir do sentimento de injustiça, relacionado à violação de relações de reconhecimento.

Assumindo uma concepção distinta das relações entre imanência e transcendência, Fraser procura identificar as formas de injustiça presentes na sociedade por meio de uma

⁸⁴ Simon Thompson aponta também para este argumento na resposta dada por Fraser a Honneth ao afirmar que Honneth “permite que sua teoria da justiça seja perigosamente dependente de uma psicologia do reconhecimento empiricamente discutível”. Thompson, S. “Is Redistribution a Form of Recognition?”, p. 96.

⁸⁵ Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, p. 31. Grifos nossos.

teoria da justiça, informada por uma teoria social que é, até *Redistribuição ou Reconhecimento?*, dualista. Partindo, então, de uma teoria da justiça, cujo elemento central consiste no princípio de paridade de participação, e de uma teoria social perspectivo-dualista, Fraser identifica na sociedade duas práticas sociais que gerariam, através de mecanismos distintos, dois obstáculos à realização da justiça. A conceitualização dada por Fraser às formas de injustiça não tem, desse modo, como ponto de partida o sentimento de desrespeito daqueles por elas afetados, mas uma junção entre sua teoria da justiça e seu diagnóstico social.⁸⁶ É, então, a partir de uma reflexão democrática sobre o princípio da paridade de participação, informada por uma conjuntura social dual, onde mecanismos de reprodução econômica e cultural teriam se diferenciado e gerariam – independentemente uns dos outros – impedimentos à realização da justiça, que Fraser diagnostica dois tipos de injustiças.⁸⁷ Injustiças que estariam, segundo ela, sendo combatidas pelos movimentos sociais, que divide analiticamente em dois grandes blocos: os que reivindicam alterações no sistema econômico e aqueles que procuram alterar as hierarquias de valor presentes na sociedade.

Contudo, se Fraser identifica as formas de injustiça presentes na sociedade às gramáticas hegemônicas de contestação e deliberação existentes, ela não parece estabelecer um vínculo estrutural entre elas, cuja correspondência poderia ser vista, tal como o é por Honneth, como meramente contingente. Como procuramos mostrar, entretanto, o vínculo entre conflitos sociais e normatividade não é elaborado a partir dessas gramáticas de contestação, mas a partir do princípio de paridade de participação. A estrutura de justificação inerente às reivindicações sociais explicita a exigência de paridade de participação. A relação “estrutural” entre demandas sociais e normatividade é, assim, reconstruída por Fraser a partir da necessidade de justificação colocada pelas próprias lutas sociais. Embora Fraser não possua uma posição sistemática sobre o que leva às mobilizações sociais e não explique porque é possível assumir que os conflitos sociais continuarão a existir, ela mostra que estes possuem um comprometimento normativo, expresso pela necessidade de que as demandas dos movimentos sociais sejam justificadas. Afinal, isto já apontaria para o fato de os conflitos

⁸⁶ As reivindicações dos movimentos sociais são também indispensáveis e estão na própria base da relação entre teoria de justiça e teoria social. Os movimentos sociais fariam reivindicações que teriam de se justificar do ponto de vista moral e social, mas – de qualquer forma – são eles os responsáveis pelo *imput* democrático inicial para se pensar as diferentes formas de injustiça. Motivo pelo qual Fraser sempre começa sua *exposição* partindo das reivindicações justificadas feitas por eles. Para ver como Fraser começa suas exposições a partir das reivindicações dos movimentos sociais, cf. Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”. Fraser, N. “Da redistribuição ao reconhecimento?”.

⁸⁷ Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, p. 207.

sociais possuem como *télos* a realização da paridade de participação na interação social, isto é, nos meios sócio-culturais de interpretação e comunicação, nos quais as disputas democráticas se desenrolam.

Ao contrário do que Honneth parece afirmar, Fraser estabeleceria, então, um vínculo estrutural entre os conflitos sociais e a emancipação, mesmo que distinto daquele proposto por ele. Além disso, ela questiona o modo por meio do qual ele procurou sanar o déficit motivacional que identifica na tradição da Teoria Crítica, apontando para os problemas que decorrem de sua abordagem e para as dificuldades que ela traria no que se refere ao diagnóstico de patologias sociais ou injustiças. Com esta abordagem, por meio da qual aponta para a presença de algumas dificuldades no modelo teórico de Honneth, Fraser recolocaria, então, o foco do debate entre eles na teoria social, que seria indispensável para a justificação das reivindicações sociais, assim como para o diagnóstico das injustiças sociais e, portanto, para o desenvolvimento de uma teoria do poder apta a tratar dos bloqueios existentes à emancipação.

Haveria, assim, uma distinção bastante acentuada entre a importância atribuída por cada um desses dois autores àquilo que levaria a mobilização social, cujo desenvolvimento é indispensável para entendermos como cada um deles procura fundamentar sua teoria. Independentemente disso, ambos procuram estabelecer um vínculo entre conflitos sociais e normatividade que, além de importante para a reconstrução da base normativa de suas teorias e para a identificação de uma tendência à emancipação no real, possui implicações para as teorias sociais desenvolvidas pelos autores. Isso porque, se ambos os autores conferem – mesmo que de formas bastante distintas – uma certa normatividade aos conflitos sociais, e estes, por sua vez, possuem um caráter ativo nas transformações sociais, a própria sociedade estaria atrelada aos desenvolvimentos normativos gerados pelos conflitos sociais. Afinal, se estes são responsáveis por ao menos uma parte das transformações que têm lugar no interior da sociedade e possuem uma orientação normativa, o próprio desenvolvimento da sociedade está, em certa medida, atrelado a normas intersubjetivamente estabelecidas. O estatuto que atribuem aos conflitos sociais também diria respeito às teorias sociais apresentadas pelos autores, assim como à maneira por meio da qual cada um deles entende as relações de poder e os bloqueios à emancipação, centrais para a compreensão que possuem sobre o estatuto dos mecanismos econômicos frente à interação social .

As respostas de Fraser às críticas de Honneth, assim como as dificuldades que ela encontra no modelo honnethiano, que a levam a questionar sua concepção de patologias sociais, faz com que tenhamos de nos voltar agora às diferentes teorias sociais apresentadas pelos autores e às relações que estas possuem com o diagnóstico de patologias sociais que fazem; centrais para o debate sobre redistribuição e reconhecimento. Como, no entanto, o tratamento que dão a estas questões está vinculado às críticas e rearticulações que fazem do dualismo social proposto por Habermas e da compreensão que este possui sobre o surgimento de patologias sociais em *Teoria da Ação Comunicativa*, nos voltaremos primeiramente às contribuições de Habermas no tocante a essas questões e entraremos, apenas posteriormente, no debate entre Fraser e Honneth sobre redistribuição e reconhecimento, agora a partir das diferentes posições que estes autores assumem frente a elas.

● Capítulo 3.

Teoria Social e Diagnóstico de Patologias Sociais.

3.1 - O dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida

No primeiro capítulo deste trabalho, reconstruímos, mesmo que apenas esquematicamente, a crítica dirigida por Habermas ao modelo da *Dialética do Esclarecimento*, por meio da qual introduzimos aquela que vemos como uma de suas principais contribuições ao cenário contemporâneo da Teoria Crítica, a saber, a explicitação da existência de uma racionalidade não-instrumental que estaria na base da ação comunicativa. Indicamos, com isso, como Habermas procura escapar das dificuldades nas quais se enreda um modelo de teoria crítica que ancora suas pretensões normativas em um paradigma ainda preso à razão centrada no sujeito. A retomada que fizemos de Habermas até aqui se limitou, portanto, a mostrar como este autor formula um conceito complexo de racionalidade que daria conta de reestabelecer a crítica sobre novos fundamentos, com o que se contrapõe à dialética do esclarecimento diagnosticada por Adorno e Horkheimer.

A teoria da ação comunicativa não se limita, contudo, à tentativa de oferecer uma fundação para a crítica. É também a partir dela que Habermas repensa as formas de interação social por meio das quais normas e valores em geral são reproduzidos no interior da sociedade contemporânea. Não se trata somente de desenvolver um conceito complexo de razão que consiga, contra Adorno e Horkheimer, apontar para a existência de uma outra forma de racionalidade que funde normativamente a crítica, mas também de pensar a razão comunicativa em suas relações com o diagnóstico de época e com a teoria social.¹ Essa forma não-instrumental de racionalidade está, assim, interligada à teoria social habermasiana, na qual o trabalho e as ações estratégicas ou instrumentais não são mais colocados como o único fator determinante das ações humanas ou do processo social.

Partindo do diagnóstico de que “a utopia da sociedade do trabalho se esgotou”,² com o que quer não apenas dizer que a crítica não tem como ser fundamentada com base nas categorias de trabalho alienado ou abstrato, mas também que a integração social não pode

¹ Cf. Souza, J. *Patologias da Modernidade*, cap. 2.

² Habermas, J. “Volkssouveränität als Verfahren”. In: Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1998, p. 602. O trabalho deixaria, assim, de ser visto como o conceito central de uma teoria crítica, para se ligar, em Habermas, à uma das duas esferas sociais, deixando com isso de dizer respeito aos desenvolvimentos sociais como um todo. Cf, também: Honneth, A. “Arbeit und instrumentales Handeln”. In: Honneth, A./Jaeggi, U. (org). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980.

mais ser unilateralmente pensada a partir do trabalho, Habermas desenvolve uma teoria social dualista, na qual as ações instrumentais não determinam a totalidade das ações humanas.³ Nessa teoria, o conceito de trabalho, ligado à noção instrumental de razão, perde sua posição de centralidade e se torna o ponto de partida para pensar apenas *parte* do desenvolvimento da sociedade, cuja reprodução simbólica passa a ser concebida por meio de ações intersubjetivas voltadas à comunicação.⁴ As ações humanas e o desenvolvimento da sociedade passam, assim, a ser compreendidos por meio de uma teoria social dualista na qual as ações são pensadas a partir de dois diferentes paradigmas: o de uma racionalidade instrumental atrelada ao trabalho⁵ e o de uma racionalidade comunicativa presente nas ações em que o entendimento mútuo é colocado como fim.

A ação comunicativa, em cuja base Habermas encontra os padrões racionais inerentes à comunicação, não aponta somente para os padrões normativos da crítica, mas também para a existência de ações não-instrumentais, por meio das quais a sociedade se reproduz simbolicamente. A ação comunicativa está, assim, na base da interação social, na qual os participantes se engajam tendo em vista o estabelecimento de um acordo racional, o que fazem a partir de um conjunto de conhecimentos partilhados. É por meio dessa forma de interação intersubjetiva linguisticamente mediada, afirma Habermas, que ocorre a reprodução simbólica da sociedade como um todo. O que engloba tanto a produção cultural (cultura), como a integração social (sociedade), quanto os processos de individualização e socialização (personalidade).⁶ Para Habermas, nenhuma forma de interação social seria possível sem a comunicação. A interação social, da qual depende toda a reprodução simbólica (não-material) da sociedade ocorreria, dessa forma, por meio de ações comunicativas nas quais os participantes reproduzem – mantendo ou alterando – o conjunto de valores intersubjetivamente partilhado e não-problematizado do mundo da vida, sem o qual a própria comunicação estaria comprometida.

³ Melo, R. *Os sentidos da emancipação. Para além da antinomia revolução versus reforma*, Introdução e cap. 2.

⁴ Conferir sobre isso: Honneth, A. *Kritik der Macht*, cap. 8.

⁵ “Por ‘trabalho’ ou *ação racional voltada a fins* eu entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. Habermas, J. “*Técnica e Ciência como Ideologia*”. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 57.

⁶ Como afirma Souza, “com a coordenação de ações comunicativas, temos a possibilidade de integração social de uma sociedade; sob o ponto de vista do entendimento sobre o dito ou afirmado tem-se a produção e manutenção das tradições culturais; e sob o aspecto da socialização tem-se a produção de identidades individuais.” Souza, J. *Patologias da Modernidade*, p. 46. Cf. Habermas, J. *Pensamento Pós-metafísico. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, pp. 95-103.

A comunicação – na qual se inserem os três tipos de pretensão de validade: sinceridade, verdade e correção normativa – só pode ocorrer caso haja um horizonte comum de convicções compartilhadas pelos parceiros de interação, que lhes permitisse interpretar o sentido daquilo que é dito em contextos e situações variadas. O mundo da vida é, na teoria de Habermas, o conceito que se refere a esse conjunto de saberes partilhados, sem o qual a própria reprodução simbólica da sociedade, que depende da comunicação, não teria como ocorrer. Afinal, mesmo que cada uma das pretensões de validade presentes nesses saberes possa ser problematizada, a própria discussão em que isso ocorre exigiria que os parceiros de interação interpretassem as pretensões de validade em questão da mesma forma. O mundo da vida constituiria, assim, um “lugar quase transcendental” do qual todos fazem sempre parte e do qual não podem se distanciar. Trata-se do próprio mundo intersubjetivo que, enquanto tal, não é questionado pelos parceiros de interação.⁷

Temos, contudo, que esses saberes relativos à cultura, à sociedade e à personalidade,⁸ que fornecem os recursos necessários para qualquer comunicação, podem ser revigorados ou alterados. As certezas imediatas de que partimos e que constituem o pano de fundo de toda a interação social não são fixas; elas podem ser deslocadas e se transformam na medida em que algum aspecto de seus componentes é tematizado por um ou vários parceiros de interação. Quando isso ocorre, no entanto, aquele determinado saber em questão deixa de fazer parte do mundo da vida. E, enquanto este componente não for reestabelecido (inalterado ou modificado) como um elemento rotineiro na interação, ele não volta a fazer parte do mundo da vida. Para Habermas, portanto, os componentes do mundo da vida – nos quais se inserem as normas sociais produtoras de solidariedade, as tradições culturais e as possibilidades de individualização como um todo – são reproduzidos através de processos comunicativos racionais considerados legítimos pelos próprios participantes.

Ao contrário de Adorno e Horkheimer, que viam, sob as condições do capitalismo tardio, normas e valores sociais como uma mera expressão das relações de poder e

⁷ Para um tratamento mais sistemático do conceito de mundo da vida. Cf. Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band II*, capítulo 4. Sobre isso, cf. também Honneth, A. *Kritik der Macht*, cap. 9, cuja reconstrução da teoria habermasiana é central para nosso trabalho.

⁸ “O mundo da vida se estrutura de modo geral em três componentes: a cultura, a sociedade e a personalidade. A cultura é entendida como o acervo de saber a que os atores recorrem como fonte de interpretações para as diversas situações; a sociedade é tomada no sentido estrito de conjunto de ordens consideradas legítimas, com base nas quais se criam solidariedade; e a personalidade, entendida como um conjunto de competências adquiridas pelos indivíduos em processos de aprendizagem, as quais permitem formar a identidade pessoal em processos de interação.” Repa, L. “Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica”, p. 171.

dominação, Habermas procura explicitar, em sua teoria da ação comunicativa, que normas e valores foram estabelecidos em procedimentos lingüísticos e não se reduzem a resultados de relações de poder. Toda comunicação, mesmo as estrategicamente orientadas, ativam a estrutura normativa da ação comunicativa e, assim como qualquer outra comunicação, levantam pretensões de validade que se voltam à obtenção de um acordo racional. A interação social por meio da qual se dá a reprodução dessas esferas sociais não tem como ocorrer sem o consentimento dos participantes da interação. São eles que imbuem, ou não, de legitimidade as pretensões de validade levantadas.

O conjunto de valores intersubjetivamente compartilhado e não problematizado do mundo da vida não é, assim, a expressão de uma imposição de valores, que teria se dado como que pelas costas das pessoas, mas o resultado de contínuos processos discursivos aceitos como legítimos por todos. Sobre isso, afirma Repa, “nenhuma norma pode se impor à força, mas depende também de consensos considerados legítimos”.⁹ As normas sociais são o produto de processos de interação normativamente mediados. Isso, no entanto, não significa que essa forma de interação esteja na base de todas as ações ou da reprodução social como um todo. Existem formas de reprodução social que não estão, segundo Habermas, ligadas ao meio lingüístico e não estão, portanto, atreladas às ações comunicativas e à interação social. Tal é, para ele, o caso das esferas ligadas à reprodução material da sociedade, a saber, a economia e o aparelho burocrático do Estado, cuja reprodução ocorre por meio de ações instrumentais. Existiriam, assim, esferas sociais não comunicativas e, nessa medida, livres de qualquer normatividade, as quais compõem o que Habermas chama de sistema.¹⁰ Como afirma ele,

“temos, com a empresa capitalista e a moderna administração, unidades sistêmicas autônomas dentro de subsistemas isentos de conteúdo normativo. *As instituições tornadas autônomas* caracterizam-se, como mostrou Luhmann, antes de tudo, pela capacidade de tornarem-se independentes dos contextos estruturados comunicativamente do mundo da vida, das orientações valorativas concretas e das disposições concretas de ação sempre virtualmente conflituosas das pessoas que as compõem”.¹¹

⁹ Idem, p. 175. É, de certa forma, contra essa consequência, a saber, a da (quase) exclusão das relações de poder do interior do mundo da vida, que se inserem parte das críticas dirigidas a ele por Fraser e Honneth.

¹⁰ A distinção entre sistema e mundo da vida, claramente formulada em 1981 quando da publicação de *Teoria da Ação Comunicativa*, livro no qual Habermas procura enfrentar o que chama de déficit normativo da Teoria Crítica, estava já em germen em escritos anteriores, como *Técnica e Ciência como Ideologia* nos quais Habermas distingue claramente *trabalho de interação*. Sem ter abandonado esse dualismo, Habermas revê em escritos mais recentes, como *Direito e Democracia*, as relações e influências exercidas pelo sistema no mundo da vida e vice-versa, atribuindo no que a isso se refere uma posição de centralidade ao direito.

¹¹ Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band II*, p. 257. Grifos nossos.

Haveria, dessa forma, uma distinção entre duas esferas no interior da sociedade. Uma delas corresponde ao mundo da vida, cuja reprodução ocorre por meio de ações comunicativas, e a outra corresponde ao sistema, composto de dois subsistemas, cuja reprodução se dá por meio de ações instrumentais.

O dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida se referiria, assim, à identificação na sociedade de duas esferas que estariam respectivamente ligadas à reprodução material e simbólica da sociedade que corresponderiam, segundo ele, às duas racionalidades reconstruídas a partir de ações instrumentais e comunicativas. A distinção entre duas formas de racionalidade, cada qual reconstruída por Habermas a partir de ações diferentes, não seria somente uma distinção analítica a partir da qual se poderia reconstruir a racionalidade das ações; cada uma dessas duas formas de racionalidade está enraizada em uma esfera distinta da sociedade. Assim, se de início tínhamos apenas uma distinção analítica entre duas racionalidades, cada qual reconstruída a partir de um determinado tipo de ação, temos agora uma divisão da sociedade em duas esferas, cada qual regida por uma forma distinta de racionalidade.¹² O sistema, constituído – seguindo a distinção entre economia e administração estatal de Weber – pelo aparelho burocrático do Estado e pela economia, corresponderia, dessa maneira, à esfera em que as ações e os objetivos em geral são predominantemente coordenados por meio de uma racionalidade instrumental. O mundo da vida, por sua vez, seria aquele âmbito social no qual a interação estaria predominantemente orientada para o entendimento e, portanto, pela racionalidade comunicativa.

Com sua teoria social, Habermas se contrapõe, então, ao diagnóstico da totalização da dominação e da absolutização da racionalidade instrumental, presentes na *DE*, mas o faz sem excluir a racionalidade e as ações instrumentais como um todo. Contrapondo-se ao diagnóstico de Adorno e Horkheimer, Habermas procura mostrar que a sociedade contemporânea está perpassada por duas formas distintas de racionalidade: a instrumental –

¹² Em formulações anteriores de sua teoria, antes da consolidação dos conceitos de sistema e mundo da vida, Habermas procurava estabelecer uma distinção analítica entre essas duas formas de racionalidade e as esferas sociais nas quais ações instrumentais ou a interação predominam. Como afirma Habermas, “servindo-nos de dois tipos de ação, podemos distinguir os sistemas sociais segundo neles predomine a ação racional voltada a fins ou à interação. O desenho *institucional* de uma sociedade consiste em normas que dirigem as interações linguisticamente mediadas. Mas há subsistemas, como o sistema econômico ou o aparelho estatal, para nos mantermos nos exemplos de Max Weber, nos quais se institucionalizam sobretudo proposições acerca de ações racionais voltadas a fins. No lado oposto encontram-se subsistemas como a família e o parentesco que, sem dúvida, estão ligados a uma grande quantidade de tarefas e habilidades, mas que se baseiam em regras morais de interação”. Habermas, *J. Técnica e Ciência como Ideologia.*, p. 60. Sobre isso cf. também Honneth, A. *Kritik der Macht*, cap. 8. pp. 247-60. De acordo com Honneth, Habermas tenta fazer uma distinção apenas analítica entre duas esferas sociais, mas acabaria recaindo numa divisão empírica entre dois diferentes domínios sociais.

da qual depende a reprodução material da sociedade – e a comunicativa – que está na base de sua reprodução simbólica. Habermas defende, assim, uma teoria social dualista, de acordo com a qual existiriam duas formas de racionalidade distintas, cada qual relacionada a um diferente âmbito da reprodução social.

Ao contrário dos autores da *DE*, assim como de outros pensadores do período do pós-guerra, contudo, a presença da racionalidade técnico-instrumental na sociedade não é considerada, por Habermas, como algo essencialmente negativo. Se, no diagnóstico de Adorno e Horkheimer, a racionalidade instrumental possui um caráter puramente reificante e dominador, o mesmo não acontece para Habermas. Em sociedades complexas, afirma ele, não seria possível coordenar linguisticamente os objetivos econômicos e burocráticos sem sobrecarregar as interações do mundo da vida e sem comprometer a eficácia necessária à reprodução material. Ganhos em eficiência, sem os quais a própria reprodução material da sociedade estaria comprometida, justificam que no interior dessas esferas as relações se deem por meio de processos impessoais (cujos *medias* são o poder e o dinheiro) e livres de qualquer normatividade.¹³ A própria existência de ações voltadas ao sucesso e de uma racionalidade instrumental no interior da sociedade não constitui, para Habermas, patologias.¹⁴ Não se trata, portanto, de uma teoria social em que o dualismo é diagnosticado, mas visto como um bloqueio à prática emancipatória; a simples existência do sistema não significa um bloqueio à emancipação. A superação da racionalidade técnica e o desenvolvimento de uma sociedade na

¹³ Os sistemas econômico e burocrático da sociedade são, dessa forma, neutralizados e colocados, por Habermas, para além do alcance das ações comunicativas, das quais eles não dependeriam para funcionar.

¹⁴ Talvez valha a pena ressaltar aqui que, diferentemente de Adorno e Horkheimer, Habermas não procura abordar as relações entre sujeito e objeto. O foco de sua teoria está nas formas de interação intersubjetivas; a dominação da natureza pelos homens, indispensável à reprodução material da sociedade e paradigmática para os autores da *DE*, não parece estar em causa, mesmo no interior do conceito de sistema. A idéia de uma reconciliação com a natureza, como forma de relação entre sujeito e objeto não-dominadora, não parece estar no horizonte de preocupações desenvolvidas por Habermas. Cf. Honneth, A. “From Adorno to Habermas”. In: *The Fragmented World of the Social*, p. 107. Essa breve digressão nos parece importante para evitar possíveis confusões no que diz respeito ao modelo de teoria crítica desenvolvido por Axel Honneth, ao qual nos voltaremos adiante. Como veremos no decorrer deste trabalho, Honneth procura repensar a Teoria Crítica a partir da teoria habermasiana, mas ao fazê-lo critica o conceito de sistema; dentre seus objetivos está o de mostrar que mesmo aquelas esferas vistas por Habermas como livres de normas são normativamente mediadas e devem seu estabelecimento e funcionamento ao consenso que os concernidos teriam a respeito de sua legitimidade. O modelo honnethiano dissolveria, assim, o sistema ao interior do mundo da vida, procurando mostrar que também o aparelho burocrático estatal e a economia se reproduzem a partir de ações comunicativas. Isso, contudo, não significaria que todas as formas de relações instrumentais sejam repensadas por Honneth a partir de sua concepção de comunicação; se ele desenvolve uma teoria monista na qual o reconhecimento é o conceito chave para se pensar as formas de interação, ele se restringe às relações intersubjetivas. O conceito de reconhecimento, tal como ele é desenvolvido por Honneth a partir de uma reatualização do Hegel de Jena, não se estende a relações com a natureza.

qual esta não desempenhe qualquer papel não se encontra no horizonte emancipatório habermasiano.

A existência do sistema enquanto mecanismo de reprodução material autônomo é, segundo Habermas, indispensável para a própria manutenção da sociedade e do mundo da vida.¹⁵ Para ele, portanto, as patologias sociais não se instauram simplesmente devido à existência de relações de caráter instrumental na sociedade – seja com a natureza seja com outras pessoas nas esferas sistêmicas.¹⁶ As patologias sociais surgem apenas quando essas relações extrapolam o âmbito sistêmico e invadem o mundo da vida e as interações que estão na base da reprodução simbólica da sociedade. Todos os tipos de patologia que podem ser encontrados na sociedade – entendidos como distorções sociais que impeçam à livre comunicação – são causados por interferências sistêmicas no mundo da vida. Excetuando-se os distúrbios psicológicos, que podem não ter sua origem no sistema, toda assimetria que impede a livre realização dos processos comunicativos do mundo da vida é, para Habermas, o resultado de um alargamento indevido do sistema para esferas que deveriam ser externas a ele. Alargamento que Habermas vê como uma tendência da modernidade. Contra o modelo da *DE*, Habermas afirma que, embora as organizações pautadas por uma racionalidade instrumental possuam a tendência de se expandir e exerçam uma pressão de adaptação no interior mundo da vida, essa pressão não destruiu as formas de comunicação nem bloqueou a possibilidade de resistência e transformação que permanecem no horizonte das ações comunicativas no mundo da vida.

O conceito dual de sociedade apresentado pela teoria habermasiana é, assim, de grande importância à explicação do surgimento de patologias sociais. As diferentes formas de injustiça presentes na sociedade seriam, para ele, o resultado da intervenção no mundo da vida pelo sistema e possuem, enquanto tal, uma causa única, a saber, a ampliação das formas sistêmicas de integração para além daqueles que deveriam ser seus limites, o que se dá pela

¹⁵ A própria gênese do sistema está no processo social de racionalização do mundo da vida diagnosticado por Habermas. Segundo ele, em razão do processo de racionalização, o mundo da vida – sobrecarregado – , teria se diferenciado e “criado” uma esfera sistêmica livre de qualquer normatividade. Cf. Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band II, p. 268 e ss.

¹⁶ Há, em Habermas, uma distinção entre ações instrumentais e estratégicas, ambas pensadas por ele a partir de um paradigma da ação centrado na idéia de eficácia, que – tendo em vista nossos objetivos – optamos por fazer apenas em alguns momentos, adotando, na maior parte das passagens, o termo “ação instrumental” para os dois casos. De qualquer forma, ação instrumental, para Habermas, é aquela com a qual se busca realizar intervenções técnicas nos estados de coisas, enquanto a estratégica é aquela em que o que está em causa são as interações sociais, nas quais um ator tenta influenciar os outros. Repa, L. “Direito e a teoria da ação comunicativa”. In: Nobre, M. e Terra, R. (Orgs.) *Direito e Democracia. Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, p. 57.

burocratização ou pela monetarização da comunicação. As diferentes patologias sociais ou injustiças não teriam, então, sua origem no próprio mundo da vida ou nas formas de reprodução simbólica que têm ali lugar. A comunicação e os processos argumentativos dos quais depende a socialização, as tradições culturais e a integração social não são, dessa forma, as causas das patologias sociais. Estas só se desenvolveriam quando o sistema interfere de alguma maneira na comunicação e distorce os processos argumentativos que, sozinhos, não levariam ao desenvolvimento de qualquer bloqueio ou assimetria à livre comunicação.

As relações de poder, que teriam, segundo Adorno e Horkheimer, se absolutizado, são vistas por Habermas como parte do sistema e se tornariam patológicas apenas quando este interferisse no mundo da vida e distorce a comunicação que está na base de sua reprodução. No modelo habermasiano, portanto, o poder é reduzido e concebido a partir do âmbito sistêmico da sociedade. Não existiriam relações de poder na base do mundo da vida, que pode resistir à pressão exercida pelo sistema ou, por outro lado, procurar exercer nele alguma influência. Valendo a pena ressaltar que a relação entre as duas esferas sociais possui estatutos distintos no decorrer do desenvolvimento da obra de Habermas. Em um primeiro momento, em *Teoria da ação comunicativa*, os fluxos comunicativos provindos do mundo da vida não seriam capazes senão de oferecer uma resistência à colonização do mundo da vida pelo sistema, sem que pudessem, contudo, intervir nele ativamente. Em desenvolvimentos posteriores de sua teoria, no entanto, Habermas passa a conceber a práxis comunicativa como apta a intervir no funcionamento, em princípio autônomo, do sistema; intervenção que seria feita por meio de instituições democráticas.¹⁷ A intervenção do mundo da vida no sistema ocorreria, segundo Habermas, através do direito, que possibilitaria a regulação da economia e do aparelho burocrático do Estado por meio de normas comunicativamente elaboradas, mesmo que estas não venham a dissolvê-lo enquanto tal.

O mundo da vida poderia, assim, intervir no funcionamento do sistema, mas não desativá-lo, o que não somente comprometeria a reprodução material da sociedade, como iria

¹⁷ Nessa obra, Habermas altera significativamente alguns aspectos de seu modelo teórico. Como, no entanto, nossos interesses no modelo habermasiano são secundários e a reconstrução bastante esquemática que dele fizemos tem em vista os modelos teóricos elaborados a partir dele por Nancy Fraser e Axel Honneth, nos restringiremos a apontar aqui para o fato de que Habermas passou a atribuir ao direito um papel de grande importância em sua teoria. O direito passa a ser visto como o responsável pela mediação entre essas duas esferas sociais, sendo ele o que possibilita que o sistema seja normativamente regulado – mesmo que indiretamente – pelo mundo da vida. A reformulação desse aspecto de sua teoria, que se volta para a possibilidade de regulação normativa do sistema parece, em certa medida, uma resposta às críticas de Honneth desenvolvidas em *Crítica do Poder*.

na contramão das tendências identificadas por Habermas em seu diagnóstico de época. No caso da intervenção do mundo da vida pelo sistema, contudo, os resultados são sempre vistos como negativos. A colonização do mundo da vida pelo sistema leva à distorção dos processos comunicativos e à não realização das condições de um procedimento argumentativo livre de coerção, indispensável para a legitimidade de seus resultados. As formas de integração sistêmicas não devem, portanto, ultrapassar seus limites, mas se restringir às esferas da economia e da burocracia estatal. Os bloqueios à emancipação não são vistos como uma consequência da própria dualidade, mas das interferências do sistema no mundo da vida e nas ações comunicativas, responsáveis por sua reprodução. Caberia, então, ao mundo da vida resistir a esta intervenção – postura atribuída por Habermas às reivindicações de grande parte dos chamados novos movimentos sociais¹⁸ – ou, além disso, transformar a sociedade procurando intervir no próprio funcionamento do sistema, tarefa para a qual o direito se colocaria como central.

Chegamos, com isso, não apenas à distinção entre sistema e mundo da vida proposta por Habermas, como também às interferências mútuas que cada uma dessas duas esferas sociais pode ter na outra. Interferências que explicam, de acordo com ele, tanto o surgimento de patologias sociais quanto o de conflitos e movimentos sociais (ativos ou reativos) no interior da sociedade.¹⁹ É, assim, na fronteira entre essas duas esferas que ocorreriam as lutas por emancipação, sendo também o limite de cada uma dessas esferas aquilo que estaria em causa na expansão do sistema sobre o mundo da vida e, conseqüentemente, no aumento ou na diminuição da dominação. Os conflitos que se estabelecem no interior da sociedade se localizam, assim, entre esses dois domínios sociais. A demarcação da fronteira entre eles ocupa, dessa forma, uma posição de centralidade no pensamento de Habermas e o próprio desenvolvimento da sociedade depende do resultado desses conflitos, que podem levá-la tanto para um lado quanto para o outro, a saber, tanto para a expansão do sistema sobre o mundo da vida, quanto para a regulação, sempre parcial, daquele por este.²⁰

¹⁸ Habermas, J. “A nova intransparência”, pp. 103-14.

¹⁹ Cf. Idem, *ibidem*.

²⁰ Não afirmamos com isso que Habermas esteja defendendo a inexistência de conflitos no interior do mundo da vida. Como procuramos mostrar anteriormente, os conteúdos do mundo da vida podem ser alvos de questionados e são constantemente alterados. Mesmo que este processo de questionamento e alteração de conteúdos seja pensada por ele a partir de processos argumentativos onde as pretensões de validade no discurso são discursivamente questionadas e defendidas, acreditamos ser possível compreender conflitos dentro no mundo da vida a partir deles. De qualquer forma, os conflitos por emancipação ou melhor, aqueles dos quais depende o aumento ou a diminuição da dominação estão localizados apenas na fronteira entre o sistema e o mundo da vida.

Muitos são ainda os elementos, aspectos e transformações da teoria habermasiana que precisaríamos abordar para que pudéssemos retomar o modelo de teoria crítica apresentado por Habermas de forma mais sistemática. Para nossos objetivos, contudo, a reconstrução – mesmo que esquemática – de suas contribuições à elaboração de um conceito de racionalidade comunicativa e ao desenvolvimento de uma teoria social dualista, centrais para a controvérsia entre Fraser e Honneth, parece-nos suficiente para que possamos traçar um ponto de partida comum a esses dois autores, assim como para indicarmos as principais divergências entre eles. Passemos, então, para a controvérsia entre Fraser e Honneth em torno da teoria social que, como indicamos até aqui, é o cerne do debate sobre redistribuição e reconhecimento.

3.2 - Nancy Fraser e Axel Honneth em torno do dualismo habermasiano

A mudança de paradigma efetuada por Jürgen Habermas no interior da Teoria Crítica foi central para o desenvolvimento das bases normativas dos modelos teóricos de Nancy Fraser e Axel Honneth que, como procuramos mostrar anteriormente, ancoram suas teorias em um paradigma intersubjetivo de ação que elaboram a partir de Habermas. A influência deste autor nos modelos teóricos de Fraser e Honneth se estende, contudo, para além disso. O trabalho de Habermas constitui também a principal referência desses autores no que diz respeito às teorias sociais que elaboram. Nesse caso, contudo, a retomada de Habermas parece adquirir um outro estatuto, uma vez que os deslocamentos efetuados por eles relativamente ao dualismo social proposto por ele parecem – em muitos momentos – tomar forma de uma contraposição. A teoria social de Habermas estaria, assim, no horizonte de Fraser e Honneth, mas é em contraposição à ela que cada um deles vai desenvolver sua própria teoria, mesmo que cheguem a retomá-la em alguns aspectos. Nesse sentido, a retomada que fizemos da teoria dual da sociedade elaborada por Habermas tem como objetivo delinear aquele que nos parece ser o ponto de partida teórico-social de Fraser e de Honneth.

A concepção que Nancy Fraser e Axel Honneth possuem sobre os movimentos sociais, aos quais atribuem uma motivação de caráter normativo, está, como dito anteriormente, intrinsecamente ligada às teorias sociais que desenvolvem. Afinal, se os conflitos sociais possuem um caráter normativo e influem no próprio desenvolvimento da sociedade, também esta possui um certa normatividade. Contudo, se ambos concordam em pensar os conflitos

sociais dessa forma, somente Honneth vincula o desenvolvimento do capitalismo como um todo aos resultados desses mesmos conflitos sociais e, portanto, a regras normativas e se volta, com isso, contra o dualismo social proposto por Habermas, que Fraser, ao contrário, parece, em certa medida, seguir. Assim, enquanto Honneth, contrapondo-se a Habermas, sustenta que todo o desenvolvimento social depende dos conflitos e normas sociais e não pode ser entendido sem que as relações de reconhecimento sejam levadas em consideração, Fraser, por sua vez, parece procurar relativizar a distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida, mantendo-a, contudo, no horizonte. O que faz, em certa medida, ao justificar, por meio de uma teoria social perspectivo-dualista, a distinção entre as exigências de redistribuição e as exigências de reconhecimento.

É nesse ponto de divergência que se encontram, a nosso ver, as principais questões em torno da teoria social discutidas por Honneth e Fraser em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, assim como as principais críticas apresentadas por esses autores ao dualismo entre sistema e mundo da vida defendido por Habermas em parte de seus escritos. Passemos, então, a tratar dos deslocamentos efetuados tanto por Honneth quanto por Fraser da distinção entre sistema e mundo da vida, com o que ambos os autores procuram resolver os problemas que encontram na concepção que Habermas possui sobre as relações de poder no interior da sociedade e sobre a origem das patologias sociais que teriam, para ele, como causa, a colonização do mundo da vida pelo sistema.

Como dito anteriormente, desde meados da década de 1980, Habermas consolida uma distinção entre duas esferas sociais, o sistema e o mundo da vida, no interior das quais a sociedade se reproduziria material e simbolicamente. No que se refere à reprodução material, responsável pelo desenvolvimento do sistema (econômico e burocrático), a coordenação dos diversos objetivos dos sujeitos seria meramente estratégica e livre, portanto, de normas; a integração dos objetivos seria, assim, de caráter sistêmico. A reprodução simbólica, responsável pelos desenvolvimentos da cultura, da sociedade e da formação da personalidade, por sua vez, teria como base uma forma comunicativa de coordenar objetivos que, normativamente mediada, estaria orientada ao entendimento; os objetivos seriam aqui socialmente integrados. A distinção habermasiana entre duas esferas sociais e duas formas de reprodução social é fortemente criticada por Honneth, que procura desenvolver uma teoria social em que a normatividade e o poder possam ser entendidos em suas interrelações. Se distanciando desses desenvolvimentos dualistas e retomando uma primeira formulação que

Habermas teria dado a seu modelo de teoria crítica, ainda voltado à luta por reconhecimento,²¹ Honneth procura elaborar seu próprio modelo teórico. De acordo com ele, a distinção proposta por Habermas entre duas racionalidades, já presente em *Conhecimento e Interesse*, é modificada, dando lugar, em *Teoria da Ação Comunicativa*, a uma distinção entre duas esferas sociais, a do sistema e a do mundo da vida, nas quais predominariam, respectivamente, uma racionalidade de caráter instrumental e uma racionalidade comunicativa.

Com essa mudança, afirma Honneth, o desenvolvimento da sociedade, antes pensado a partir das lutas entre os diversos grupos sociais acerca da definição de normas e instituições,²² passa a ser conceitualizado nos termos de um conflito entre a pressão para adaptação exercida pelas organizações racionais voltadas a fins, o sistema, e as esferas de ação organizadas comunicativamente, o mundo da vida, cujo papel nesse desenvolvimento seria o de resistir ou não a esta pressão ou ainda, e nisso estaria seu caráter emancipatório, regular essas organizações. Em detrimento, então, de uma primeira formulação de sua teoria, na qual as relações de dominação e poder eram pensadas no interior das esferas comunicativas que moldariam as próprias instituições, Habermas teria posteriormente excluído do processo de formação da vontade e, portanto, das interações sociais, as relações de dominação, que passaram, a partir de então, a ser concebidas por meio da colonização do mundo da vida pelos sistemas econômico e burocrático.²³ Com essa mudança, afirma Honneth, o dualismo social desenvolvido por Habermas não mais daria conta de explicar como se reproduziriam as esferas chamadas por ele de sistêmicas, nem de compreender aquilo que denomina reprodução simbólica da sociedade, onde os conflitos sociais também teriam um papel ativo e determinante. Com a distinção entre sistema e mundo da vida, Habermas teria, então, criado duas ficções teóricas, que o impediriam não somente de conceitualizar adequadamente as formas de poder existentes, como também de compreender a sociedade contemporânea e o importante papel que os conflitos sociais nela desempenham.

²¹ Ideia que, segundo Honneth, teria sido abandonada por ele com a consolidação dos conceitos de sistema e de mundo da vida.

²² Haveria, na teoria apresentada por Habermas, uma tensão entre duas diferentes formas de pensar o desenvolvimento social. Vinculadas ou à crítica à tecnocracia ou à interpretação habermasiana de Marx, elas oporiam uma racionalidade voltada a fins às normas morais institucionalizadas comunicativamente no mundo da vida – no que diz respeito à crítica à tecnocracia –, ou, por outro lado, os diferentes grupos sociais e classes que, no mundo da vida, entrariam em conflito para definirem e alterarem os valores, normas e instituições sociais. Cf. Honneth, A. *Kritik der Macht*, cap. 8.

²³ Honneth, A. *Kritik der Macht*, pp. 271-77.

Segundo Honneth, ao propor uma distinção entre duas esferas sociais e atribuir o curso do desenvolvimento da sociedade ao conflito que se estabelece entre elas, Habermas não daria conta de compreender o papel dos conflitos no interior do próprio mundo da vida. Habermas não teria, assim, analisado adequadamente as relações de poder ali presentes, nem a influência exercida por elas no sistema, cuja base normativa não poderia ser pensada sem os conflitos que, de acordo com Honneth, moldaram as instituições existentes, dentre as quais a economia e o aparelho burocrático do Estado. Honneth aponta, assim, para a existência de um déficit sociológico no dualismo habermasiano e procura se contrapor a ele, atentando para importância exercida pelos conflitos sociais no processo de desenvolvimento da sociedade como um todo. Ao tomar o mundo da vida como uma esfera social em princípio livre de relações de poder, no interior da qual as ações estariam voltadas ao entendimento, Habermas teria fechado os olhos aos conflitos sociais que, segundo Honneth, moldam as instituições e normas sociais. Haveria, assim, para ele, um déficit no modelo habermasiano no que diz respeito à pouca atenção despendida por este aos conflitos sociais no interior do mundo da vida, tomado por Habermas como o produto dos esforços interpretativos de gerações precedentes, cujo conteúdo seria alterado por meio de questionamentos que, quando levantados, desencadeariam um procedimento argumentativo sobre a validade da convicção questionada.²⁴ Além deste déficit sociológico, Honneth também identifica no modelo habermasiano uma dificuldade relativa ao conceito de poder ou de dominação que, visto como o resultado da colonização do mundo da vida pelo sistema, não teria como ser concebido da perspectiva da teoria da ação, mas somente na de uma teoria dos sistemas.²⁵ O que significaria, para Honneth, que, como Adorno e Horkheimer, Habermas teria se concentrado, por fim, nas consequências sociais de complexos de poder que teriam se tornado autônomos, desenvolvendo, com isso, uma teoria na qual se tornaria discernível uma dialética do esclarecimento.²⁶

O desenvolvimento dado por Habermas a seu modelo teórico estabeleceria, assim, tal como afirma Honneth, duas ficções teóricas: a de um sistema que teria se diferenciado do mundo da vida e se tornado um meio não lingüístico de coordenação de objetivos e a de um mundo da vida isento de quaisquer relações de poder e de dominação, onde o processo de

²⁴ Cf. Idem, pp. 316-20.

²⁵ Cf. Idem, pp. 317-8.

²⁶ Segundo Honneth, que identifica essa consequência nos desenvolvimentos teóricos de Habermas, este teria feito muitas concessões à teoria dos sistemas. Sobre isso, cf. Idem, 331-4.

reprodução simbólica da sociedade ocorreria apenas por meio de relações de comunicação linguisticamente mediadas.²⁷ No interior da teoria habermasiana, se formaria, então, a ilusão de que as duas esferas sociais, responsáveis por diferentes aspectos da reprodução social – o material e o simbólico – seriam independentes entre si, ilusão que tem como consequência a impossibilidade de que as relações entre o poder e aquilo que o legitima sejam pensadas e a importância dos processos de interação social no funcionamento de organizações sociais, como a economia, percebida.²⁸

Contrapondo-se a Habermas, Honneth procura, então, mostrar que o desenvolvimento do sistema capitalista e do aparelho burocrático do Estado é mediado por normas sociais e depende dos conflitos que moldaram e ainda moldam as instituições e práticas sociais em geral.²⁹ Além disso, ele busca indicar, que a dominação e as relações de poder, compreendidas por Habermas como ampliações indevidas do sistema em direção ao mundo da vida, precisam ser pensadas em conjunto com a comunicação, que está sempre perpassada por assimetrias.³⁰ Seria, portanto, preciso atrelar o desenvolvimento social como um todo a normas, assim como pensar as relações de poder presentes nas comunicações e relações de reconhecimento, a saber, pensar a relação dessas normas com as formas de poder e dominação.

O funcionamento da economia e da administração política não poderia, de acordo com Honneth, ser compreendido como a mera expressão de um processo autônomo descolado das expectativas intersubjetivas de reconhecimento e dos conflitos sociais por elas gerados. Segundo ele, estas expectativas desempenham um papel ativo em todas as esferas e instituições sociais, mesmo naquelas referentes à organização do trabalho e à distribuição do poder.³¹ O surgimento do capitalismo, bem como seu desenvolvimento, não teria ocorrido à margem de todas as instituições sociais e dos processos de reprodução simbólica da sociedade e não poderia ser, portanto, conceitualizado como um sistema normativamente neutro voltado à obtenção de fins, cujo desenvolvimento dependeria apenas de uma lógica sistêmica e destituída de quaisquer relações com normas sociais.

Tal como afirma Honneth, na contra mão da teoria apresentada por Habermas, a economia depende de uma certa normatividade, já que “processos de valorização

²⁷ Idem, p. 282.

²⁸ Cf. Idem, pp. 329-331.

²⁹ Idem, pp. 289-90.

³⁰ Idem, p. 298.

³¹ Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”. pp. 134-6 e 180-4.

aparentemente anônimos são impregnados por regras normativas”.³² Honneth procura, assim, dissolver o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida, o que faz ampliando a influência que a comunicação e as lutas por reconhecimento teriam em todos os processos de reprodução social. Na teoria desenvolvida por Honneth, os imperativos presentes no capitalismo estão sempre atrelados a expectativas e regras de caráter normativo. As formas sociais de integração teriam, assim, como é por ele mesmo afirmado, uma certa primazia sobre as formas sistêmicas de integração.³³ Faz-se importante ressaltar, contudo, que, com essa atribuição de primazia, ele não conclui que não existam mecanismos que funcionem de maneira relativamente autônoma, mas apenas que esse funcionamento é imbuído, pelos seus próprios concernidos, de alguma validade. Como é, por ele, dito:

“É verdade que mídias generalizadas, como dinheiro ou poder político, podem, de fato, coordenar a interação social de maneira relativamente inquestionada, mas mesmo elas dependem de alguma ‘crença de legitimidade’ que pode perder força ou entrar em colapso a qualquer momento”.³⁴

A crítica de Honneth, segundo a qual não seria possível entender a sociedade a partir de uma teoria que não abordasse adequadamente sua relação com as lutas por reconhecimento não se dirige, contudo, apenas a Habermas, mas também a Fraser. Afinal, como Habermas, Fraser defende que a economia teria se tornado relativamente distinta da cultura e, portanto, do âmbito no qual as normas sociais são elaboradas. Diferentemente de Honneth, portanto, Fraser aceita de Habermas uma distinção entre dois diferentes mecanismos sociais que, mesmo fortemente interligados, seriam hoje relativamente diferenciados uns dos outros. Para ela, por maiores que sejam as interrelações entre as normas sociais e a economia, para ela não seria possível entender o funcionamento do capitalismo a partir apenas de normas sociais. De acordo com Fraser, não se poderia explicar o mercado capitalista como um todo recorrendo apenas às normas sociais que, para Honneth, teriam sido moldadas por meio de lutas por reconhecimento. Segundo ela, não se pode explicar as diferenças de ganhos salariais a partir

³² Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”, p. 292.

³³ Cf. Idem, *ibidem*.

³⁴ Idem, 294. Honneth alterna entre essa posição e outra mais forte, de acordo com a qual o funcionamento da economia seria diretamente regulado por normas sociais. De qualquer forma, todas as injustiças são entendidas por ele como violações de relações de reconhecimento e estão, portanto, ligadas a expectativas e normas sociais.

da estima socialmente atribuída às tarefas desempenhadas em diferentes cargos,³⁵ nem explicar adequadamente o aumento ou a diminuição da importância social de determinadas funções com base na estima social que dispõem os grupos que costumam exercê-las.³⁶ Mesmo aceitando que não é possível conceber a economia como uma esfera social neutra ou isenta de normatividade, como Habermas teria feito, Fraser afirma que seu funcionamento não pode ser adequadamente entendido sem que se leve em consideração uma racionalidade instrumental que prioriza o lucro. Motivo pelo qual ela defende que a economia dispõe de relativa autonomia frente às normas sociais. Como Habermas, portanto, Fraser também assume a existência de um certo dualismo social.

O recurso de Fraser a Habermas, não implica, contudo, que ela aceite como um todo as distinções dualistas estabelecidas por ele em sua teoria. Pelo contrário, ela faz diversas críticas à teoria social dualista desenvolvida por ele e, afirmando a possibilidade de que ela seja entendida de dois modos, a saber, como substantiva ou analítica, parte da segunda delas na elaboração de sua própria teoria social.³⁷ De acordo com ela, seria possível partir do dualismo habermasiano para desenvolver uma teoria social crítica apta a compreender a complexidade das sociedades capitalistas contemporâneas e a diagnosticar as formas de injustiça presentes na sociedade. Com essa teoria, no entanto, Fraser, como Honneth, procura tratar das dificuldades que encontra no modelo habermasiano. O que faz, a nosso ver, por meio de um deslocamento, e não de um abandono, da distinção entre sistema e mundo da vida

³⁵ Como afirma Fraser, “as sociedades capitalistas contemporâneas estão permeadas por ideologias sobre o quanto várias atividades contribuem para o bem estar social. (...) essas ideologias têm efeitos reais. Mas elas dificilmente são os únicos fatores que afetam as variações salariais. Os fatores político-econômicos são também importantes, tais como a oferta e a demanda para diferentes tipos de trabalhos, a balança de poder entre trabalho e capital, o vigor das regulações sociais, incluindo o salário mínimo, a disponibilidade e o custo da melhora da tecnologia, a facilidade com que firmas podem mudar suas operações para lugares nos quais as bases salariais são menores, o custo do crédito e as taxas internacionais de câmbio”. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, p. 215. Cf, também, Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 212-20. Rainer Forst, em um artigo no qual trata do princípio de paridade de participação, afirma, seguindo Fraser, que não seria possível compreender o funcionamento da economia a partir de relações de reconhecimento. Como diz ele, “às vezes, parece que a injustiça não é primariamente vinculada a questões de reconhecimento, pois algumas profissões com uma compensação extremamente alta não possuem alta estima, tais como ser um gerente de uma grande corporação ou um corretor imobiliário. É verdade, como diz Honneth, que a esfera econômica é parte de uma esfera geral cultural do reconhecimento, mas muitos fenômenos de injustiça no interior daquela esfera parecem possuir outras causas e seguir uma diferente lógica de mercado ou “sistêmica” que precisa ser identificada e criticada”. Cf. Forst, R. “First Things First”, p. 318.

³⁶ Honneth procura fazer tal afirmação em *Redistribution or Recognition?* dizendo que pesquisas mostram que uma vez que uma função passa a ser desempenhada, em grande parte, por mulheres, ela perde parte de sua estima social e passa a possuir vencimentos inferiores. Cf. Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, pp. 182-5.

³⁷ Honneth mostra em “Die Pointe der Anerkennung”, que a distinção que Fraser estabelece entre a economia e a cultura não é analítica. Apesar disso, sua teoria social não parece defender o dualismo substantivo presente na teoria de Habermas, mas apresenta um dualismo social relativo. As duas esferas sociais possuem características particulares, mas só se encontram relativamente diferenciadas.

e de uma alteração significativa na maneira por meio da qual Habermas concebe as relações de poder e o surgimento das patologias sociais.

A retomada da teoria social proposta por Habermas, feita explicitamente pela autora desde seus escritos da década de 80, não é, contudo, uniforme. Se, em um primeiro momento, ela busca confrontar alguns aspectos problemáticos que identifica no modelo habermasiano, em trabalhos mais recentes – e mesmo em alguns mais antigos – ela tenta recuperar nele aquilo que poderia ser visto como frutífero a uma teoria social. Apesar disso, boa parte das questões que norteiam seus escritos e das soluções que apresenta a elas já se encontram – mesmo que apenas em gérmen – em seus primeiros artigos, como é o caso de “O que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e o Gênero”, publicado originalmente em 1985. Neste artigo, Fraser dirige a Habermas críticas semelhantes às aquelas desenvolvidas por Honneth em *Crítica do Poder* e aponta para possíveis saídas que serão posteriormente elaboradas por ela. Diferentemente das de Honneth, contudo, as saídas apresentadas por Fraser não caminham na direção de uma dissolução completa da distinção entre as esferas sociais, mas na formulação de um dualismo social perspectivista; o que, não obstante, só vem a fazer claramente em escritos posteriores.

Partindo ali de uma definição, tomada por ela de Marx, segundo a qual Teoria Crítica é “o auto-aclaramento das lutas e desejos de uma época”,³⁸ Fraser procura mostrar que apesar dos potenciais críticos presentes em sua teoria, Habermas não teria conseguido dar conta daquele que deveria ser seu papel enquanto teórico crítico, a saber, aclarar, dentre outros, os objetivos do movimento feminista.³⁹ Tomando, então, o modelo de Habermas tal como ele aparece em *Teoria da Ação Comunicativa* e em artigos publicados por ele nesse período, Fraser procura explicitar que o dualismo social ali proposto seria contraproducente, uma vez que encobriria e mesmo reforçaria algumas das injustiças de gênero presentes na sociedade contemporânea. Para que pudesse mostrar isso, contudo, Fraser precisou extrapolar aquilo que

³⁸ Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory?”, p. 113. Como afirma a autora, essa definição não reivindica qualquer *status* epistemológico e chega a insinuar que “com respeito à justificação não há absolutamente diferença interessante, do ponto de vista filosófico, entre uma teoria crítica da sociedade e uma teoria acrítica”, mas, ao contrário, uma importante diferença política.

³⁹ Idem, pp. 113-4. Ao fazer isto, Fraser estaria afirmando que os teóricos críticos devem se pautar pelos objetivos imediatos dos movimentos sociais. Entretanto, se analisamos a gênese da noção de paridade de participação, da qual Fraser já lança mão neste artigo, ela aponta para uma estrutura normativa mais próxima daquela proposta por Habermas com sua teoria do discurso. Os movimentos feministas são levados em consideração porque questionam impedimentos sociais à paridade de participação.

é dito por Habermas para pensar o que ele teria a dizer sobre as questões de gênero, que ele não aborda diretamente em seus textos.

Sem entrarmos à fundo nas críticas dirigidas a Habermas desse ponto de vista, que parecem, por vezes, simplificar alguns dos elementos de sua teoria para que ela fosse aplicada a este caso específico, nos restringiremos aqui a indicar que Fraser aponta para diversas deficiências presentes no modelo habermasiano. Deficiências que, como Honneth, Fraser situa na diferenciação estanque entre duas esferas sociais, na unilateralidade com que Habermas concebe as ações e as formas de integração e reprodução no interior de cada uma dessas esferas e, por fim, na falta de atenção despendida por ele aos conflitos e movimentos sociais que são, para ela, indispensáveis à reprodução simbólica – e mesmo material – da sociedade.⁴⁰

No que se refere à primeira dessas deficiências, as críticas dirigidas por Fraser a Habermas põem em questão o estatuto que ele teria dado à distinção entre duas esferas sociais, seja do ponto de vista da reprodução material e simbólica da sociedade, seja do ponto de vista das duas formas de integração por meio das quais a sociedade se reproduziria como um todo. Em um primeiro momento, Fraser tem em vista a problematização da distinção que Habermas estabelece entre as duas formas de reprodução social: a material, atrelada ao que ele chama de trabalho social, e a simbólica, que engloba a produção cultural, a integração social e os processos de individualização e socialização. No que diz respeito a isso, Fraser procura apontar para a dificuldade que tal distinção teria no que se refere à classificação de diversas atividades sociais, tais como a criação de filhos que, segundo ela, seria entendida por Habermas como parte da reprodução simbólica da sociedade. Retomando os termos da distinção habermasiana entre reprodução material e reprodução simbólica, Fraser procura inicialmente mostrar como elas são respectivamente atreladas ao trabalho social pago e ao trabalho doméstico não pago relativo à criação dos filhos; com o que já aponta para uma possível separação problemática feita por Habermas entre o trabalho não pago, efetuado em sua maioria por mulheres, e aquilo que é comumente considerado como trabalho e faz parte da esfera oficial da economia.⁴¹

⁴⁰ Idem, p. 135.

⁴¹ Idem, p. 122-29. O dualismo social proposto por Habermas, assim como a relação que ele estabelece entre as esferas públicas e privadas retomariam, segundo ela, em alguns de seus aspectos a divisão social entre o masculino e o feminino.

Contrapondo-se, então, a uma distinção forte entre esses dois tipos de reprodução social, Fraser afirma que a criação dos filhos possui elementos indispensáveis tanto para a reprodução simbólica quanto para a reprodução material da sociedade que, como é indicado por ela, não teria como ocorrer não fosse pela sobrevivência das crianças garantida, dentre outras coisas, pela alimentação dada aos filhos. Ao contrário do que se poderia pensar, portanto, a criação dos filhos envolve os dois tipos de reprodução social e não pode ser reduzida a nenhum deles em particular. O dualismo presente nessa atividade não se restringiria, contudo, a ela. Mesmo as atividades relacionadas ao trabalho social responsável pela produção de bens e alimentos em geral não podem ser entendidas apenas como responsáveis pela reprodução material da sociedade. Pelo contrário. Segundo ela, a própria produção ocorre por meio de relações culturalmente elaboradas e simbolicamente mediadas, dentre as quais, por exemplo, a divisão entre trabalhos masculinos e femininos. O próprio funcionamento da economia estaria, dessa forma, intrinsecamente relacionado a valores e normas sociais. Assim, também a esfera do trabalho social possuiria elementos responsáveis, de alguma maneira, pela reprodução simbólica da sociedade e não poderia ser vista como normativamente neutra.

Com isso em vista, Fraser afirma, então, que uma distinção estanque entre duas formas de reprodução social acabaria por se mostrar inadequada à conceitualização das diferentes atividades responsáveis pela reprodução social como um todo. Tendo indicado que as diversas atividades sociais não poderiam ser pensadas de modo unidimensional, Fraser conclui pela necessidade de que as duas formas de reprodução social identificadas por Habermas sejam entendidas como dois diferentes aspectos da sociedade, que se encontram interligados. Conclusão que, mesmo sem rejeitar explicitamente uma distinção entre duas formas de reprodução social, nega claramente que esta possa ser entendida como uma distinção estanque que atribui a diferentes esferas sociais (que também não devem ser claramente ou objetivamente diferenciadas) a responsabilidade por um tipo específico de reprodução social. Fraser atenua, assim, a distinção entre duas formas de reprodução social que identifica no trabalho de Habermas.

A crítica de Fraser ao dualismo habermasiano não pára, no entanto, por aqui, mas se estende aos diferentes níveis em que este pensa a distinção entre sistema e mundo da vida. Nesse mesmo sentido, a autora procura mostrar como um problema muito semelhante ao diagnosticado no dualismo habermasiano no que se refere às formas de reprodução social

reaparece em outros níveis desse mesmo dualismo. Considerando, então, uma segunda distinção proposta por Habermas, agora no tocante às duas formas de integração, a sistêmica e a social, Fraser busca mostrar que também estas formas de integração não podem ser completamente distinguidas, tal como o faria Habermas. Questionando, mais uma vez, a possibilidade de que o dualismo habermasiano possa ser proficuamente interpretado como uma distinção estanque ou substantiva entre diferentes formas de ação, integração e reprodução social – o que seria incompatível, segundo ela, com a realidade social –, Fraser indica, a partir de elementos empíricos, que nem a economia nem a família podem ser adequadamente entendidas como locais onde a forma de integração seria absolutamente sistêmica ou social. Tanto uma quanto a outra são, segundo ela, perpassadas por diferentes formas de integração.

Posicionando-se, então, criticamente frente a Habermas e defendendo uma posição que poderíamos aproximar da de Honneth, Fraser afirma nesse artigo que não seria possível distinguir claramente entre uma esfera social absolutamente livre de normas e uma outra na qual relações de poder não desempenhariam, em princípio, qualquer papel. Com o objetivo de criticar, em diferentes níveis, a defesa de um dualismo substantivo que poderia ser encontrado em Habermas, Fraser afirma que,

“em poucos, se é que em algum, dos contextos de ação humana as ações são coordenadas de forma absolutamente não-consensual e absolutamente não-normativa. Por mais moralmente dúbio que seja o consenso e por mais problemático que seja o conteúdo e o *status* das normas, virtualmente todo contexto de ação humana envolve alguma forma de ambos. No mercado capitalista, por exemplo, trocas estratégicas e maximizadoras de utilidade ocorrem frente um horizonte de significados e normas compartilhados intersubjetivamente; agentes normalmente subscrevem mesmo que apenas tacitamente a noções comumente aceitas de reciprocidade e a alguma concepção compartilhada sobre os significados sociais dos objetos, incluindo que tipos de coisas são consideradas trocáveis. (...) O sistema econômico capitalista tem *uma dimensão* moral-cultural. Da mesma forma, poucos, se é que algum, dos contextos de ação humana são completamente destituídos de cálculo estratégico”.⁴²

Recusando, então, uma das possíveis interpretações ensejadas pelo texto de Habermas, a qual “seria muito extrema para que fosse útil à teoria social”,⁴³ Fraser defende uma posição, à primeira vista, bastante semelhante a de Honneth.⁴⁴ Como ele, ela parece recusar que a economia e o aparelho burocrático do Estado sejam realmente autônomos e procura indicar

⁴² Idem, p. 118. Grifo nosso.

⁴³ Idem, p. 117.

⁴⁴ Cf. Honneth, A. “Unverteilung als Anerkennung”, p. 188.

que talvez não haja qualquer contexto de ação humana que esteja, por um lado, livre de normas e valores compartilhados e, por outro, isento de relações de poder; chegando a criticar, inclusive, o uso que Habermas faz desse termo ao restringi-lo à esfera burocrática da sociedade.⁴⁵ Nesse sentido, Fraser tenta não somente mostrar a impossibilidade de que se estabeleça uma distinção substantiva entre as esferas sociais, como também que não se poderia distinguir tão claramente entre as formas de ação que, conforme dito acima, não são unidimensionais. Impossibilidade e recusa estas que, no entanto, não a levam a questionar a própria divisão da sociedade entre sistema e mundo da vida, mesmo que o que ela virá a entender como sistema não possua a força atribuída a este mesmo termo por Habermas.

Além disso, como Honneth, ela afirma que enxergar na sociedade apenas a tendência de ampliação do sistema para além de seus limites desejáveis é insuficiente, assim como o é a compreensão proposta por Habermas acerca das patologias sociais cujas causas estariam, segundo ele, na colonização do mundo da vida pelo sistema. Ao questionar a separação estanque ensejada pelo texto de Habermas e mostrar que o funcionamento da economia depende de normas, Fraser afirma que é preciso perceber também como o próprio sistema está sendo influenciado a todo tempo pelo mundo da vida e incorpora, muitas vezes, valores ou significados sociais, instrumentalizando-os. Apesar de suas semelhanças com o modelo teórico de Honneth, no que diz respeito às dificuldades que identificam em Habermas, a teoria social desenvolvida Fraser não abandona o dualismo proposto por ele, mas relativiza suas fronteiras e examina suas interrelações.⁴⁶ Abordagem que permitiria a ela compreender adequadamente a sociedade em seus diferentes aspectos sem abrir mão de sua complexidade, bem como lhe possibilitaria uma melhor conceitualização dos diversos mecanismos que dão origem às injustiças na sociedade atual que, como afirmado por ela, não se reduzem à monetarização e à burocratização, mas devem ser também pensados no interior da interação social, que pode dar origem a normas assimétricas. Tal como Honneth, Fraser procura, então, apontar para a necessidade de pensar as relações de poder no interior do próprio mundo da

⁴⁵ Como afirma ela, “restringir o uso do termo ‘poder’ a contextos burocráticos me parece um erro grave Fraser.” N. “What’s Critical About Critical Theory?”, p. 121.

⁴⁶ Em um texto no qual trata da controvérsia Fraser-Honneth, Thomas McCarthy aponta para um problema que identifica no dualismo de Fraser entre redistribuição e reconhecimento. Segundo ele, ela teria retomado, em certa medida, a separação habermasiana entre sistema e mundo da vida que ela havia criticado em um artigo anterior, “What’s Critical About Critical Theory”. A nosso ver, a retomada de Fraser do dualismo de Habermas deixa as fronteiras entre a economia e a cultura fluídas, a distinção entre estas esferas sociais é, assim, relativa, mesmo que não analítica. As duas esferas se influenciam mutuamente e, diferentemente de Habermas, Fraser faz essa distinção para pensar duas formas distintas de patologias sociais, que Habermas reduz a apenas uma. McCarthy, T. ‘Review of Fraser and Honneth’, *Ethics*, January: 397–402.

vida e das interações que tem ali lugar sem o que, como é por ela afirmado, teríamos uma concepção por demais simplificada e mesmo limitada das patologias sociais. Como diz Fraser,

“a abordagem de Habermas não consegue teorizar o caráter patriarcal, mediado por normas do sistema administrativo e econômico-oficial do capitalismo tardio. Da mesma forma, ele não consegue teorizar o caráter sistêmico, mediado pelo dinheiro e pelo poder, da dominação masculina na esfera doméstica do mundo da vida do capitalismo tardio. Consequentemente, sua tese da colonização não consegue compreender que os canais de influência entre instituições do sistema e do mundo da vida são multidirecionais.”⁴⁷

Tendo, em um primeiro momento, apontado para como o próprio capitalismo não seria absolutamente autônomo, mas dependeria de uma certa moralidade comunicativa, o que implica uma primeira forma de regulação do sistema por normas comunicativas, Fraser procura mostrar, num segundo, que existiriam também outras normas – assimétricas – que, elaboradas no mundo da vida, estruturariam de alguma maneira o próprio funcionamento do sistema e constituem, por si só, patologias sociais; tal como a subordinação feminina, que teria pelo menos parte de suas origens nas interações no mundo da vida, não podendo ser entendida como mero resultado da colonização sistêmica deste. Haveria, assim, patologias sociais cuja causa não estaria na ampliação do sistema, mas no interior do próprio mundo da vida.⁴⁸ Patologias pensadas por ela a partir da distinção entre normas estabelecidas em contextos de interação normativamente assegurados, em contraposição a normas estabelecidas em contextos de interação comunicativos. Normas e valores poderiam ser, assim, o resultado de comunicações distorcidas, mas cujas distorções não teriam se originado a partir do sistema, mas dos próprios contextos de interação no interior do mundo da vida. É, então, na distinção entre esses dois diferentes tipos de normas sociais, encontrada por ela no próprio Habermas,⁴⁹ que se localiza, a nosso ver, a origem do dualismo entre redistribuição e reconhecimento que Fraser apresenta cerca de uma década depois.

Se Fraser parece, portanto, direcionar críticas muito semelhantes às de Honneth a Habermas e aponta para praticamente os mesmos problemas no dualismo entre sistema e mundo da vida e no funcionamento de cada uma dessas esferas, é possível ver já aqui a

⁴⁷ Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory?”, p. 137.

⁴⁸ Em um artigo no qual procura contrapor à teoria de Fraser seu próprio modelo teórico, Forst afirma que Fraser trata de injustiças e não de patologias sociais, querendo com isso afirmar que a autora procura se afastar de quaisquer concepções do que seria uma sociedade eticamente saudável. A utilização que fazemos do termo patologias sociais não faz referência ao que seria necessário à auto-realização, mas corresponde a algo análogo às injustiças, isto é, aquilo que impede à realização do princípio de paridade de participação. Cf. Forst, R. “First Things First, pp. 310-1.

⁴⁹ Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory?”, pp. 142-3.

origem das diferenças entre suas posições. Isso porque, enquanto Honneth procura mostrar que relações de poder fazem parte do “social” e que esse mesmo “social” é aquilo que estrutura o sistema e conclui, em razão disso, pela necessidade de que se dissolva quaisquer dualismos e de que se pense as relações de poder e a comunicação conjuntamente, Fraser, por sua vez, aceita que essas interrelações existam, mas admite uma certa diferenciação, mesmo que relativa, entre as esferas do sistema e do mundo da vida. Ao contrário de Honneth portanto, Fraser assume uma certa diferenciação da economia que produziria, ela também, injustiças sociais.

Dissolver como um todo as distinções entre essas esferas sociais e defender que a economia e o aparelho burocrático do Estado não tenham se diferenciado e não possuam mecanismos *relativamente* autônomos não constitui, para ela, uma visão adequada da sociedade. Esta só poderia ser abarcada por meio de um dualismo social que, apto a perceber as particularidades das esferas sociais, conseguiria também pensar suas interrelações e, mais do que isso, fazer sua crítica. Dualismo que, pensado a partir de Habermas, não se confunde, de forma alguma, com aquele proposto por ele. Afinal, se Fraser defende um dualismo, este diz respeito aos dois mecanismos geradores de injustiça na sociedade, que Habermas reduz a apenas um. Ao contrário dele, portanto, Fraser defende que seria preciso distinguir os mecanismos de interação social produtores de injustiça⁵⁰ dos mecanismos sistêmicos⁵¹ produtores de injustiça e, por fim, a própria interação comunicativa que estaria na base da crítica e poderia ser vista como o fundamento da normatividade da qual ela lança mão em seu modelo de teoria crítica.⁵²

O diagnóstico de época desenvolvido por Fraser faz, então, ao contrário de Habermas, uma distinção analítica entre dois tipos de injustiça: aquelas relacionadas à distribuição de bens materiais, ancoradas primordialmente na economia política e, portanto, em formas sistêmicas de integração, e as relacionadas ao reconhecimento, dependentes principalmente de padrões de valoração cultural e, conseqüentemente, de formas sociais de integração presentes

⁵⁰ Entendidos por ela nos termos da esfera social responsável pela produção dos padrões de valoração cultural e da hierarquia social, denominada por ela de cultura.

⁵¹ Estes mecanismos são concebidos por ela, em um primeiro momento, apenas do ponto de vista da economia, mas ao qual acrescentou recentemente um elemento político que seria irredutível ao econômico na medida em que a esfera política teria, ela também, se diferenciado. Diferenciação que teria se tornado ainda mais patente com a crise atual dos chamados estados-nação.

⁵² Este fundamento será posteriormente pensado nos termos de uma teoria da justiça pautada pelo princípio de paridade de participação; o que não é, como aponta Honneth, isento de problemas, uma vez que este princípio exige mais do que poderia ser pensado simplesmente a partir da concepção procedimental de justiça de Habermas. Cf. Honneth, A. “Recognition and Justice”.

na base do mundo da vida. Estes dois mecanismos estariam, contudo, interligados e não poderiam ser concebidos independentemente do outro, motivo pelo qual Fraser afirma que as injustiças relativas à redistribuição e ao reconhecimento não remontam exatamente à economia e à cultura. Afinal, devido a normas culturais assimétricas, trabalhos que venham a ser tomados como femininos podem, por exemplo, se tornar menos rentáveis, caso no qual a redistribuição material exigiria a alteração de normas culturais e não necessariamente a reestruturação de mecanismos econômicos. De qualquer forma, tendo em vista essas interrelações e a necessidade de que as diferentes causas das injustiças sociais sejam identificadas, Fraser defende uma diferenciação – mesmo que relativa – entre dois mecanismos sociais produtores de injustiça.

Fraser abandonaria, assim, a compreensão unilateral que Habermas possui das patologias sociais, que não poderiam ser devidamente interpretadas como o resultado de intervenções sistêmicas no mundo da vida. Como essas duas esferas sociais, que Fraser retoma nos termos de economia e cultura, não estariam absolutamente separadas, não se poderia conceber as patologias sociais como o resultado da interferência do sistema no mundo da vida, ou da economia na cultura, nem pensar os potenciais emancipatórios a partir da influência que o mundo da vida poderia vir a ter no sistema. Assim, se Fraser retoma o dualismo habermasiano, ela o faz deslocando-o. Trata-se para ela de pensar a comunicação, a partir da qual se poderia obter os critérios necessários à crítica social, em conjunto com duas esferas sociais, a econômica e a cultural, que gerariam, por meio de mecanismos distintos, duas formas de subordinação.⁵³

Para Fraser, seria, preciso acrescentar à teoria habermasiana uma noção expandida de patologias sociais sem a qual não seria possível entender adequadamente boa parte das injustiças presentes hoje na sociedade, nas quais o que está em causa não é nem o sistema (econômico e burocrático), nem sua intervenção no mundo da vida, mas os próprios significados e valores que, apesar de terem sido construídos socialmente, não são vistos por

⁵³ Mecanismos que, como Habermas, ela pensa a partir de Weber, que teria diagnosticado a diferenciação entre três e não duas esferas sociais distintas, a econômica, a política e a de *status*. Fraser adicionou à sua teoria uma terceira dimensão da justiça, a política. Com isso, afirma ela, sua teoria aproxima-se a de Weber que teria diferenciado três esferas sociais; esferas estas que, relativamente autônomas, produziriam, de modos distintos, três formas de injustiça relativas à redistribuição, ao reconhecimento e à representação. Habermas, também partindo de Weber, teria deixado de fora a esfera relativa ao simbólico ou ao *status*. Cf. Fraser, N. “Reframing Justice in a Globalizing World”. In: *Scales of Justice*. Sobre o diagnóstico weberiano, cf. Weber, M. “Class, Status and Party”. In: Gerth, H. Mills, W. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

ela como legítimos. A concepção habermasiana acerca da origem das patologias sociais seria, assim, unilateral. Preso ainda a uma chave “instrumentalista” ou economicista, ele não teria realmente dado conta de parte das injustiças existentes, as quais já teriam sido, inclusive, questionadas pelos movimentos feministas ou anti-racistas que estão, em certa medida, lutando pela alteração de normas, valores e padrões sociais hierárquicos presentes na sociedade, isto é, pela alteração de conteúdos do mundo da vida, socialmente construídos.

Parte dos conflitos sociais estaria, assim, voltada para a contestação de normas e padrões de valoração patológicos presentes no interior do mundo da vida, que distorcem a comunicação, mas cuja existência não pode ser explicada, para Fraser, a partir da tese da colonização do mundo da vida. Ao procurar conceber a especificidade dos movimentos sociais contemporâneos a partir de seu posicionamento na fronteira entre o sistema e o mundo da vida, Habermas não teria, então, se dado conta de que os movimentos sociais não visam, em grande parte, à não-intervenção deste no mundo da vida. Segundo Fraser, eles lutam também pela alteração dos “saberes” partilhados que fazem parte do mundo da vida, mas os impedem de participar como pares da interação social, assim como pela reestruturação da economia que não seria, para Fraser, absolutamente neutra.

Seria, então, preciso pensar as relações de dominação presentes na própria reprodução simbólica da sociedade, bem como questionar os mecanismos econômicos que gerariam impedimentos à participação paritária de todos na sociedade; o que, de certa forma, já indica que, para Fraser, os mecanismos econômicos não são absolutamente autônomos, uma vez que poderiam ser alterados pelos conflitos sociais.⁵⁴ Ao contrário de Habermas, portanto, Fraser procura “desneutralizar” a economia, afirmando que ela está em disputa, e, além disso, examinar as relações de dominação presentes no interior da própria interação social. Esse objetivo seria também o de Honneth, que, no entanto, acaba direcionando seus esforços para a elaboração de um modelo crítico no qual a comunicação – pensada a partir do reconhecimento recíproco – estaria na base de todas as esferas sociais.

⁵⁴ Conflitos estes cujo surgimento não é pensado por ela, como em Marx, a partir do próprio desenvolvimento da economia. Os conflitos sociais, como dito anteriormente, estariam atrelados a uma certa normatividade, reconstruída por Fraser a partir da comunicação ou da exigência de justificação das demandas sociais. Embora afirme em determinados momentos, quando quer defender, contra Honneth, que os mecanismos econômicos possuem uma especificidade frente a cultura e, portanto, frente às normas sociais, Fraser não estabelece um “abismo intransponível entre os aspectos ‘simbólicos’ e ‘materiais’ da realidade social”. Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 134. Apesar disso, a distinção que Fraser faz entre estes aspectos não poderia ser dita analítica, mas relativa, afinal, caso fosse analítica não seria possível defender que as injustiças econômicas e as injustiças culturais precisam ser diferenciadas entre si. cf. Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”, pp. 285-94.

Ao contrário de Fraser, Honneth afirma que a economia não teria se tornado relativamente autônoma, mas constituiria uma esfera social intrinsecamente ligada aos resultados das lutas por reconhecimento. Honneth afirma, então, que o desenvolvimento da sociedade como um todo depende de processos culturais historicamente mutáveis e que a economia só pode funcionar porque seus mecanismos são imbuídos, pelos próprios concernidos, de alguma validade. Isso porque, não havendo um acordo normativo no que diz respeito à validade das normas sociais que regulam os processos econômicos, diz ele, o funcionamento do mercado capitalista e da sociedade como um todo não seria possível. Sem estar ligado a normas amplamente reconhecidas como legítimas, afirma Honneth, não haveria como assegurar algumas das coisas sem as quais o próprio mercado não tem como funcionar, tais como cooperação, segurança e inovação.⁵⁵

Com esse diagnóstico, contudo, Honneth parece dissolver o sistema no mundo da vida sem apresentar, em contrapartida, uma concepção adequada de poder que possa explicar como a comunicação, que moldaria todas as instituições e esferas sociais, estaria relacionada com a dominação. Afinal, se Honneth questiona o dualismo social identificado por Habermas e não aceita a compreensão que este possui sobre a origem das patologias sociais, ele não parece procurar desenvolver, como Fraser, uma teoria social distinta da de Habermas que lhe permitiria fazer um diagnóstico da origem social das patologias ou das formas de dominação presentes na sociedade.

Assim, se tanto Fraser quanto Honneth se colocam o objetivo de pensar – para além da tese da colonização sistêmica – as relações de poder presentes no interior do mundo da vida, somente Fraser parece apontar para os mecanismos sociais patológicos ali presentes. Honneth, com exceção de alguns escritos mais recentes,⁵⁶ desenvolve um modelo teórico no qual a dominação social não é diretamente abordada e é retomada como aquilo que pode gerar o sentimento de injustiça e motivar as lutas sociais. Honneth não explicaria, contudo, como essas relações de dominação se estabeleceram se, como é indicado por ele, as ações e lutas sociais, responsáveis pelo desenvolvimento da sociedade, correspondem a lutas por reconhecimento cujo móbil é moral. Dessa forma, se ambos partem do modelo habermasiano para elaborarem suas teorias e repensam as relações entre sistema e mundo da vida com o objetivo de, dentre outras coisas, apresentar uma compreensão mais adequada das relações de

⁵⁵ Idem, p. 294.

⁵⁶ Honneth, A. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

poder, Fraser o faz apontando para a não legitimidade de algumas das normas sociais estabelecidas no mundo da vida, e Honneth, ao contrário, para uma aparente legitimidade da economia cujo funcionamento dependeria de normas imbuídas de legitimidade.⁵⁷

Os modelos teóricos de Fraser e Honneth partem, assim, de posições bastante semelhantes frente à concepção de poder presente em Habermas, mas desenvolvem suas críticas de formas opostas. Desenvolvimentos estes que tocam em uma questão central na controvérsia que se estabeleceu entre ambos, onde procuram examinar se é possível conceitualizar o conjunto das injustiças existentes a partir do conceito de reconhecimento ou se, para isso, seria preciso lançar mão do dualismo entre redistribuição e reconhecimento.

3.3 - Teoria social e diagnóstico de patologias sociais na controvérsia Fraser-Honneth

Como procuramos mostrar, o foco do debate sobre redistribuição e reconhecimento, tal como é desenvolvido no interior da controvérsia entre Fraser e Honneth, se encontra na teoria social e na compreensão que estes autores possuem sobre as origens das patologias sociais. Isso porque, mesmo que Honneth tenha deslocado o foco do debate, apontando para a importância da motivação dos conflitos sociais na elaboração de uma teoria crítica da sociedade, Fraser teria trazido o debate novamente para o âmbito da teoria social, ao mostrar que a abordagem de Honneth parte de alguns vínculos problemáticos e atribui uma importância muito grande ao sentimento de desrespeito. Assim, se Honneth busca diminuir a relevância das questões relativas à teoria social, afirmando que o que estaria em questão no debate entre ele e Fraser seria a conceitualização dada por eles à motivação dos conflitos sociais, Fraser, por sua vez, responde às críticas de Honneth e reestabelece o debate sobre redistribuição e reconhecimento nos termos em que ele havia sido colocado por ela.

Recusando, assim, a importância que Honneth atribui ao sentimento de desrespeito, Fraser sustenta que o diagnóstico das injustiças só poderia ser feito com base em uma teoria social democraticamente informada, que estivesse apta a identificar os mecanismos sociais que geram essas mesmas injustiças. Assim, se Honneth procura inicialmente mostrar que o dualismo defendido por Fraser poderia ser abarcado pelo monismo proposto por ele – na medida em que tanto os movimentos sociais por redistribuição quanto os por reconhecimento

⁵⁷ Sobre a deficiência que o modelo de Honneth teria no que se refere à sua teoria do poder e sua conceitualização das relações de dominação, cf. McNay, Lois. *Against Recognition*, cap. 4, pp. 126-61. Silva, J. “Sobre a relação entre Redistribuição e Reconhecimento”. In: *Reconhecimento e trabalho*. São Paulo: Annablume, 2008. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 211-22.

se originam do sentimento de desrespeito e poderiam ser, portanto, reconstruídos como lutas por reconhecimento –, Fraser se contrapõe à sua proposta e mostra que tal estratégia teórica leva ao estabelecimento de algumas dificuldades, uma vez que toma o sentimento de desrespeito como o indicador da presença de patologias, sem contudo apontar para suas causas sociais, que precisariam ser identificadas para que ele elaborasse uma teoria do poder apta a diagnosticar as relações de dominação presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas. Para Fraser, não seria suficiente identificar a base motivacional dos conflitos sociais, seria preciso também identificar, a partir de uma teoria social democraticamente informada, a origem social das injustiças. Afinal, mesmo que as lutas por redistribuição fossem motivadas por um sentimento de injustiça, isso não significa que a origem das desigualdades materiais questionadas possam ser entendidas como resultados de normas ou de mecanismos sociais de caráter normativo.

Ao contrário de Honneth, Fraser afirma, então, que o diagnóstico das patologias sociais existentes não deveria partir da violação de expectativas de reconhecimento ou de experiências subjetivas de desrespeito, inacessíveis ao teórico, mas da identificação dos elementos sociais que impedem a participação paritária de todos na interação social, os quais já teriam passado por escrutínio democrático e seriam, além disso, externamente verificáveis.⁵⁸ Ao defender a importância do diagnóstico das patologias sociais e da elaboração de uma teoria do poder que estivesse apta a apontar para os bloqueios sociais à emancipação, Fraser recolocaria, então, o debate entre eles no nível da teoria social. Segundo ela, a teoria do reconhecimento proposta por Honneth não empregaria ferramentas conceituais adequadas para compreender as relações de poder presentes na sociedade, que só poderiam ser conceitualizadas a partir de uma teoria social democraticamente informada. Temos, contudo, que o modelo teórico de Honneth também possui uma teoria social. A afirmação de Fraser de que não seria possível partir dos sentimentos de injustiça para fazer um diagnóstico das patologias sociais não significa que a teoria de Honneth não possua os meios necessários para fazê-lo. Mesmo que o foco de Honneth não esteja na teoria social, nem na identificação dos mecanismos sociais que levariam ao estabelecimento das injustiças, o papel que ele atribui às lutas por reconhecimento, assim como as críticas que faz a Habermas, apontam para o fato de que seu trabalho possui uma teoria da sociedade, assim como uma teoria do poder.

⁵⁸ Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 205-11.

Ao criticar o dualismo social proposto por Habermas e afirmar que as lutas por reconhecimento seriam responsáveis pelo desenvolvimento da sociedade como um todo, Honneth está propondo uma teoria social específica que, diferentemente daquela elaborada por Fraser, não seria dualista. Segundo Honneth, todos os âmbitos sociais são regulados pela interação social e, portanto, por meio de relações de reconhecimento. Para ele, portanto, não se poderia distinguir a economia como uma esfera social cujo funcionamento ocorreria como que independentemente de tais relações. Mesmo as esferas econômica e burocrática da sociedade estariam, assim, perpassadas por normas e podem ter seu desenvolvimento e funcionamento explicados a partir das relações de reconhecimento que as regulam.

Embora assuma, em determinados momentos, que a economia e a burocracia estatal funcionam de modo relativamente inquestionado, Honneth afirma que eles dependem de que as normas sociais nas quais se baseiam sejam imbuídas de legitimidade pelos concernidos. A economia possuiria, assim, particularidade, mas dependeria, de qualquer forma, de uma certa normatividade. Em sua versão mais forte, contudo, a teoria de Honneth defende a tese de que a economia é regida por diferentes relações de reconhecimento.⁵⁹ Nessa versão, que consiste no principal alvo das críticas de Fraser e no ponto central em disputa na controvérsia Fraser-Honneth, Honneth defende que, com a revolução burguesa, a divisão do trabalho e o funcionamento da economia teriam deixado de ser diretamente regulados pelo princípio da honra e teriam passado a ser regulados pelo princípio meritocrático de “produção individual” ou pelo princípio democrático do “respeito igual”. Como afirma ele,

“com o estabelecimento gradual de um novo modelo de valor assegurado pela burguesia economicamente ascendente frente à nobreza, o princípio da honra baseado no estamento perdeu, inversamente, sua validade, de forma que a posição social do indivíduo se tornou agora normativamente independente de origem e posses. A estima que o indivíduo passou a merecer legitimamente não era mais decidida com base em seu pertencimento em um estamento com códigos de honra correspondentes, mas, pelo contrário, com base nas

⁵⁹ Para responder às críticas de Fraser, Honneth parece diminuir em alguns momentos a importância que as relações de reconhecimento possuiriam frente à economia, chegando mesmo a afirmar que o funcionamento da economia é normativo apenas na medida em que depende de um consentimento tácito dos concernidos. Nesta versão mais fraca, a relação entre a economia e as relações de reconhecimento se daria de forma indireta, uma vez que a própria economia funcionaria de forma relativamente inquestionada. Como nessa versão, a teoria de Honneth acaba se aproximando da Fraser – que também assume que a economia dependeria, de certa forma, de um consentimento tácito dos que nela participam, porque seu funcionamento poderia vir a ser alterado por eles–, optamos por não tratar de forma mais detida das passagens em que Honneth também parece defender um certo dualismo social, mesmo que fraco, mas apenas apontar para o fato de que o estatuto da normatividade da economia parece, por vezes, variar em sua teoria. Afinal, estas passagens poderiam fortalecer a posição de Fraser, segundo a qual os mecanismos econômicos relativamente inquestionados teriam de ser alterados para que todos viessem a deter as condições objetivas para participarem como pares da interação social. Cf, por exemplo, Honneth, A. “Die Pointe der Anerkennung”, pp. 288-9. Cf, também, Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 132-4.

produções individuais no interior da estrutura da divisão de trabalho industrialmente organizada. (...) Uma parte da honra atribuída hierarquicamente foi, de certa forma, democratizada designando a todos os membros da sociedade igual respeito por sua dignidade e autonomia como pessoas de direito, enquanto outra parte foi, de certa forma, ‘meritocratazada’: cada um deveria desfrutar de estima social conforme sua produção enquanto um ‘cidadão trabalhador’”.⁶⁰

Com a revolução burguesa, o princípio da *honra*, que antes regulava as relações de reconhecimento e, portanto, a estima e as posses a que as pessoas teriam direito, teria sido substituído pelos princípios da *produção individual* e do *respeito igual*.⁶¹ A distribuição material, antes feita e legitimada por meio de títulos de nobreza ou códigos de honra, passaria, assim, a depender da aplicação de dois princípios normativos distintos, ligados a duas diferentes esferas de reconhecimento, a da estima e a do respeito. Para Honneth, o surgimento do capitalismo corresponderia, então, a uma alteração nos princípios normativos que justificam a distribuição de renda e a divisão do trabalho e não, tal como para Habermas, a autonomização ou diferenciação da economia frente à normatividade em geral. Diferenciação que é, de certa forma, assumida também por Fraser, para quem o mercado capitalista teria se tornado *relativamente* autônomo e não mais dependeria diretamente de normas ou valores socialmente construídos, mesmo que estivesse intrinsecamente ligado a elas, tal como mostra sua análise da distinção entre trabalhos masculinos e femininos.⁶²

Os princípios normativos que regulam as relações de reconhecimento, das quais dependeria o desenvolvimento e as mudanças sociais em geral, possuiriam, assim, uma posição de centralidade na teoria social de Honneth, mesmo no que se refere à economia. Honneth não procuraria, nesse sentido, separar os mecanismos econômicos da interação social, da qual não teriam se diferenciado. A teoria social proposta por Honneth dissolveria, assim, aquilo que Fraser, a partir de Habermas, chama de integração sistêmica. Seguindo essa linha de interpretação, de acordo com a qual a economia não se reproduziria por meio de uma integração de caráter sistêmico, Honneth afirma que as assimetrias relativas à divisão de trabalho e à distribuição desigual de renda não se originam através de mecanismos mercadológicos que priorizam o lucro, mas sim a partir das relações não recíprocas de reconhecimento que regulam o mercado. Contrapondo-se a Fraser, Honneth afirma, então, que aqueles que visam alterar a economia não lutam pela reestruturação de mecanismos

⁶⁰ Idem, pp. 165-6.

⁶¹ Cf. Idem, p. 159-77.

⁶² Fraser, N. “What’s Critical About Critical Theory?”, pp. 166-71.

sistêmicos de integração, mas pela alteração das relações de reconhecimento que regulam a economia. Lutas que poderiam mobilizar dois dos princípios de reconhecimento para justificarem suas demandas, o da igualdade de direitos ou o da estima social. Como afirma Honneth,

“em cada uma dessas esferas de reconhecimento, que fundamentam normativamente a estratificação social das sociedades capitalistas, o resultado conflituoso dessa dialética moral toma uma forma particularmente caprichosa e obscura; já que existem atualmente dois caminhos abertos para os sujeitos demandarem o reconhecimento da particularidade de sua situação de vida ou personalidade, para conseguirem lutar por uma maior quantidade de estima social e, conseqüentemente, mais recursos: Por um lado, *até um determinado limiar, politicamente negociado*, é possível mobilizar a aplicação de direitos sociais que garantam a todo membro da sociedade um *mínimo de bens essenciais* independentemente de sua produção; o caminho aberto com isso segue o princípio da igualdade de direitos na medida em que, por meio da mobilização argumentativa do princípio da igualdade, pode-se aduzir fundamentos normativos que façam com que um *mínimo* de bem estar econômico seja um imperativo do reconhecimento legal. Por outro lado, contudo, na realidade social cotidiana do capitalismo, existe também a possibilidade de apelar para as conquistas de alguém como algo ‘diferente’, uma vez que elas não recebem consideração suficiente ou estima social sob a estrutura hegemônica de valores prevalecente. Uma figura suficientemente diferenciada desse tipo de luta por reconhecimento só é possível, certamente, quando levamos em consideração o fato de que *tanto a demarcação social de profissões quanto a forma da divisão social de trabalho é, como um todo, o resultado das valorações culturais das capacidades específicas para a produção*. Hoje tem se tornado particularmente claro que a construção social dos campos de atividades profissionais é determinada e perpassada por preconceitos sobre o perfil e o limite das capacidades femininas. (...) Tudo isso mostra o quanto a legitimação da ordem de distribuição social deve a visões culturais sobre a contribuição de diferentes grupos ou estratos para a reprodução social. *Não somente quais atividades podem ser valorizadas como ‘trabalho’ e, portanto, elegíveis à profissionalização, mas também quão alto deve ser o retorno social para cada atividade profissionalizada é determinada por um modelo de classificação e esquemas de valores que estão profundamente ancorados na cultura da sociedade capitalista-burguesa*”.⁶³

Para Honneth, portanto, a economia não teria se autonomizado frente às normas culturais, mas seria moldada por elas. Dependendo da quantidade e do conjunto de bens sociais que a sociedade considera legítimo garantir a todos, independentemente da produção de cada um, teríamos uma economia mais ou menos liberal. Dependendo, por sua vez, das capacidades socialmente valoradas em uma sociedade, assim como do grau de estima de que dispõem os diferentes cargos e os grupos sociais que costumam preenchê-los, se poderia analisar as bases salariais atribuídas às diferentes profissões. O funcionamento da economia

⁶³ Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, p. 181-2.

não seria, assim, pautado por uma racionalidade instrumental que funcionaria quase que automaticamente e independentemente das normas sociais, mas estaria diretamente fundido às relações de reconhecimento. Dessa forma, para que as assimetrias de renda e de recursos fossem remediadas seria preciso alterar as relações de reconhecimento que as regem e as embasam normativamente e não, como afirma Fraser, regular ou alterar os mecanismos sistêmicos da economia.

Contra Fraser, Honneth afirma, então, que a causa da desigualdade material não poderia ser atribuída aos mecanismos econômicos, mas às normas assimétricas – imbuídas de legitimidade – que os regem. Diagnóstico social que Fraser toma como inadequado para compreender a complexidade das sociedades capitalistas contemporâneas, assim como os mecanismos produtores de injustiça existentes, que, segundo ela, não poderiam ser reduzidos nem aos econômicos, nem aos culturais. Assim, diferentemente de Honneth, Fraser procura mostrar que o mercado econômico deteria, atualmente, certa autonomia frente às normas sociais que o influenciam, mas não o regulam diretamente. De acordo com ela, Honneth estaria parcialmente correto em sua análise social, afinal, seria realmente preciso atentar – ao contrário de Habermas – para o fato de que a economia está perpassada por normas que influenciam a divisão social do trabalho e levam ao estabelecimento de desigualdades materiais. Apesar disso, não seria possível afirmar que a desigualdade material e, portanto, as injustiças relativas à distribuição, se originam em razão destas normas, uma vez que tais injustiças teriam suas raízes principalmente nos mecanismos econômicos que (mesmo instrumentalizando normas sociais) têm como fim a maximização de lucros.

Diferentemente de Honneth, que vê o capitalismo como um sistema dependente de normas, Fraser desenvolve, então, uma teoria social que distingue, a partir de Habermas, dois mecanismos sociais, cada qual responsável pelo surgimento de diferentes formas de injustiça. Como afirma ela,

“a estrutura de classes deixa de espelhar perfeitamente a ordem de *status*, mesmo que cada uma delas influencie a outra. Uma vez que o mercado não constitui o único e completamente difuso mecanismo de valoração, a posição no mercado não dita o *status* social. Padrões de valores culturais parcialmente resistentes ao mercado impedem que injustiças de distribuição se convertam inteiramente e sem exceções em injustiças de *status*. Distribuição inadequada não necessariamente implica reconhecimento inadequado, embora ela certamente contribua para a última. Similarmente, uma vez que nenhum princípio único (...) constitui o único e completamente difuso princípio de redistribuição, o *status* não dita a posição de classe. Instituições econômicas relativamente autônomas impedem que injúrias de *status* se convertam inteiramente e

sem exceções em injustiças de distribuição. *O reconhecimento inadequado não se converte diretamente em distribuição inadequada, embora ela também certamente contribua para a última.* Como resultado, não se pode entender essa sociedade atentando exclusivamente para uma única dimensão da vida social. Não se pode ler a dimensão econômica da subordinação diretamente da cultural, nem a cultural diretamente da econômica. (...) Por fim, não se pode deduzir a distribuição inadequada diretamente do reconhecimento inadequado, nem o reconhecimento inadequado da distribuição inadequada”.⁶⁴

Fraser afirma, assim, que os mecanismos sociais responsáveis pelo surgimento de injustiças devem ser analisados tanto a partir das interações sociais quanto a partir da economia. Isso porque, mesmo que algumas esferas sociais tenham se diferenciado, elas permanecem intrinsecamente ligadas umas às outras. Não seria possível, dessa forma, pensar em redistribuição sem levar em conta o reconhecimento, nem demandar reconhecimento sem levar em consideração a redistribuição. Para que todos viessem a deter as condições materiais necessárias para participarem da sociedade como pares, seria preciso haver alguma forma de reestruturação econômica, mas também uma alteração nos padrões de valoração cultural, uma vez que normas assimétricas também influenciam a economia e levam ao estabelecimento de injustiças de distribuição. Como, no entanto, os mecanismos econômicos possuem uma certa autonomia frente às normas socialmente construídas, a complexidade e mesmo os diferentes aspectos das relações de dominação existentes exigiriam, para que fossem adequadamente abarcados e diagnosticados, uma teoria social perspectivo-dualista.

Uma das principais divergências existentes entre a posição defendida por Fraser e a posição defendida por Honneth sobre teoria social diz, portanto, respeito às diferentes relações que ambos estabelecem entre economia e cultura.⁶⁵ Para ele, a economia e seus mecanismos estão subordinados à interação social; para Fraser, contudo, não é exatamente isso o que acontece. De acordo com ela, o sistema econômico possui mecanismos cujo funcionamento não depende em geral de expectativas normativas, mas opera de maneira relativamente impessoal através de processos que priorizam a maximização do lucro.⁶⁶ Nesse sentido, para Fraser, a tentativa de Honneth de entender a divisão social do trabalho e a

⁶⁴ Fraser, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics”, pp. 53-4.

⁶⁵ Fraser usa termos bastante distinto para tratar daquilo que Habermas entende como o mundo da vida as formas de reprodução social que têm ali lugar. “Ordem de status”, “cultura” e “interação social” são os mais utilizados. Apesar disso, faz-se importante notar que ela não procura abordar de forma detida, tal como o faz Habermas, o que estaria em questão nessa esfera social; no caso de Habermas, a cultura, a sociedade e a formação da personalidade ou da identidade. Embora também aborde rapidamente a relação entre a interação social e a formação da personalidade em suas críticas a Honneth, Fraser não dá um peso muito grande a esse aspecto em sua teoria, cujo foco é a justiça.

⁶⁶ Cf. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 214-5.

diferença na distribuição de recursos por meio do conceito de reconhecimento,⁶⁷ fecha os olhos para a existência desses mecanismos e, por isso, não somente não dá conta de analisar adequadamente a sociedade capitalista atual, como acaba sendo ideológica.⁶⁸

Tendo, então, em vista, a impossibilidade de estabelecer uma distinção rígida entre o sistema e o mundo da vida e repensando as diversas formas de interação entre ambos, assim como seu funcionamento, Fraser reformula o dualismo habermasiano e desenvolve o que chama de dualismo perspectivo que, segundo ela, conseguiria abarcar os diferentes tipos de injustiça ou de patologia social, que não podem ser reduzidos a suas origens econômicas ou culturais. Recusando, então, uma distinção forte entre o sistema e o mundo da vida, Fraser afirma, contrapondo-se à Honneth, que:

“o dualismo perspectivo assume que sociedades capitalistas diferenciam a ordem de um mercado sistemicamente integrado de ordens sociais reguladas por valores. Como resultado, tanto a integração sistêmica quanto a integração social são essenciais para essas sociedades. Ao contrário da abordagem de Honneth, portanto, a minha atenta para ambas dimensões e elucida suas interações mútuas”.⁶⁹

Haveria, assim, duas formas de integração, nas quais seria possível identificar dois mecanismos geradores de injustiça. Seguindo o dualismo perspectivo de Fraser, poderíamos diagnosticar, a partir das práticas sociais, duas formas de injustiças analiticamente distintas, as relacionadas com a redistribuição – injustiças de caráter primordialmente econômico –, e as relacionadas com o reconhecimento – injustiças de caráter primordialmente cultural. Segundo Fraser, para entender as relações de dominação existentes não seria, então, possível se voltar apenas às assimetrias presentes nas normas sociais; afinal as desigualdades materiais geradas pela economia também impediriam a participação paritária de todos na interação social.

Defendendo uma posição intermediária entre aquelas presentes nos trabalhos de Honneth e Habermas, Fraser desenvolve, então, uma teoria social perspectivo-dualista que, segundo ela, daria conta de abarcar a complexidade e multiplicidade dos aspectos sociais existentes e de tratar de suas influências mútuas. Esta teoria social perspectivo-dualista estaria, por sua vez, ligada a uma teoria do poder distinta daquelas apresentadas por estes autores, uma vez que aponta para um dualismo também nas origens das injustiças sociais

⁶⁷ Cf. Honneth, A. “Umverteilung als Anerkennung”, pp. 162-89.

⁶⁸ Cf. Fraser, N. “Distorted Beyond all Recognition”, pp. 211-22.

⁶⁹ Idem, p. 222. “No que a isso se refere, minha abordagem se assemelha aquela de Jürgen Habermas. Ao contrário dele, contudo, eu não substancializo a distinção entre sistema e mundo da vida. Ao tratá-las perspectivamente, contudo, eu possibilito uma explicação mais complexa de suas mútuas imbricações que sua concepção unidimensional da ‘colonização do mundo da vida’”. Cf. Idem, p. 235, nota 14.

existentes. Com isso, Fraser recusaria a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema, presente em escritos de Habermas da década de 80, assim como a compreensão de Honneth sobre a origem das patologias sociais, já que, para ela, ele não teria desenvolvido um teoria apta a conceitualizar as injustiças relativas à distribuição. Fraser recusa, dessa forma, o monismo proposto por Honneth e o dualismo proposto por Habermas, assim como a compreensão unilateral que ambos possuem sobre o surgimento das patologias sociais, ao afirmar que, para compreender as diferentes formas de injustiça existentes, uma teoria que se pretenda crítica hoje precisa ser dualista.

De acordo com Fraser, por conseguinte, tanto uma visão economicista, que reduza as injustiças existentes àquelas referentes à redistribuição, ou à esfera sistêmica da sociedade, quanto uma visão culturalista, que as reduza àquelas referentes ao reconhecimento, possuem compreensões simplistas e incompletas das práticas sociais. Mesmo que incorpore diferentes aspectos de suas teorias, Fraser se volta tanto contra Honneth quanto contra Habermas. Distanciando-se de Habermas, ela examina os mecanismos patológicos presentes no próprio mundo da vida, bem como aqueles que tem como causa a economia, cujas fronteiras seriam, para ela, fluidas. Ao contrário de Honneth, por sua vez, ela mantém o conceito de sistema, ao aceitar parcialmente a diferenciação e autonomização relativa das esferas econômicas e burocráticas da sociedade. Afinal, embora os mecanismos que geram as desigualdades materiais estejam intrinsecamente relacionados aos que originam as injustiças culturais, eles são distintos destes e funcionam de forma relativamente autônoma. Segundo Fraser, portanto, a teoria de Honneth não teria conseguido compreender adequadamente os mecanismos econômicos, na medida em que entende todas as ações e esferas sociais como se fossem coordenadas por visões, compreensões e esquemas de valores compartilhados.⁷⁰

Se nos voltamos à compreensão que estes autores possuem sobre as patologias sociais e suas origens, nos deparamos então com as diferentes maneiras por meio das quais cada um deles entende a economia e seu funcionamento, que estariam intimamente relacionadas com as posições assumidas por eles frente à questão que tomamos como o fio condutor de nossa pesquisa, a saber, se as formas de injustiça poderiam ser hoje adequadamente compreendidas

⁷⁰ Nos afastamos, assim, da leitura de Josué da Silva que vê o trabalho de Honneth como uma tentativa de pensar o funcionamento do mundo da vida e de suas interações deixando de fora de sua teoria a esfera sistêmica da sociedade e suas formas de interação que, a nosso ver, Honneth procura dissolver e não simplesmente excluir de seu conjunto de preocupações. Honneth tentaria, assim, abarcar as esferas econômicas e burocráticas da sociedade – o “sistema” habermasiano – na medida que às reduz e dissolve no mundo da vida. Sobre isso, cf. Silva, J. *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*.

pelo conceito de reconhecimento ou se precisaríamos, para tanto, do dualismo entre redistribuição e reconhecimento proposto por Fraser.

O principal ponto em disputa no debate sobre redistribuição e reconhecimento diria, assim, respeito às diferentes concepções que Fraser e Honneth possuem sobre a sociedade e, conseqüentemente, o diagnóstico que fazem sobre as causas das patologias sociais. Afinal, ao apontar para a importância da teoria social para a elaboração de um diagnóstico de época que conseguisse apontar tanto para as tendências quanto para os bloqueios à emancipação, Fraser recoloca o foco do debate entre eles na compreensão que possuem sobre a origem das relações de dominação, questão sobre a qual possuem uma visão distinta. Enquanto Honneth desenvolve uma compreensão monista da sociedade, cujas relações de poder poderiam ser sempre remetidas às assimetrias nas relações de reconhecimento, Fraser, ao contrário, afirma que as relações de poder e dominação que levam ao estabelecimento de injustiças têm duas origens distintas, a economia e a cultura. O debate sobre redistribuição e reconhecimento que Honneth teria, num primeiro momento, procurado trazer para o nível da fundamentação normativa de suas teorias, diria, assim, respeito à compreensão sustentada por cada um dos autores sobre teoria social e à maneira por meio da qual cada um deles procura rearticular o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida. No centro do debate que se estabeleceu entre eles está, então, como afirmam os próprios autores, a seguinte questão:

“deve o capitalismo, tal como ele existe hoje, ser compreendido como um sistema social que diferencia uma ordem econômica, que não é diretamente regulada por padrões institucionalizados de valores culturais, de ordens que o são? Ou deve a ordem econômica capitalista ser entendida, ao contrário, como uma consequência de um modo de valoração cultural que está atrelada, desde o início, a formas assimétricas de reconhecimento? Em seu nível mais profundo, este livro tenta colocar essa questão teoricamente e desenvolver um quadro comum que consiga acessar nossas respostas divergentes”.⁷¹

Assim, se deslocamos, tal como o faz Fraser, a importância colocada por Honneth no sentimento de desrespeito para a teoria social, a partir da qual se poderia identificar as origens das injustiças presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas, nos deparamos com as diferentes concepções sustentadas pelos autores sobre a ordem econômica e sua ligação com as relações de reconhecimento existentes. Concepções por meio das quais os autores desenvolvem, a partir de críticas ao dualismo apresentado por Habermas, seus diagnósticos sobre as causas sociais das injustiças. As visões que estes autores possuem sobre o estatuto da

⁷¹ Fraser, N.; Honneth, A. “Introduction”. In: *Redistribution or Recognition?*, p. 5.

economia nas sociedades contemporâneas, assim como sobre as relações que se estabelecem entre ela e a ordem cultural da sociedade são, assim, como centrais na controvérsia Fraser-Honneth.

O debate sobre redistribuição e reconhecimento coloca, então, a seguinte questão: é mesmo possível, tal como defende Honneth, afirmar que os mecanismos econômicos dependem de um consenso normativo, isto é, é possível afirmar que o mercado capitalista e suas formas de distribuição de renda só são possíveis na medida em que se baseiam em relações de reconhecimento e dispõem de legitimidade da parte dos que são por ele afetados? Posição que teria como consequência a conclusão de que o conjunto de injustiças sociais existentes possuiria as relações assimétricas de reconhecimento como única causa e poderia ser conceitualizado apenas a partir do conceito de reconhecimento.⁷² Ou é necessário estabelecer, como propõe Fraser, uma distinção entre duas esferas sociais que, mesmo interligadas, possuiriam diferentes modos de funcionamento e gerariam dois tipos de subordinação distintos? Isto é, se, na contramão da teoria proposta por Honneth, as formas de integração econômica podem ser ditas relativamente autônomas e levariam ao estabelecimento de injustiças que não teriam como ser adequadamente compreendidas a partir das relações de reconhecimento. Caso no qual chegaríamos à conclusão de que o dualismo de Fraser, que distingue as injustiças e as exigências relativas à redistribuição e ao reconhecimento, seria mais adequado do que o monismo de Honneth para diagnosticar as patologias sociais existentes. Afinal, neste caso, seria preciso alterar os padrões culturais de valoração (reconhecimento) e reestruturar os mecanismos econômicos (redistribuição) para que todos pudessem participar como pares da sociedade.

Independentemente da resposta que dão a essa questão, contudo, ambos os autores recusam que as injustiças possam ser adequadamente compreendidas a partir da tese da colonização do mundo da vida pelo sistema e apontam para a necessidade de que as relações de poder existentes sejam também pensadas a partir das interações sociais, cujas normas não seriam sempre legítimas. Além disso, tanto Fraser quanto Honneth, cada um ao seu modo, defendem que o sistema não é neutro e nem absolutamente autônomo e, colocam-no novamente em disputa. Afinal, ambos defendem que as assimetrias relativas à distribuição de

⁷² Caso contrário, isto é, caso a economia não possa ser pensada a partir de relações de reconhecimento, teríamos de concluir com Fraser de que o que se precisa alterar não são, então, as valorações atribuídas às diferentes tarefas sociais, mas os mecanismos econômicos que possuiriam uma relativa autonomia frente às hierarquias de valoração e estima social

renda, que têm na economia (independentemente de como a economia é entendida por ele) sua causa, podem ser combatidas e produzem patologias sociais.

● Considerações finais.

A controvérsia que se estabeleceu entre Nancy Fraser e Axel Honneth abarca, sem dúvida, uma multiplicidade de questões. Como procuramos mostrar, contudo, nos parece possível afirmar que o principal ponto em disputa nessa controvérsia – principalmente no tocante ao debate sobre redistribuição e reconhecimento – diz respeito à teoria social, central para a compreensão que esses autores possuem sobre o surgimento de patologias sociais. Embora haja discordâncias significativas no que se refere às bases normativas de suas teorias e às diferentes reconstruções que fazem da normatividade dos conflitos sociais e de suas motivações, a disputa entre o monismo de Honneth e o dualismo de Fraser não se situa nesses níveis, onde os dois autores desenvolvem, a partir de Jürgen Habermas, um paradigma crítico monista e reconstróem os conflitos sociais de um ponto de vista normativo. Apesar de atribuírem uma importância distinta à motivação dos conflitos sociais e à ética, ou à moral, em suas teorias, as formas por meio das quais Fraser e Honneth abordam essas questões podem ser aproximadas. Afinal, neste primeiro momento, ambos desenvolvem a base normativa de suas teorias por meio de uma reapropriação da teoria da ação comunicativa de Habermas: tanto Honneth como Fraser apresentam concepções monistas de justiça, que desenvolvem a partir da reconstrução da normatividade inerente à interação social, por meio da qual procuram conceber, também, os conflitos sociais.

A disputa entre o monismo de Honneth e o dualismo proposto por Fraser se estabelece apenas quando os autores procuram se contrapor ao dualismo social de Habermas e à compreensão que ele possui sobre as origens das patologias sociais em *Teoria da Ação Comunicativa*. Isso porque, enquanto Honneth afirma que o desenvolvimento social depende de relações de reconhecimento e procura compreender as injustiças existentes como violações dessas relações, Fraser, por sua vez, nega que todos os âmbitos sociais dependeriam diretamente de relações de reconhecimento. Seguindo, em certa medida, o dualismo social de Habermas, Fraser afirma que mecanismos econômicos relativamente autônomos são também responsáveis pela reprodução social, assim como pela desigualdade material, e precisariam ser conceitualizados por aqueles que pretendem desenvolver um modelo teórico apto a diagnosticar as patologias sociais existentes. Assim, para Fraser, uma vez que as sociedades capitalistas contemporâneas possuiriam dois mecanismos sociais distintos, cada qual responsável pelo estabelecimento de dois tipos de injustiça, uma teoria social que trate de

questões de justiça precisaria ser dualista. A defesa de Honneth de que todas as injustiças poderiam ser concebidas como violações de relações de reconhecimento se contrapõe, assim, à posição de Fraser segundo a qual as injustiças sociais teriam também como causa mecanismos relativamente autônomos que fazem parte da economia.

A controvérsia entre Fraser e Honneth estaria, assim, focada nas diferentes concepções que os autores possuem sobre a sociedade capitalista contemporânea e, principalmente, nos estatutos distintos que atribuem, no que a isso se refere, à economia. Afinal, a defesa de Honneth de que o conceito de reconhecimento daria conta de abarcar o conjunto de injustiças existentes parte do pressuposto de que as relações de dominação presentes na sociedade têm como única causa as relações assimétricas de reconhecimento que, se alteradas, levariam ao estabelecimento de uma sociedade justa. O monismo de Honneth dependeria, assim, da validade de seu pressuposto teórico-social, isto é, de que a substituição das relações assimétricas de reconhecimento por relações recíprocas de reconhecimento levaria à superação de todas as formas de subordinação social existentes. Sendo exatamente a este pressuposto teórico-social, que está na base da teoria de Honneth, aquilo a que Fraser procura se opor ao afirmar que a justiça hoje exige tanto redistribuição quanto reconhecimento. Para Fraser, a economia não seria diretamente regida por relações de reconhecimento; dessa forma, para que as relações de dominação existentes fossem suplantadas, seria preciso combater não só as relações assimétricas de reconhecimento, mas também reestruturar os mecanismos econômicos, que possuem um papel ativo na distribuição desigual de recursos. Tendo, então, como pressuposto um dualismo social perspectivo, Fraser afirma, contrapondo-se a Honneth, que as causas das injustiças seriam duas, assim como seriam duas as medidas das quais teríamos de lançar mão para combatê-las, redistribuição e reconhecimento.

Assim, enquanto Honneth, contrapondo-se ao dualismo social habermasiano, defende que o desenvolvimento da sociedade depende como um todo das interações sociais, Fraser, seguindo Habermas, afirma que a economia se diferenciou da interação social e teria de ser compreendida em suas especificidades. Ao contrário de Habermas, contudo, Fraser sustenta que seria preciso atentar para as injustiças originadas a partir da economia e, além disso, pensar as relações de poder no interior da interação social. Contrapondo-se, então, aos dois autores, Fraser adota uma posição intermediária que, mesmo sem negar o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida, procura relativizar suas fronteiras e desenvolver uma teoria do poder que consiga atentar para as diferentes origens das patologias sociais, que

Habermas e Honneth teriam compreendido de modo unilateral. No centro do debate sobre redistribuição e reconhecimento está, então, a compreensão que ambos os autores possuem sobre a economia e seu funcionamento e, conseqüentemente, a forma por meio da qual compreendem o surgimento de injustiças, que não poderiam ser reduzidas à monetarização e à burocratização. O debate entre Fraser e Honneth sobre redistribuição e reconhecimento põe, assim, em questão se é mesmo possível afirmar que o desenvolvimento da sociedade depende como um todo das relações de reconhecimento, ou se é preciso diferenciar, mesmo que relativamente, a economia de outros âmbitos sociais regulados diretamente por normas.

As teorias que Fraser e Honneth desenvolvem na tentativa de tratarem das dificuldades que identificam no dualismo social habermasiano e em sua concepção de patologias sociais não são, contudo, isentas de dificuldades. As críticas de ambos à teoria de Habermas, por meio das quais apontam para a necessidade de examinar as relações de poder no interior da interação social, levam ao estabelecimento de algumas tensões, uma vez que parecem, em certa medida, comprometer a própria base normativa da intersubjetividade, da qual partem na fundamentação de suas teorias. Além disso, a afirmação de que existiriam normas compartilhadas e, apesar disso, injustas pareceria fazer com que fosse preciso distinguir as normas legítimas das ilegítimas, independentemente de como elas são consideradas pelos concernidos.¹ Consequência que poderia colocar em questão o resultado das deliberações democráticas, na medida em que sustentaria que nem todas as normas socialmente elaboradas poderiam ser ditas comunicativas e, portanto, legítimas. Da mesma forma, quando analisamos a impossibilidade de que o conteúdo da justiça seja definido previamente em conjunto com as antecipações que os autores parecem fazer sobre o que a justiça ou a auto-realização requerem parece levar ao estabelecimento de uma nova tensão. Isso porque Fraser, de um lado, afirma que justiça hoje requer redistribuição e reconhecimento e Honneth, de outro, afirma que todos precisam de reconhecimento recíproco em diferentes esferas sociais, para que possuam uma auto-realização positiva consigo mesmos. Afirmações estas que, conflitantes, parecem levar ao estabelecimento de uma nova dificuldade: a de conciliar os elementos democráticos presentes em suas concepções de justiça e suas teorias sociais ou suas concepções de auto-realização. Os argumentos trazidos à frente neste trabalho apontam, assim, para novas questões acerca de como seria possível compatibilizar uma teoria democrática da justiça com

¹ Sobre essa distinção, cf. Fraser, N. "What is Critical about Critical Theory?", pp. 134-8.

a defesa de que normas sociais tomadas como legítimas podem ser injustas e devem ser criticadas e além disso, como uma teoria social ou uma concepção de auto-realização que afirmem de antemão o que todos precisam para se auto-realizarem ou para participarem nos debates democráticos. Questões que procuramos indicar como possíveis desdobramentos dessa pesquisa.

● **Bibliografia.**

Bibliografia Primária.

Fraser, N. "What's Critical About Critical Theory? The case of Habermas and the Gender". *New German Critique*, n.35, pp. 97-131. ["Que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e o Gênero". In: *Feminismo como Crítica da Modernidade*, Benhabib, S. e Cornell, D. (orgs.), Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 38.]

_____, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", in *Theory Culture and Society*, 1988, v.5.

_____, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1989.

Fraser, N.; Bartky, S. L. *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*. Indiana: Indiana University Press, 1992.

Fraser, N. *Justice Interruptus. Critical reflections on the 'postsocialist' condition*. New York & London: Routledge, 1997.

_____, "A Rejoinder to Iris Young". *New Left Review*, n. 223, 1997, pp. 126-130.

_____, "A Future for Marxism". *New Politics*, v. 06, n. 24. 1998.

_____, "Rethinking Recognition". *New Left Review*, n. 3, 2000, pp. 107-120.

_____, "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialista". In: *Democracia Hoje*. Souza, Jessé (Org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____, "From discipline to flexibilization? Reading Foucault in the Shadow of Globalization". *Constellations*, v. 10, n. 2, 2003, pp. 161-171.

_____, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003.

_____, "Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth". In *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003.

_____, *Radical Imagination. Between Recognition and Redistribution*. 2003.

_____, "Institutionalizing Democratic Justice: Redistribution, Recognition, and Participation". In: *Pragmatism, critique and Judgment*. MIT Press, 2004.

_____, "Reframing Global Justice". *New Left Review*, n. 36, 2005, pp. 69-90.

_____, "Mapping Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition Representation". *Constellations*, v. 12, n. 3, 2005, pp. 295-307.

_____, "Reconhecimento sem Ética?". In: *Teoria Crítica no séc. XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 113-40.

_____, *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*. K. Olson (Org.). New York: Verso, 2008.

_____, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Malden: Polity Press, 2008.

Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns (Band I u. II)*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987.

Honneth, A./Jaeggi, U. (org). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980.

Honneth, A. "Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus den Frühwerk Hegels". In: Honneth, Axel et al. *Zwischenbetrachtungen: im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

_____, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986. [*The Critique of Power*. Cambridge: MIT Press, 1991.]

Honneth, A. Joas, H. *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1991.

_____, "Die Soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie". *Leviathan*, v.20, n.1, 1994.

_____, *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995.

_____, "Teoria Crítica". In: Giddens, A. (Org.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo: UNESP, 1999.

_____, *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp verlag. 2000. [*Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Malden/Cambridge: Polity Press, 2007.]

_____, "Recognition or Redistribution? Changing perspectives on the Moral Order of Society". *Theory, Culture & Society* 18, n. 2-3, 2001, pp. 43-55. ["Reconhecimento ou Redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade". In: *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 79-94.]

Honneth, A; Margalit, A. "Recognition". *The Aristotelian Society*. v. 75, 2001, pp. 111-126.

_____, *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____, "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser". In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, pp. 129-225.

_____, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

_____, "Organized Self-Relation. Some Paradoxes of Individualization". In: *European Journal of Social Theory*. 7:4, 2004, pp. 463-78.

_____, "Recognition and Justice. Outline of a plural theory of Justice". In: *Acta Sociologica*, 2004, vol. 47(4), pp. 351-364.

Honneth, A. Anderson, J. "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice". 2004.

Honneth, A. *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.

_____, "Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung". In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, pp. 271-305.

Honneth, A; Hartmann, M. "Paradoxes of Capitalism". *Constellations*, v.13, n. 1, 2006, pp. 41-58.

Honneth, A. *Sofrimento de Indeterminação. Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____, *Pathologie der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.

_____, "Trabalho e Reconhecimento". Trad. Emil Sobottka e Giovani Saavedra. In: *Civitas*. Porto Alegre. Vol. 8: 1. Jan-abril de 2008, pp. 46-67.

Bibliografia Secundária.

Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. (trad. G. Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

Alexander, J. Lara, M. "Honneth's new Critical Theory of Recognition". In: *New Left Review*, 220, pp. 126-36.

- Anderson, J. "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition". *The Critical Theory of Axel Honneth*. Danielle Petherbridge (ed.). Forthcoming.
- Arribas, S. Castillo, R. "La justicia en tres dimensiones. Entrevista con Nancy Fraser". In: http://www.circulobellasartes.com/ag_ediciones-minerva-LeerMinervaCompleto.php?art=181&pag=3.
- Avritzer, L. "Do reconhecimento do *self* a uma política institucional de reconhecimento: uma abordagem polêmica entre Axel Honneth e Nancy Fraser". *Anpocs 2007 ST Teoria Social*. CD-ROM.
- Baehr, Amy. "Feminist Politics and Feminist Pluralism: Can We Do Feminist Political Theory Without Theories of Gender?". *The Journal of Political Philosophy*, v. 12, n. 4, 2004, pp. 411-436.
- Barry, B. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____, *Culture and Equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge: Harvard University, 2001.
- Baynes, K. "The liberal/communitarian controversy and communicative ethics", *Philosophy and Social Criticism*, v.14, p. 293-313, 1988.
- _____, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*. New York: SUNY, 1992.
- Benhabib, S. *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University, 1986.
- _____, *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992.
- _____, "A response to Critics of Situating the Self". *New German Critique*, n. 62, 1994, pp. 173-189.
- _____, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University, 2002.
- _____, "Unholy Wars". *Constellations*, v. 9, n. 1, 2002, pp. 34-45.
- _____, "On culture, public reason, and deliberation: Response to Pensky and Peritz", *Constellations*, v. 11, n. 2, 2004, pp. 291-299.
- _____, "Sobre um modelo deliberativo de racionalidade democrática" In: *Democracia Deliberativa*. Werle, Denílson Luiz e Melo, Rúrion Soares (orgs.), São Paulo, Esfera Pública, 2007.
- Bernstein, R. *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985.
- Blum, L. "Recognition, value and equality: A critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's accounts of multiculturalism". *Constellations*, v. 5, n. 1, 1998, pp. 52-68.
- Blunden, A. "Nancy Fraser on Redistribution and Recognition". In: <http://home.mira.net/~andy/works/fraser-review.htm>.
- Bohman, J. *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge/London: MIT Press, 2000.
- Brink, B., Owen, D. (orgs.) *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press. 2007.
- Brown, W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Butler, J. *Problemas de Gênero*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.
- _____, *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

- Castillo, R. “El Feminismo Pragmatista de Nancy Fraser. Crítica Cultural y Género en el Capitalismo Tardío”. In: http://www.mujiereisenred.net/doc/ramon_del_castillo_Fraser.pdf.
- Cohen, J. *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982.
- Cohen, J. Arato, A. *Civil Society and Political Theory*. MIT Press, 1992.
- Coleman, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- Cunha, G. *Reconhecimento como Teoria Crítica? A formulação de Axel Honneth*. Dissertação de Mestrado. Dep. de Sociologia, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2009.
- De Vita, Álvaro. *O Liberalismo igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Dietz, S. *Lebenswelt und System*. Würzburg: K&N, 1993.
- Feldman, L. “Redistribution, Recognition, and the State: The Irreducibly Political Dimension of the Injustice”. *Political Theory* 30: 3, 2002, pp. 410-440.
- Forst, R. “Toleration and Democracy”. In: <http://www1.law.nyu.edu/clppt/program2007/readings/toleration%20and%20democracy.pdf>.
- _____, “Pierre Bayle’s Reflexive Theory of Toleration”. In: *Toleration and its Limits*. New York University Press: Nova York, 2008. pp. 78 a 113.
- _____, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003.
- Habermas, J. *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1969. [Técnica e Ciência como Ideologia. Lisboa: Edições 70. 2007.]
- _____, “A nova intransparência: a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, 18, 1987, pp. 103-14.
- _____, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995.
- _____, *Theorie und Praxis*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993.
- _____, *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993. [Direito e Democracia. Entre Facticidade e Legitimidade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.]
- _____, *A Crise de Legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2002.
- _____, *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola. 2002.
- _____, *Pensamento Pós-metafísico. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2003.
- Heidegre, C. “Antropology, Social Theory and Politics. Axel Honneth’s Theory of Recognition”. In: *Inquiry*, v. 45, 2002, pp. 433-46.
- Hobson, B (org). *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities, Agency, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Horkheimer, M. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____, *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2003.
- Kauppinen, Antti. “The Social Dimension of Autonomy”. In: *The Critical Theory of Axel Honneth*. Patherbridge (ed.). Forthcoming. (O texto em questão ainda pode passar por alterações antes de ser publicado). Kymlicka, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- Lemke, T. "Comment on Nancy Fraser: Rereading Foucault in the Shadow of Globalization", *Constellations*, v. 10, n. 3, 2003, pp. 172-179.
- Lovell, T. (org), *(Mis)Recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, 2007.
- _____, "Nancy Fraser's Integrated Theory of Justice: A 'Sociologically Rich' Model for a Global Capitalist Era?". In: *Law, Social Justice & Global Development Journal (LGD)*, v.1, 2007, pp. 1-23. (http://go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2007_1/lovell)
- Mansbridge, J. Morris, A. (orgs). *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Protest*. Chicago: Chicago University Press, 2001.
- Markell, J. *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Mattos, P. *A sociologia política do reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.
- McCarthy, T. "Review of Fraser and Honneth", *Ethics*, January: 397-402.
- McNay, L. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- _____, Lois. *Against Recognition*. New York, Polity Press, 2008
- Meehan, J. (org). *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. London: Routledge, 1995.
- Melo, R. *Os sentidos da emancipação. Para além da antinomia revolução versus reforma*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP. São Paulo, 2009.
- Mulhall, S. Swift, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- Neves, P. "Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 20, n. 59, 2005, pp. 81-95.
- Neves, R. C. S. *Reconhecimento, multiculturalismo e direitos. Contribuições do debate feminista a uma Teoria Crítica da sociedade*. Dissertação de mestrado. Dep. de Ciência Política, FFLCH-USP, São Paulo, 2005.
- Nobre, M. "Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica". In *Luta por Reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____, *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- _____, (org), *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- Olson, K. "Recognizing Gender, Redistributing Labour". In: *Social Politics*. 9:3, 2002, pp. 380-410.
- Petersen, A. Willig, R. "An Interview with Axel Honneth. The Role of Sociology in the Theory of Recognition". In: *European Journal of Social Theory*. 5:2, pp. 275-87.
- Pinto, C. R. "Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro". In: *Lua Nova*: 74, 2008, pp. 35-58.
- Phillips, A. "From inequality to Difference: a Severe case of displacement?". *New Left Review*, n. 224, 1997, pp. 143-153.
- Rabinovitch, E. "Gender and the Public Sphere: Alternative Forms of Integration in Nineteenth-century America", *Sociological Theory*, v. 19, n. 3, 2001, pp. 344-370.
- Ray, L. Sayer, A. (orgs). *Culture and Economy After the Cultural Turn*. London: Sage, 1999.
- Rawls, J. *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____, *Justiça como Equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____, *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes,

- Repa, L. *A transformação da Filosofia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Pública, 2009.
- Repa, Luiz, “A normatividade do discurso. Sobre a neutralidade do princípio D e a diferenciação discursiva. (texto não publicado). Robeyns, I. “Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”. *Constellations*, v. 10, n. 4, 2003, pp. 538-553.
- Sargent, L. (org). *Woman and Revolution. The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. London: Pluto Press, 1981.
- Sayer, A. “System, Lifeworld and the Gender: Associational Versus Counterfactual Thinking”. In: *Sociology*, 34, 4, pp. 707-25.
- Silva, F. “Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos”. In: *Teoria Crítica*. prelo.
- Silva, J. *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008.
- Shapiro, M. *For Moral Ambiguity: National Culture and the Politics of Family*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Souza, J. *Patologias da Modernidade*. São Paulo: Annablume, 1986.
- Taylor, C. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Taylor, Charles. “What’s Wrong with Negative Liberty”. In: *Political Theory*. Pp. 211 a 229.
- Terra, R. e Nobre, M. (Orgs.) *Direito e Democracia. Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.
- Thompson, S. “Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser–Honneth Debate”. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 8, n. 1, 2005, 85-102.
- Toppinen, P. “Critical Reflections on Social Justice and Recognition”. In: *Res Publica*, 11, 2005, pp. 325-34.
- “Weber, M. “Class, Status and Party”. In: Gerth, H. Mills, W. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Werle, Denílson. Melo, Rúrion. “Teoria crítica, teorias da justiça e a ‘reatualização’ de Hegel”. In: Honneth, Axel. *Sofrimento de Indeterminação. Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Esfera Pública: São Paulo, 2007. pp. 7 a 44.
- Yar, M. “Beyond Nancy Fraser’s ‘Perspectival Dualism’”. Young, I. M. *Justice and the Politics of difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- _____, “Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self”. *New German Critique*, n. 62, 1994, pp. 165-172.
- _____, “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual System Theory”. *New Left Review*, n. 222. 1997, pp. 147-160.
- _____, *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Zurn, C. “The normative claims of Three Types of Feminist Struggles for Recognition”. *Philosophy Today* 41, 1997, pp. 73-78.
- _____, “Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth’s ‘Formal Conception of Ethical Life’”, *Philosophy and Social Criticism* 26 (1), 2000, pp.115-124.
- _____, “Arguing Over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice”. *Philosophy Today* 47, 2003, pp.130-144.
- _____, “Identity or Status? Struggles over ‘recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor”. *Constellations*, v. 10, n. 4, 2003, pp. 519-537.
- _____, “Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth’s Critical Social Theory”. *European Journal of Philosophy*, 13:1, 2005, pp. 89-126.