



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

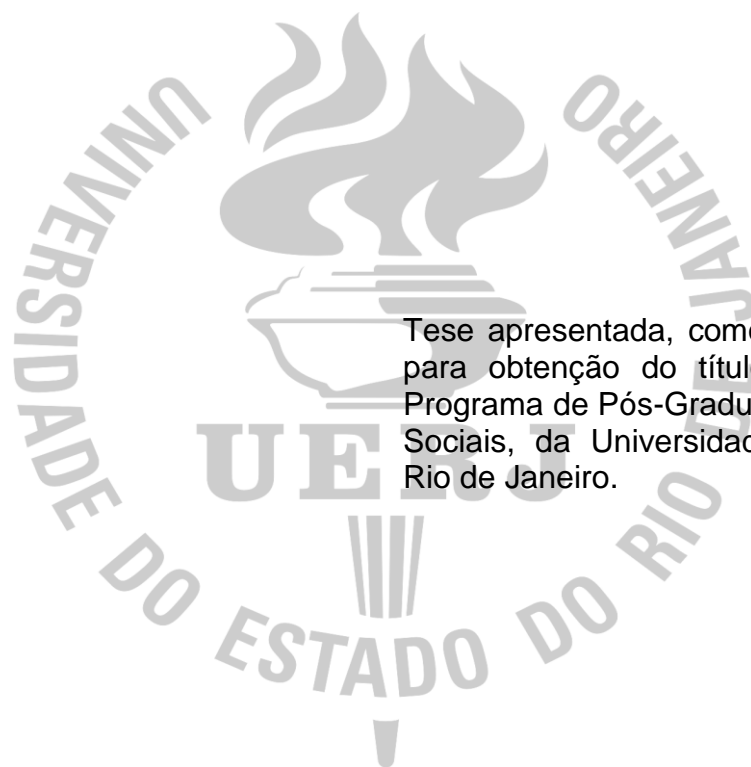
Sérgio Baptista dos Santos

**A política do reconhecimento:
o debate entre Taylor, Honneth e Fraser**

Rio de Janeiro
2014

Sérgio Baptista dos Santos

A política do reconhecimento: o debate entre Taylor, Honneth e Fraser



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. João Trajano de Lima Sento-Sé

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

T239 Santos, Sergio Baptista dos
A política do reconhecimento: o debate entre Taylor,
Honneth e Fraser / Sergio Baptista dos Santos. – 2014.
145 f.

Orientador: João Trajano de Lima Sento-Sé.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Taylor, Charles, 1931- 2. Honneth, Axel, 1949-
3. Fraser, Nancy, 1947- 4. Reconhecimento (Filosofia)
– Teses. I. Sento-Sé, João Trajano de Lima.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 316

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Sérgio Baptista dos Santos

A política do reconhecimento: o debate entre Taylor, Honneth e Fraser

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 11 de dezembro de 2014

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Trajano Sento-Sé (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Bernardo Ferreira
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFRJ

Prof. Dr. Bruno Carvalho
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof.^a Dra. Helena Bomeny
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Ivo Coser
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Rio de Janeiro

2014

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Aristides e Ercília.

As minhas (ir)mães Sônia e Susi.

A Mirna, com quem divido a vida há uma década.

A Cecília, minha filha, que dês deque chegou em minha vida, tem uma “inata” e ímpar capacidade de me fazer feliz e querer viver.

AGRADECIMENTOS

Ao professor João Trajano Sento-Sé que, durante o mestrado, apresentou a literatura que é o objeto desta tese. E que me acolheu como orientando, pela paciência que teve no momento difícil de minha vida e por sempre ter acreditado em mim.

A professora Helena Bomeny, minha orientadora no mestrado e parte do doutorado.

A Marcelo Cobucci, um profissional exemplar, que foi e é fundamental para a minha saída destes vales misteriosos que a vida nos joga.

A Nerli e Saulo pela companhia.

A Idec que sempre torceu por mim e criou condições para eu escrever.

Ao meu padrinho, Bismarck Mendes, a quem devo muito do que sou.

Aos professores Bernardo Ferreira, Bruno Carvalho, Helena Bomeny e Ivo Coser por aceitarem fazer parte da banca de minha defesa.

A Cesar e Moisés pela força que deram quando precisei.

A Carolina Giampietro, Elise Yumi, Daniella Andrade Girardi e Carlos Bronzatti Girardi porque eu gosto deles.

O primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a História, é que os homens devem estar em condições de viver para poder 'fazer história'. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos.

Marx & Engels

Wolfgang Amadeus Mozart morreu em 1791, aos 35 anos, e foi enterrado numa vala comum a 6 de dezembro. [...] O rápido avanço de sua doença fatal pode muito bem estar ligado ao fato de que, para ele, a vida perdera o valor. Sem dúvida alguma, morreu com a sensação de que sua existência social fora um fracasso. Falando metaforicamente, morreu pela falta de significado de sua vida, por ter perdido completamente a crença de que seus desejos mais profundos seriam satisfeitos. Duas fontes de sua determinação de viver, dois mananciais que alimentavam seu sentimento de auto-estima e importância, estavam quase secos: o amor de uma mulher em quem pudesse confiar, e o amor do público vienense por sua música. Por algum tempo ele gozara de ambos; e ambos ocupavam o lugar mais alto na hierarquia de seus desejos. Há muitas razões para se crer que, em seus últimos anos de vida, ele sentia cada vez mais que perdera os dois. Esta era a sua tragédia — e a nossa — enquanto seres humanos.

Norbert Elias

RESUMO

SANTOS, Sergio Baptista dos. **A política do reconhecimento: o debate entre Taylor, Fraser e Honneth.** 2014. 145 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

O objetivo desta pesquisa é analisar e comparar os modelos de reconhecimento dos filósofos Charles Taylor (1931), Axel Honneth (1949) e da cientista política Nancy Fraser (1947), a fim de avaliar os limites e as possibilidades de cada uma dessas visões sobre esse modelo de justiça. As lutas por reconhecimento, diferentemente das lutas por “redistribuição”, não têm como orientação normativa, em primeiro plano, a eliminação das desigualdades econômicas, mas o combate ao preconceito e a discriminação de determinados grupos e indivíduos, tendo em vista que a negação do reconhecimento causa danos subjetivos, constituindo-se numa forma eficaz de opressão. Para Fraser (2007), o reconhecimento concebido como autorrealização das identidades de indivíduos ou grupos tende a inviabilizar a construção de um paradigma de justiça que englobe, simultaneamente, reconhecimento e redistribuição. Por isso, elabora um modelo de reconhecimento que tende a promover a paridade participativa sem estar baseado na autorrealização. No entanto, contrariando Fraser (2007), apesar dos modelos de reconhecimento de Taylor (2005) e Honneth (2003) estarem baseados ao processo de formação das identidades, eles não são incompatíveis com luta por redistribuição.

Palavras-chave: Reconhecimento. Taylor. Fraser. Honneth.

ABSTRACT

SANTOS, Sergio Baptista dos. **The recognition policy: the debate between Taylor, Fraser and Honneth.** 2014. 145 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

The objective of this research is to analyze and compare the models for recognizing the philosopher Charles Taylor (1931), Axel Honneth (1949) and political scientist Nancy Fraser (1947), to assess the limits and possibilities of each of these views on this justice model. Struggles for recognition, unlike the struggles for "redistribution", do not have as normative guidance, in the foreground, the elimination of economic inequalities, but the fight against prejudice and discrimination of certain groups and individuals, given that the denial of recognition subjective cause damage, constituting an effective form of oppression. For Fraser (2007), recognition conceived as self-realization of the identities of individuals or groups tend to derail the construction of a paradigm of justice that encompasses both recognition and redistribution. Therefore, formulate a recognition model that tends to promote participatory parity without being based on self-fulfillment. However, contrary Fraser (2007), despite the recognition models Taylor (2005) and Honneth (2003) are based on the formation of identities process, they are not inconsistent with the struggle for redistributing.

Keywords: Recognition. Taylor. Fraser. Honneth.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	O RECONHECIMENTO E A REDISTRIBUIÇÃO EM TAYLOR	26
1.1	A dignidade e autenticidade	28
1.2	A natureza dialógica da identidade e o reconhecimento	34
1.3	Reconhecimento e esfera pública	39
1.4	Liberalismo e política da diferença	43
2	HONNETH: RECONHECIMENTO COM REDISTRIBUIÇÃO	49
2.1	A política do reconhecimento	50
2.2	Da autorrealização à autoconservação	51
2.3	Intersubjetividade	54
2.4	A construção do “Eu”	57
2.5	Padrões de reconhecimento intersubjetivo	58
2.5.1	<u>O Amor</u>	59
2.5.2	<u>Direito</u>	62
2.5.3	<u>Autoestima</u>	66
2.6	Identidade pessoal e desrespeito	71
3	RECONHECIMENTO: UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA	76
3.1	Da redistribuição ao reconhecimento	77
3.2	Redistribuição ou reconhecimento?	80
3.3	Moralidade ou ética?	86
3.4	Reconhecimento: da identidade para o <i>status</i>	88
4	DEBATE ENTRE FRASER, TAYLOR E HONNETH	94
4.1	O reconhecimento: justiça ou autorrealização?	94
4.2	Justiça distributiva e o reconhecimento	107
4.3	Reconhecimento: diferença ou igualdade?	116
4.4	Justificando as reivindicações por reconhecimento	122
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	140

INTRODUÇÃO

O tema desta tese é a política do reconhecimento. Meu objetivo é analisar e comparar os modelos de reconhecimento do filósofo canadense Charles Taylor (1931), do filósofo alemão Axel Honneth (1949) e da cientista política americana Nancy Fraser (1947) a fim de avaliar os limites e as possibilidades de cada uma dessas visões em relação a esse modelo de justiça. A escolha desses teóricos não é aleatória, eles são os principais nomes dentre os que trabalham com essa nova noção de justiça social.

Cheguei a esse tema durante o mestrado, num curso de leitura ministrado pelo professor João Trajano Sento-Sé, quando tive acesso ao texto de Charles Taylor, *A Política do Reconhecimento* (2000) e de Nancy Fraser, *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialista* (2006). Tal literatura foi fundamental para determinar, em minha dissertação, os objetivos políticos do Curso Pré-vestibular Maré.

Esses dois textos também, cada um a seu modo, sistematizaram e apresentaram respostas, mesmo que divergentes, a inquietações epistemológicas que surgiram no meu passado de militante político em uma das tendências marxistas que constituíam o mosaico ideológico que era o Partido dos Trabalhadores.

Em um dos vários cursos de formação política que fiz no partido, surgiu a questão de como o marxismo poderia combater o racismo numa futura sociedade socialista. A resposta estava baseada no que o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) classificaria como “materialismo vulgar”, ou seja, uma leitura das perspectivas teóricas de Karl Marx (1818-1883) que considera que todas as instituições e mudanças sociais na superestrutura têm como causa única e mecânica a transformação na base material da sociedade. Em síntese, Weber (2010) procurou compreender como as ideias, tanto quanto os fatores de ordem material, cobravam força na explicação sociológica, sem deixar de criticar o monismo causal que caracteriza o materialismo marxista nas suas formas vulgares. No entanto, essas cartilhas cumpriam sua função de introdução ao pensamento de Karl Marx.

Em 1996, Celso Pitta, candidato de Paulo Maluf pelo Partido da Frente Liberal (PFL), fora eleito prefeito de São Paulo. Foi o segundo negro eleito à prefeitura dessa cidade. Nesse período, Frei Raimundo David, frade franciscano da

Ordem dos Frades Menores, era padre da Igreja Católica da Matriz de minha cidade natal, São João de Meriti. Ele havia criado o Curso Pré-vestibular para Negros e Carentes em 1992 e, em 1996, já se constituía numa das principais lideranças de luta pelos direitos dos negros no Brasil.

Em uma conversa informal que tive com Frei Raimundo David, perguntei como ele avaliava a vitória de Celso Pita ao governo do município de São Paulo. Ele respondeu de forma breve e convicta: “Um avanço!”. Não era a resposta que esperava ouvir. Mas não ponderei ou estendi a conversa. Usando os termos que aprendi em meus manuais de introdução ao marxismo, me perguntava: “Como o ‘Frei David’ poderia considerar algum avanço o governo de alguém que representava a burguesia e estava ligado a Paulo Salim Maluf? A emancipação do negro não seria um reflexo imediato do fim do capitalismo pela classe trabalhadora?”⁶

Em 1999, em meu último período da graduação em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Rio Janeiro (UERJ), cursei uma disciplina com a professora Myriam Sepúlveda dos Santos, “Identidade e Memória Social.” Em uma das discussões sobre identidade, Myriam Sepúlveda criou uma situação hipotética que envolvia Benedita da Silva, quadro importante do PT e que construiu sua trajetória se posicionando como negra e moradora de favela. Nessa situação, Benedita da Silva concorreria ao governo do estado do Rio de Janeiro e ficaria em terceiro lugar, portanto, não disputaria o segundo turno. Nesse hipotético segundo turno, um dos candidatos seria branco e ligado a ideias socialistas e o outro seria negro e sem nenhuma identificação com ideias socialistas. Myriam Sepúlveda nos perguntou quem Benedita apoiaria no segundo turno. Para mim, a resposta era inequívoca. E respondi que Benedita da Silva apoiaria o candidato socialista. Myriam Sepúlveda retrucou afirmando que seu posicionamento dependeria de que tipo de identificação ela escolheria, racial ou de classe social.

⁶ Paulo Salim Maluf (1931), apoiou o golpe militar que depôs o presidente João Goulart. Em 1969, foi nomeado prefeito de São Paulo pelo general Artur da Costa e Silva. Seu governo foi marcado por "obras faraônicas". 1978 foi eleito indiretamente governador de São Paulo. Em 1984, foi o candidato da Aliança Renovadora Nacional (Arena), partido que apoiava a Ditadura, a presidente da República. Em 1992, Maluf ganhou a eleição para a Prefeitura de São Paulo e, após seu mandato, conseguiu eleger seu sucessor, Celso Pitta. Em 2006, foi eleito deputado federal. Maluf chegou a ser preso, acusado de diversas irregularidades em suas contas, muitas das quais perigosamente próximas das contas públicas. Em outubro de 2012, a Justiça de São Paulo determinou que o ex-prefeito devolvesse aos cofres públicos mais de 21,3 milhões de reais. O valor é referente a prejuízos de operações financeiras com papéis do Tesouro Municipal no período em que era prefeito de São Paulo, entre 1993 e 1996. O deputado recorreu da decisão no Superior Tribunal de Justiça (STJ) e concorreu a deputado federal em 2014. Fonte: <http://educacao.uol.com.br/biografias/paulo-maluf.jhtm>

A partir de então, passei a perceber que o fim da opressão cultural de certos grupos sociais, como negros, homossexuais e mulheres, por exemplo, numa futura sociedade socialista, era muito mais complexa do que prescreviam os meus cursos de introdução ao marxismo. A apropriação coletiva da propriedade não eliminaria, de forma mecânica e automática, males sociais que estão inscritos nas práticas culturais, como o machismo, o racismo e o homofobismo, por exemplo. A relação entre lutas de classe e lutas por respeito a certas identidades não necessariamente caminhavam na mesma direção.

Em minha dissertação de mestrado, *O sentido político do pré-vestibular comunitário da Maré, adesões e resistências* (2007), orientado pela professora Helena Bomeny, procurei compreender qual era o objetivo político do “Curso Pré-vestibular Maré” (CPV-Maré), criado pela organização não governamental Centro de Ações Solidárias da Maré (CEASM). Nesse trabalho, o artigo *A Política do reconhecimento* (2000) de Charles Taylor teve um papel fundamental.

Para esse curso preparatório, de acordo com minha pesquisa, aprovar um aluno para uma universidade representava mais do que uma ação altruísta sem fim ulterior. Os organizadores do CPV-Maré tinham o objetivo de fazer com que o aluno aprovado para um curso superior deveria atuar na “cidade” como um “intelectual orgânico.” Apesar de se utilizarem do aparato teórico normativo do pensador marxista Antonio Gramsci (1891-1937), há uma diferença “estrutural” no que os organizadores desse curso esperam do intelectual e no que Gramsci (1968) descreveu como sendo a sua função. Gramsci vislumbra, como um pensador marxista, romper com a sociedade capitalista, com a apropriação privada dos meios de produção pela burguesia. E, para tal transformação, o intelectual orgânico das classes subalternas teria um papel fundamental, pois ele promoveria a consciência às classes dominadas por meio de sua ação na superestrutura.

No entanto, para o CEASM, a formação de “intelectuais orgânicos” da “favela” não tem como objetivo a atuação desses novos atores políticos, necessariamente, no sentido de promover uma transformação “estrutural” da sociedade – a estrutura da sociedade não é posta em questão. Mas, se espera que os intelectuais formados pelo CPV-Maré, atuando na superestrutura, contribuam para que uma nova imagem da “favela” seja construída em detrimento da imagem hegemônica e estigmatizada produzida por grupos sociais com um maior poder discursivo. Para realização de tal política é fundamental que o intelectual oriundo da

Maré mantenha seus vínculos orgânicos com o bairro, pois, devido a seu saber prático e acadêmico, são atores privilegiados para desconstruir as representações da favela como *lócus* da violência e da desordem no espaço urbano do Rio de Janeiro⁷.

Para compreender os efeitos do discurso estigmatizador da “cidade” sobre as identidades dos moradores da favela, usei o aparato conceitual de Taylor (2000). Segundo minha pesquisa, as imagens degradantes da favela construídas pela “cidade” fazem com que os moradores desses espaços não se sintam na condição de parceiros plenos nas interações sociais com os demais cidadãos do Rio de Janeiro. Dito de outra forma, o não reconhecimento desses espaços como dignos traz sérios danos para a autoidentidade de seus moradores. Os moradores das favelas tendem a internalizar a imagem degradante que o discurso hegemônico lhes atribui, o que se transforma em um eficaz elemento de auto-opressão.

Com base nessas vivências teóricas e práticas, entendo que o debate sobre a política do reconhecimento aqui desenvolvido faz-se relevante e, com esse, pretendo contribuir para a discussão acadêmica e pública sobre sua aplicabilidade.

A política de reconhecimento é um modelo de justiça social que não tem como orientação normativa, em primeiro plano, a redução ou eliminação das desigualdades econômicas, mas o combate ao preconceito e à discriminação de determinados grupos e indivíduos (ARAÚJO NETO, 2011; MENDONÇA, 2009). Assim, por ter como objetivo central o combate ao desrespeito à dignidade humana, difere, a princípio, do paradigma clássico de justiça social baseado na orientação normativa pela redistribuição mais igualitária de bens economicamente mensuráveis.

As lutas por “redistribuição” surgem como consequência da Revolução Industrial. Nas primeiras fábricas, a exploração dos operários era brutal. Não só homens trabalhavam, mas também mulheres e crianças a partir de quatro anos. A carga horária de trabalho chegava a 16 ou 18 horas diárias. Os salários eram baixíssimos. Mulheres e crianças tinham salários menores que os homens. O ambiente insalubre das fábricas expunha os trabalhadores a doenças e, com frequência, ocorriam acidentes provocados pelo maquinário pesado que mutilava e matava trabalhadores (QUINTANEIRO; BARBOSA; OLIVEIRA, 2001).

⁷ Para a prefeitura do Rio de Janeiro a Maré é classificada como bairro. Ver Instituto Pereira Passos (IPP): <http://www.rio.rj.gov.br/web/ipp>

O historiador Eric Hobsbawm (1917-2012) escreveu que a rebelião dos trabalhadores miseráveis contra as condições de vida a que estavam submetidos, não era uma possibilidade, mas uma necessidade. Por isso, na primeira metade do século XIX, o surgimento dos movimentos trabalhistas e socialista era um processo inevitável (HOBSBAWM, 1992).

Hobsbawm (2002) chama atenção para um elemento novo que o movimento trabalhista, pós-Revolução Industrial, apresentava. Ele não era apenas um movimento reativo de um grupo social subjugado, tampouco sua singularidade encontrava-se nas estratégias de enfrentamento como greves e outras formas de luta. O elemento novo do movimento operário era a consciência de classe e a ambição de classe.

Dessa nova consciência surgiram organizações políticas trabalhistas que buscavam uma alocação mais justa de bens e recursos. Tais lutas por redistribuição, influenciadas pelos escritos de Marx e Engels (1998), assumiram a feição de rompimento com o capitalismo. Tal rompimento tinha como finalidade a conquista da igualdade econômica de fato por meio da apropriação coletiva dos meios de produção.

Após a Primeira Guerra Mundial, sob a liderança do Partido Social Democrata Alemão, muitas organizações de trabalhadores passaram a defender uma passagem gradual da sociedade capitalista para a sociedade socialista, por meio de reformas realizadas por atuação no parlamento. Os partidários desta linha passam a ser chamados de sociais-democratas (SPINDEL, 1991).

No entanto, gradativamente, os socialdemocratas se afastam do marxismo, e se aproximaram das ideias do economista britânico John Maynard Keynes (1883-1946). A doutrina Keynes apresenta, em seu livro, *Teoria Geral do Emprego, do Juro e do Dinheiro*, lançado em 1936, estabeleceu os pontos fundamentais de sua teoria econômica. Keynes (1992), contrariando o liberalismo, defende a intervenção do estado na economia para que promova distribuição de renda por meio de ampliação de direitos sociais que beneficiavam a classe trabalhadora. O Estado do Bem-estar social, personificação da teoria econômica normativa de Keynes, passou a ser o objetivo perseguido pelos socialdemocratas.

O fato é que tanto os marxistas, de diversos matizes, quanto socialdemocratas concebem, cada um a seu modo, que a promoção da justiça social deve ter como a orientação normativa a redistribuição de bens e serviços. Esse

paradigma de justiça social monopolizou o debate teórico e as práxis políticas, praticamente até o fim do século XX (SANTOS. S. B., 2007).

No entanto, no final do século XX, mais especificamente a partir das décadas de 1960 e 1970, surgiram movimentos sociais como os movimentos negro, feminista e homossexual (WIEVIORKA, 2002) que não reivindicavam redistribuição de bens econômicos, mas a dignidade e o respeito. Tal reivindicação passou a ser denominada pela Filosofia Política como luta por reconhecimento. A partir de então, a política do reconhecimento tem alcançado uma importância cada vez maior nas últimas décadas, seja na Filosofia Política e na Ciência Política, seja na Sociologia, na Antropologia e no Direito (NEVES, 2005).

Apesar parecer novo na Filosofia Política, o conceito de reconhecimento, de acordo com o filósofo francês Paul Ricoeur (2004), foi introduzido na Filosofia Política pelo pensador alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), no período em que se habilitou como livre docente na Universidade de Jena, entre 1802 e 1806. Por meio do conceito de reconhecimento, Hegel (2007) buscava reconstruir o desenvolvimento histórico da ética humana. Ele encontra na Filosofia Política de Thomas Hobbes (1588-1679) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) as ideias seminais para a sua construção do conceito de reconhecimento.

Este conceito tem uma importância fundamental em obras como *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico*, de Hobbes (1973) e no *Discurso sobre a origem e Os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau (1971). No entanto, diferentemente de Hegel (2007), tanto para Hobbes quanto para Rousseau, o conceito de reconhecimento não levaria ao desenvolvimento moral da sociedade. Eles, apesar de terem concepções divergentes acerca do estado de natureza, entendem a busca por estima pública como uma ameaça à ordem social.

Para Hobbes (1973), a vida do homem no estado de natureza seria “[...] solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.” (HOBBS, 1973, p.76). Baseado em sua antropologia, conjectura que, sem a presença do Estado para normatizar as relações sociais, os homens viveriam em uma guerra ininterrupta de todos contra todos, cuja causa principal seria o desejo de glória e honra. Nesse estado hipotético, “pré-estatal”, todos os homens desejariam que outro lhe atribuísse o valor que ele atribuiria a si próprio, o que não seria possível, pois não haveria nenhum que considerasse o outro mais digno que ele mesmo. Portanto, os homens, desejando reconhecimento e glória, e recebendo desprezo social, tentariam conquistá-los pelo

uso da força física. Por isso, para Hobbes (1973), a busca por reconhecimento público constitui um elemento que inviabiliza a sociabilidade e, por consequência, a construção de uma ordem política, o que só será possível quando todos os homens alienarem sua liberdade para a construção de uma instituição, o Estado, que normatize as relações sociais por meio do monopólio legítimo do uso da violência.

Diferentemente de Hobbes (1973), para Rousseau (1976) a vida “pré-estatal” não promoveria sofrimento físico e psíquico aos seres humanos. Na verdade, eles viveriam em paz, com saúde e livres do julgamento alheio, pois as relações sociais seriam esporádicas e efêmeras, desta forma, os homens não estabeleceriam laços de dependência mútua.

Segundo Rousseau (1976), devido a uma série de acontecimentos naturais, o padrão de sociabilidade se modifica, os homens passam a viver juntos. E, no convívio, começam a desejar ser fonte de admiração dos demais. A busca por admiração, ou, para usar o vocabulário moderno, a disputa por reconhecimento, torna os homens vaidosos. Essa transformação constitui-se, para Rousseau (1976), no primeiro e decisivo passo para dar origem à desigualdade entre os homens.

Mesmo que esses dois influentes pensadores da Filosofia Política tenham apresentado uma visão pessimista sobre as consequências políticas e sociais da busca de estima alheia, ofereceram elementos para que Hegel (2007) compreendesse que a experiência da autoconsciência depende do reconhecimento social.

Na *Fenomenologia do Espírito*, publicado, pela primeira vez, em 1807, Hegel (2007) defende que é por meio da dialética do reconhecimento que ocorre o desenvolvimento da “consciência-de-si”, que é uma reflexão de si a partir do outro, ou seja, “[...] a ‘consciência-de-si’ só alcança sua satisfação em outra ‘consciência-de-si’.” (HEGEL, 2007, p.142). Dessa forma, para Hegel (2007), a “consciência-de-si”, a autoconsciência, é conquistada pelo reconhecimento de outra “consciência de si”.

Essa relação não é amistosa, as duas “consciências de si” desejam conquistar o reconhecimento para si e negá-lo à outra. Por isso, o reconhecimento não é conquistado de maneira pacífica, mas por meio de uma luta entre duas “consciências de si”. O desejo de reconhecimento e negação mútua gerará uma luta de vida e morte entre as duas “consciências de si.”

Mas a morte de uma “consciência de si” inviabiliza a conquista de reconhecimento pela que permaneceu viva. Por isso, a luta não deverá ter como objetivo a morte da outra “consciência de si”, mas o domínio de uma sobre a outra. Essa relação é o esquema abstrato em que Hegel (2007) procura demonstrar a construção intersubjetiva da autoconsciência. Ele oferece um exemplo concreto, porém hipotético, com sua famosa alegoria do senhor e do escravo para ilustrar a formação da “consciência de si”.

Na “dialética do senhor e do escravo”, Hegel (2007) mostra como a “consciência de si” resulta de uma construção intersubjetiva. Em uma luta hipotética entre dois homens, o vencedor não mata seu adversário, o torna prisioneiro, conservando-o cuidadosamente como testemunha e espelho de sua vitória. Aquele que, apesar de vencido foi conservado, torna-se escravo do vencedor. Por outro lado, o vencedor depende do vencido, pois esse lhe confere reconhecimento. Em síntese, Hegel (2007) apresenta, nessa passagem, a essência da política do reconhecimento; a concepção de que o “eu” se forma nas relações sociais estabelecidas pelas pessoas no decorrer de suas vidas.

Apesar de Hegel (2007) ter introduzido o conceito de reconhecimento na Filosofia, sua difusão no mundo acadêmico contemporâneo se deu por meio da produção teórica de Taylor e Honneth. Esses dois filósofos não só retomaram a noção hegeliana de reconhecimento, como também a atualizaram. (MENDONÇA, 2009).

Tanto Taylor quanto Honneth, guardadas as diferenças entre esses dois filósofos, concebem a política do reconhecimento como inseparável da noção de identidade, ou seja, de nossas características definitórias, características que dão sentido a nossa existência.

É importante ressaltar, no entanto, que o conceito de reconhecimento está ligado ao processo de formação das identidades nas sociedades modernas. Pois a modernidade libertou os indivíduos das sólidas identidades derivadas das estruturas sociais e transformou a sua construção em uma questão de autorrealização.

Enquanto nas sociedades tradicionais, as características que definiam as pessoas eram determinadas de acordo com o local que elas ocupavam na estrutura social. Com o fim das sociedades tradicionais pelo advento da democracia, as identidades passaram a ter um caráter ontológico. O sentido da existência dos indivíduos e suas características definidoras passaram a não ser atribuídos *a priori*,

mas resultantes de seus esforços para que a sociedade os reconheça com os atributos pelos quais desejam ser estimados. Nesse caso, os indivíduos obtêm o reconhecimento que promove uma realização subjetiva.

Por outro lado, a construção da autoidentidade de grupos ou indivíduos pode não receber o reconhecimento quando a sociedade lhes devolve sua imagem num quadro desprezível. A negação do reconhecimento ou o reconhecimento errôneo causa danos subjetivos, constituindo-se numa forma eficaz de opressão, pois grupos e indivíduos incorporam as imagens distorcidas e redutoras que lhes são atribuídas o que ocasiona baixa autoestima e autodesprezo.

Diferente de Honneth e Taylor, Nancy Fraser não concebe o reconhecimento tendo como objetivo a autorrealização das identidades de indivíduos ou grupos. Segundo Fraser, o reconhecimento, que tem como centro a identidade, tende a inviabilizar um paradigma de justiça que englobe, simultaneamente, reconhecimento e redistribuição. Por isso, ela procura elaborar um modelo de reconhecimento que tende a promover a paridade participativa sem estar baseado na autorrealização.

Além de seu caráter normativo, a teoria do reconhecimento oferece um quadro conceitual, uma gramática, para a compreensão das dimensões econômicas, simbólicas e jurídicas das lutas que trouxeram a subjetividade para o centro dessa concepção de justiça social. Portanto, a noção de reconhecimento constitui-se como uma política normativa e uma matriz interpretativa dos conflitos sociais que têm a subjetividade em disputa (MENDONÇA, 2009).

Taylor foi o precursor da recuperação da noção de reconhecimento. Na inauguração do *Princeton University's Center for Human Values*, em 1990, ele proferiu uma palestra que tinha como tema o multiculturalismo. Em sua exposição, procurou mostrar a importância epistemológica do conceito de reconhecimento para a compreensão de uma série de conflitos e demandas contemporâneas que não estão diretamente vinculados à disputa por bens materiais, como nos casos de movimentos nacionalistas, dos conflitos culturais e religiosos, das causas feministas e das minorias políticas (Mendonça; 2009). Essa palestra foi transformada no conhecido livro *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Nessa obra, a exposição de Taylor (2000) é analisada por autores como Habermas, Walzer e Appiah (MENDONÇA, 2009).

Dois anos depois da palestra de Taylor, Honneth lança o livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, no qual retoma e atualiza as intuições de Hegel elaboradas nos tempos em que fora professor de Jena.

Nancy Fraser entrou nessa discussão por meio de seu artigo *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age*, de 1995, que teve grande repercussão no meio acadêmico. Apesar de concordar e defender a necessidade de reconhecimento, Fraser mostra-se preocupada, pois, para ela, essa noção de justiça social tende a obliterar as lutas por redistribuição. Por isso, propõe uma noção de reconhecimento que não está baseada na identidade, mas no que chama de “paridade participativa”. E dessa forma, criar um modelo de justiça que possa conciliar as demandas por reconhecimento e redistribuição.

Ainda que Fraser procure justificar a concessão de reconhecimento com outra base que não a identidade, tanto ela quanto Taylor e Honneth têm como princípio orientador de suas filosofias normativas a igualdade; pois, como bem observou o cientista político italiano Norberto Bobbio (1909-2004), o conceito e o valor da noção de justiça praticamente são o mesmo que o conceito e valor da noção de igualdade (BOBBIO, 1906).

De fato, mesmo que os projetos filosóficos desses autores busquem um tratamento diferente para grupos subordinados na hierarquia social, eles têm em vista a promoção da igualdade. O modelo de reconhecimento defendido por Taylor e Honneth tem uma base universal, pois, segundo esses autores, todos devem ter suas identidades reconhecidas na modernidade, tendo em vista que isso se transformou numa necessidade humana vital, o que pressupõe uma condição humana que é comum a todos. Fraser, por meio de seu critério de reconhecimento baseado no status, tem como objetivo buscar igualdade econômica e cultural por meio da paridade participativa⁸.

Segundo o sociólogo alemão Ralf Dahrendorf (1929-2009), a igualdade como um valor para ordenação de uma sociedade mais justa não era central no pensamento de Platão e Aristóteles, de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, e no de muitos outros filósofos que se ocuparam de questões sociais e prescreviam

⁸ No entanto, há uma controvérsia no que esses autores dizem sobre essa necessidade universal e o que é motivo de crítica que Fraser faz ao reconhecimento baseado na identidade, como pretendo demonstrar mais à frente.

formas imaginárias e em que a desigualdade entre os homens era aceita por eles como natural ou instituídas por Deus.

Para Platão, uns tinham nascido com ouro, outros com prata. Aristóteles concebia que uns homens eram senhores por natureza, outros escravos. Mesmo que o cristianismo tivesse por base teológica a igualdade de todos perante Deus, isso não impediu os teólogos medievais de estabelecer uma gradação entre os homens (DAHRENDORF, 1929-2009).

Em 1832, Alexis de Tocqueville, (1805 - 1859) pensador político e historiador francês, publica *A Democracia na América*. Nessa obra, Tocqueville (2001), a partir de sua antropologia, mostra como a igualdade teve uma importância fundamental na ordenação do sistema político das Treze Colônias. Segundo Tocqueville (2004), os homens têm grande apreço pela liberdade e pela igualdade, mas preferem a segunda à primeira, a ponto de, não podendo ter as duas, priorizarem a igualdade.

Essa antropologia de Tocqueville (2004) demonstra uma grande transformação na mentalidade do homem ocidental, e, de acordo com Dahrendorf (1977), com o advento do capitalismo no século XVII, a desigualdade entre os homens transforma-se num problema de fato.

Não pretendo descrever os motivos pelos quais a igualdade adquiriu esse *status*, mas mostrar o apelo que ela passou a ter em nossos dias. Tal apelo é o que faz com que o sofrimento alheio seja capaz de tornar a sociedade sensível às injustiças sociais.

Nesse sentido, a intuição de Honneth (2007), pela qual ele procura explicar o surgimento e o crescimento das demandas por reconhecimento em nossos dias, parece profícua. Ele atribui o “aumento da sensibilidade moral” das sociedades ocidentais ao crescimento das reivindicações por reconhecimento na contemporaneidade.

Embora Honneth (2007) não aprofunde a discussão sobre a sociogênese do “aumento da sensibilidade moral”, a meu ver, o caminho aberto por ele tem consistência histórica para explicar o motivo pelo qual as sociedades passaram a ser sensíveis ao sofrimento de grupos que antes eram desrespeitados.

A historiadora americana contemporânea Lynn Hunt, no livro, *A invenção dos direitos humanos: uma história* (2009) traça o caminho que levou os textos históricos, a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e a

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) elaborada durante a Revolução Francesa, até a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

Para Hunt (2000), a produção, aceitação e difusão da concepção de igualdade presente nesses textos se deram por conta de um aumento gradual da sensibilidade pelo sofrimento alheio. Segundo Hunt (2000), tal processo só foi possível graças a uma predisposição biológica do ser humano para a construção de um sentimento de empatia entre o “eu” e o “outro”. E a formação desse sentimento ocorreu por meio da leitura de relatos de tortura e romances epistolares que provocaram mudanças cerebrais que tornaram os direitos humanos verdades autoevidentes.

Os romances epistolares, segundo Hunt (2009), sobre narrativas amorosas e familiares, levavam o leitor a repensar os problemas internos de sua sociedade que atingiam mulheres, negros, crianças e idosos. E, dessa forma, esses romances formariam nos leitores um imaginário social em busca de igualdade e liberdade.

De fato, vem ocorrendo nas sociedades ocidentais, com algumas exceções, uma crescente conquista de reconhecimento por grupos que, num passado não muito distante, eram desrespeitados e estigmatizados pela cultura dominante. E isso pode ser observado por meio do reconhecimento que tem como desdobramento políticas públicas que visam atender às demandas psíquicas e/ou sociais de certos indivíduos, grupos e culturas.

No Brasil, por exemplo, no ano de 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) “reconheceu” por unanimidade a união estável homoafetiva como entidade familiar⁹, o que garantiu a casais de pessoas do mesmo sexo as mesmas regras da união estável entre homem e mulher, como o direito a pensão e herança¹⁰. Esse reconhecimento seria algo inimaginável há uns 25 anos, quando a homossexualidade era considerada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como uma patologia psiquiátrica. No ano de 1990, a OMS retirou a homossexualidade da sua lista de doenças mentais (FUTINO & MARTINS, 2006).

Os negros constituem outro grupo que é vítima sistemática da hierarquia institucional de valores no Brasil e no mundo. No entanto, devido a sua organização,

⁹ A palavra “reconheceu” utilizada pela jornalista, Débora Santos, que assina a matéria é significativa. Mesmo que, possivelmente, ela não tenha qualquer conhecimento sobre essa concepção de justiça, emprega a palavra usada no meio acadêmico.

¹⁰ Fonte: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/05/supremo-reconhece-uniao-estavel-de-homossexuais.html>

esse grupo étnico tem recebido reconhecimento apropriado, ao menos juridicamente. No Brasil, a Constituição Federal pós-ditadura militar, de 1988, definiu o racismo como crime inafiançável. Além do reconhecimento jurídico, a organização dos negros brasileiros, especialmente no Rio de Janeiro, liderados pelo Frei Raimundo David dos Santos, conquistaram, em 2003, o direito que lhes garante que a UERJ reserve vagas para alunos negros e provenientes de escolas públicas (SANTOS S. B., 2007).

Com esses exemplos, pretendo chamar a atenção para o aumento gradativo e crescente de sensibilidade das sociedades em relação ao sofrimento de pessoas que, durante anos, foram vítimas de violência simbólica devido ao não reconhecimento de sua dignidade humana.

Apesar das reivindicações por reconhecimento da diferença implicar, muitas vezes, demandas de políticas públicas que promovam a discriminação positiva, não as faz deixar de estar intimamente ligadas à ideia de igualdade. Elas têm, em seu horizonte normativo ulterior, o objetivo da promoção da igualdade, pois a reivindicação por um tratamento diferenciado para certos indivíduos e grupos é a forma de estabelecer igualdade entre os integrantes de uma sociedade.

No entanto, a justificativa para que a sociedade em geral tenha se tornado mais sensível ao sofrimento causado pela negação do reconhecimento e à consequente degradação moral de determinados grupos, indivíduos e culturas não parece estar calcada em bases racionais, utilitárias.

Na verdade, muitos integrantes de uma sociedade que não são vítimas em potencial da falta de reconhecimento, se estivessem mergulhados “[...] *nas águas geladas do cálculo egoísta* [...]” (MARX & ENGELS, 2004), no sentido de selecionar os melhores meios para um determinado fim, promoveriam a negação do reconhecimento a certos grupos e indivíduos. Portanto, todos esses seriam contrários a políticas de discriminação positiva, pois, a extinção dessas eliminaria competidores por bens e serviços num ambiente de recursos escassos.

Um exemplo disso no Brasil é a reserva de vagas em universidades para negros e brancos supostamente pobres porque estudaram em escolas públicas, que diminui o número de vagas para brancos que estudaram em escolas particulares (SANTOS, S. B., 2007), e há não beneficiados entre aqueles que aprovam tal política.

Outro exemplo importante foi o fim, em 1990, do *Apartheid* na África do Sul. Apesar da origem da segregação dos negros nesse país ter sido anterior ao século XX, foi a partir de 1948 que a exclusão dos negros sul-africanos do acesso a direitos sociais, econômicos e políticos em benefício de uma minoria branca passou a ser chamado de *Apartheid* (PINTO, 2007).

Com o passar dos anos, houve um crescimento das pressões externas da sociedade civil estrangeira contra o *Apartheid*, sensível à condição subalterna dos negros da África do Sul. Diante do aprofundamento do *Apharteid*, em 1984, a Organização das Nações Unidas (ONU) reagiu recomendando boicote econômico à África do Sul. Enquanto isso, crescia no mundo o movimento pela libertação de Mandela, líder da resistência negra contra o domínio dos brancos. Em 1990, Nelson Mandela foi liberto.

Em 1992, por meio de plebiscito só para brancos, 69% dos sul-africanos votaram pelo do fim do *Apartheid* (PINTO, 2007). Apesar desse sistema político ter proporcionado à minoria branca do país privilégios políticos, sociais e econômicos que não teria se os direitos à cidadania fossem estendidos aos negros. Portanto, não só a opinião pública mundial, como também os próprios brancos sul-africanos se mostraram sensíveis ao não reconhecimento dos negros, que os impedia de participar da vida social e política de seu país como iguais.

Com esses exemplos, procuro demonstrar a sensibilidade da sociedade em geral à experiência do sofrimento de indivíduos, grupos e culturas que não são reconhecidos como dignos de respeito e estima social. Descrever o desenvolvimento histórico dessa sensibilidade social é um primeiro passo para compreender essa mudança de comportamento dos homens frente ao sofrimento do outros.

A fim de aprofundar a discussão acima iniciada e alcançar os objetivos já descritos, desenvolvo nesta tese os capítulos que apresento a seguir.

Nos três primeiros capítulos, exponho da forma mais fidedigna possível o sistema filosófico de cada autor, para, posteriormente, no quarto capítulo, confrontar os modelos de reconhecimento de Taylor, Honneth e Fraser. Acredito que essa é a melhor disposição dos capítulos, pois facilita a compreensão da tese para um leitor que não conhece os autores.

No capítulo 1, apresento o modelo de política de reconhecimento de Taylor baseado na formação da autoidentidade. Para Taylor, como pretendo discutir, as identidades são formadas numa relação dialógica. Elas podem ser bem ou mal

formadas dependendo do modo como a sociedade reflete a imagem de certos indivíduos e grupos. Quando esses têm suas identidades refletidas num quadro depreciador, tal situação torna-se um elemento de sua opressão. Por isso, para Taylor, o reconhecimento é uma necessidade vital para indivíduos e grupos.

Para esse autor, a política do reconhecimento tem seu início no fim do Antigo Regime. O advento das sociedades democráticas dá origem a duas formas de reconhecimento; uma baseada no pressuposto da dignidade igual que tem como objetivo evitar que existam cidadãos de primeira e segunda classe, e outra que se desenvolve na concepção de uma sociedade individualizada, cujo ideal de autenticidade atribui a grupos ou indivíduos a responsabilidade de serem fiéis a si mesmos.

No capítulo 2, apresento como Honneth concebe a política do reconhecimento. Para esse autor, que atualiza as intuições de Hegel, a identidade é resultado de uma construção intersubjetiva, e são três as formas de reconhecimento encadeadas e inseparáveis para a construção de uma identidade plena.

A primeira forma de reconhecimento se dá pelas relações afetivas que, quando bem sucedidas, promovem no indivíduo o sentimento de autoconfiança. A segunda ocorre pelo direito, quando os indivíduos, ao serem tratados de forma igual juridicamente com os demais membros da sociedade, sentem-se respeitados. A solidariedade, última esfera de reconhecimento, remete à aceitação recíproca das qualidades individuais, julgadas a partir dos valores existentes na comunidade, que gera autoestima nos indivíduos e grupos. As duas últimas esferas de reconhecimento, segundo a concepção de Honneth, são inseparáveis das demandas por redistribuição.

No capítulo 3, discuto a concepção de reconhecimento de Fraser. Para essa autora a concepção do reconhecimento baseada na identidade inviabiliza a construção de um paradigma amplo de justiça que possa unificar as demandas por redistribuição e por reconhecimento. Por isso, propõe um modelo de reconhecimento baseado no que chama “paridade de status”.

Esse modelo parte do pressuposto de que todas as formas de subordinação social, econômica e cultural devem ser combatidas porque são injustas, mas não porque impedem a autorrealização de indivíduos e grupos.

No capítulo 4, a partir das críticas de Fraser, comparo os modelos de reconhecimento desses três autores.

No último capítulo, apresento as considerações finais no qual concluo qual modelo de reconhecimento, baseado na identidade ou no status, tem mais consistência empírica.

1 O RECONHECIMENTO E A REDISTRIBUIÇÃO EM TAYLOR

Temos o direito a sermos iguais quando a diferença nos inferioriza. Temos o direito a sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. As pessoas querem ser iguais, mas querem respeitadas suas diferenças. Ou seja, querem participar, mas querem também que suas diferenças sejam reconhecidas e respeitadas.

Boaventura de Souza Santos

Em sua palestra na *Princeton University's Center for Human Values*, a preocupação central de Charles Taylor foi procurar mostrar como a noção de reconhecimento é fundamental para tratar dos dilemas entre igualdade e diferença (MENDONÇA, 2009).

Segundo Taylor (2000), em nossos dias, majoritariamente, as demandas por reconhecimento têm sido o combustível que move várias lutas políticas: movimentos nacionalistas, étnicos, feministas, homoeróticos e multiculturais. A noção de reconhecimento é concebida por Taylor (1994) como indissociável da moderna noção de identidade que designa “[...] a compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos.” (TAYLOR, 1994, p.241).

Na modernidade, de acordo com Taylor (2000), nossa identidade é uma construção dialógica que se molda pelo reconhecimento ou por sua falta. Dito de outra forma, a definição de “quem somos” depende da relação que estabelecemos com os membros de nossa sociedade ou com outra sociedade.

O corolário do caráter dialógico das identidades, tal qual concebida por Taylor (2000), é que um indivíduo ou grupo pode sofrer graves danos se as pessoas ou a sociedade os refletem num quadro depreciável. Por isso, conclui que a falta de

reconhecimento constitui uma forma de opressão que aprisiona indivíduos ou grupos em um modo de ser falso e deformado.

A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento *errôneo* podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora (TAYLOR,2000; p.241).

O “não reconhecimento” ou o “reconhecimento negado” não é uma forma opressão externa aos indivíduos e grupos. As imagens degradadas e estigmatizadas produzidas sobre certos grupos ou indivíduos são internalizadas de tal forma que opressão transforma-se em auto-opressão.

No âmbito dessas perspectivas, o reconhecimento *errôneo* não se limita a faltar ao devido respeito, podendo ainda infligir uma terrível ferida, aprisionando suas vítimas num paralisador ódio por si mesmas. O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital (TAYLOR, 2000, p.242).

Devido a esse “[...] ódio paralisador por si mesmas [...]”, as vítimas do “reconhecimento *errôneo*”, quando se extinguem os obstáculos objetivos à sua libertação, elas tendem a ser incapazes de aproveitar as novas chances devido à baixa autoestima provocada pela incorporação de imagens autodepreciativas que lhes foram atribuídas.

Para ilustrar que a eficácia da opressão causada pelo “reconhecimento negado” não é pura conjectura teórica, Taylor (2000) cita um exemplo empírico. De acordo com Taylor (2000), o discurso de algumas feministas constata que as mulheres de sociedades patriarcais foram induzidas a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. A internalização dessas imagens provoca perda de autoestima e, por isso, fazem com que elas se sintam incapazes de aproveitar as

oportunidades surgidas com a supressão dos obstáculos objetivos de sua exclusão social. Nas palavras de Taylor:

Assim é que alegam algumas feministas que as mulheres foram induzidas nas sociedades patriarcais a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. Elas internalizaram um quadro de sua própria inferioridade, razão por que, ainda quando alguns dos obstáculos objetivos a seu avanço caem por terra, elas podem ser incapazes de aproveitar as novas oportunidades. Além disso, estão elas condenadas a sofrer as dores da pouca autoestima (TAYLOR, 2000, p.241).

Com esse exemplo, Taylor (2000) procura mostrar que a dominação de um grupo sobre o outro tem uma base subjetiva e que políticas que visam promover a igualdade de *status* entre gêneros através da redistribuição de direitos e recursos são incapazes de removê-la automaticamente.

O discurso do reconhecimento e da identidade, contudo, de acordo com Taylor (2000), nem sempre nos foi familiar. Na próxima seção discuto as causas que Taylor aponta como fundamentais para que esse discurso se tornasse familiar em nossos dias.

1.1 A dignidade e autenticidade

De acordo com Taylor (2000), pessoas de alguns séculos atrás não compreenderiam os termos reconhecimento e identidade no sentido que hoje apresentam. Ele aponta duas mudanças que foram fundamentais para que esse discurso tivesse sentido em nossos dias.

A primeira ocorreu com o fim do Antigo Regime e o consequente desmoronamento das hierarquias sociais, que tinham a noção de honra como sua expressão simbólica. Nas sociedades aristocráticas, a honra estava ligada às desigualdades estruturais; para que alguns a tivessem era preciso que outros não a tivessem. Portanto, era indissociável da ideia de desigualdade. Com a implosão do *Ancien Regime*, a honra, que marcava as distinções entre estratos sociais, foi substituída pela noção de dignidade com um sentido universal e igualitário.

Contra esta noção de honra temos a noção moderna de dignidade, que hoje possui um sentido universalista e igualitário. Daí falarmos em “dignidade dos seres humanos” ou dignidade do cidadão. Baseia-se na premissa de que é comum a todas as pessoas (TAYLOR, 1994, p.47-48).

Para Taylor (2000), o conceito de dignidade com tais características tornou-se possível graças à sociedade democrática que emergiu das ruínas do Antigo Regime.

Naturalmente, este conceito de dignidade é o único que é compatível com a sociedade democrática, e era inevitável que pusesse de lado o velho conceito de honra [...] A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual *status* de culturas e gêneros (TAYLOR, 1994; p. 48).

A segunda mudança que intensificou a importância do reconhecimento, refere-se à compreensão de identidade individual que se passou a ter a partir do século XVIII, ou seja, a compreensão de que existe uma identidade particular que cada um deve descobrir em si mesmo. Taylor (1994) utiliza-se dos estudos do crítico literário americano Lionel Trilling (1905-1975) sobre o desenvolvimento da valorização da sinceridade e autenticidade nos séculos XVIII e XIX para denominar como “ideal de autenticidade” a característica fundamental dessa nova compreensão da identidade: baseada no pressuposto de que os indivíduos devam ser fiéis a si mesmos.

Taylor (2011) afirma que essa forma de autorrealização tem sua gênese no ideal moral oitocentista, segundo o qual os seres humanos são dotados de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou errado. Essa concepção tinha como propósito combater a noção moral instrumental, segundo a qual compreender o que é certo e errado era uma forma de calcular as consequências relacionadas às recompensas e castigos divinos.

Saber o certo e o errado, de acordo com o ideal moral oitocentista, não seria uma questão de cálculo, mas algo que estaria ancorado em nossos sentimentos: “[...] a moralidade tem, em certo sentido, uma voz interna.” (TAYLOR, 2012, p.35).E,

na contemporaneidade, voltar-se para si constitui-se algo crucial para a autorrealização dos seres humanos.

A noção de autenticidade desenvolveu-se a partir de uma mudança da ênfase moral para esta ideia. Na perspectiva original, a voz interior era importante porque nos dizia o que devíamos fazer. Dar atenção aos nossos sentimentos morais tem a sua importância aqui, como um meio que visa o comportamento correcto. - O que eu chamo de mudança da ênfase moral surge quando a atenção que damos aos nossos sentimentos assume uma importância moral independente e essencial. Acaba por ser aquilo a que temos de nos agarrar se quisermos assumir-nos como seres humanos verdadeiros e de direito (TAYLOR,1994, p.48-49).

Essa concepção moral, na visão de Taylor (1997), apesar de surgida no século XVIII, foi iniciada pelo filósofo francês René Descartes (1596 – 1650). Para Descartes, as fontes da moralidade estão dentro de cada ser humano. Não estão relacionadas com fontes morais exteriores como Ideia do Bem ou Deus.

A Ideia do Bem constitui elemento fundamental para doutrina moral de Platão. Segundo Taylor (1997), o filósofo grego entende que os homens são bons quando governados pela razão e maus quando guiados por seus desejos. Entretanto, de acordo com Taylor (2011), Platão considera o processo pelo qual nos tornamos racionais não ocorre em nós, ele é resultado de nossa relação com a ordem maior, o Bem. A relação com o Bem se estabelece quando colocamos a visão da alma para o lugar certo; não no mundo material e mutável, mas no imaterial e eterno: “O que importa não é o que acontece dentro dela [alma], mas para onde ela está se voltando na paisagem metafísica.” (TAYLOR,1997, p.166).

Quando Taylor (1997) descreve Deus como uma fonte moral externa, está se referindo à filosofia de Santo Agostinho, segundo a qual Deus como Verdade impõe modelos morais corretos pela luz incorpórea que ilumina, de certa forma, a mente, para que os homens possam ter discernimento sobre o bem e o mal. Mas Deus deve ser encontrado na presença de si mesmo, dentro de cada ser humano. Por isso, diz:“*Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas.*” (AGOSTINHO, apud TAYLOR,1997, p.176-177).¹¹

¹¹ “Não saias fora de ti, volta-te a ti mesmo; a verdade habita no interior.”

Taylor (1997) considera que Rousseau foi o pensador que proporcionou uma grande contribuição para a virada subjetiva que passou a conceber o exercício de ouvir a voz interior como o acesso à fonte moral de todos os seres humanos. O mal praticado pelo ser humano não poderia ser compensado pela razão, tal qual postulavam os Iluministas, pois, para Rousseau, ela é culpada pela depravação humana: ao se afastar da natureza, que é essencialmente boa, o homem se deprava. Nas palavras de Taylor:

[Para Rousseau] O impulso da natureza é correto, mas o efeito de uma cultura depravada é que perdemos contato com ele. Sofremos essa perda porque não dependemos de nós mesmos e desse impulso, e sim das outras pessoas e do que pensam e a nosso respeito, do que espera de nós, do que admiram ou que reprovam em nós, recompensam ou punem em nós. Estamos separados da natureza pela densa teia de opiniões criadas entre nós na sociedade e não conseguimos recuperar o contato com ela. (TAYLOR, 1997,p. 458)

Rousseau denomina a natureza como a voz interior e o ser humano pode restabelecer o contato com ela por meio de um modo de vida estoico: “[...] a verdadeira força envolve ter poucas necessidades, contentar-se com o essencial.” (ROUSSEAU apud TAYLOR, 1997, p. 460). Com isso, de acordo com Taylor (1997), Rousseau condena o consumo, a ganância, o desejo de ter. Para esse filósofo, é dessa vontade que surge a dependência dos homens das opiniões e avaliações dos outros. É a austeridade que torna os homens livres para o retorno à natureza. Desse modo, o bem é identificado com as ações livres de opiniões alheias, e seus motivos buscados dentro de cada ser humano, pois a felicidade é encontrada quando os homens voltam-se para seu interior, onde podem ser eles mesmos sem as expectativas e opiniões externas sobre como devem agir, sentir e pensar. Portanto, ouvir essa voz interior é estar em contato com si mesmo e, dessa forma, serão autênticos.

Taylor (1997) entende que as reflexões críticas de Rousseau sobre o processo civilizatório, passagem da humanidade do estado de natureza para o da vida consorciada, contribuíram de modo fundamental para o subjetivismo moderno.

Rousseau apresenta frequentemente a questão da moralidade como tratando-se de uma voz da natureza dentro de nós e por nós seguida. Essa voz é, muitas vezes, abafada pelas nossas paixões suscitadas pela nossa dependência dos outros, das quais se destaca o *amour propre*, ou orgulho. A nossa salvação moral está na recuperação do contacto moral autêntico conosco mesmos. Rousseau até dá um nome a este tipo de contacto íntimo, mais fundamental do que qualquer outro conceito moral, e que é fonte de tanta alegria e satisfação: “Le sentiment de l’existence” (TAYLOR, 1994, p.p.49-50).

Segundo Taylor (1997), se o contato do homem com a natureza ocorre quando se ouve a sua voz interior, só é possível conhecê-la completamente por meio da articulação do que é encontrado dentro de cada ser humano. Isso está relacionado com outra característica fundamental dessa filosofia da natureza, a ideia de que sua realização em todos os homens é também uma forma de expressão. É o que Taylor (1997) chama de “expressivismo”. Ou seja, expressar algo é torná-lo manifesto por algum meio: “[...] expressei meu sentimento no rosto, expressei meus sentimentos nas palavras que falo e escrevo [...]” (TAYLOR, 1997, p.480).

Portanto, de acordo com Taylor (2011), Rousseau entende que a voz da natureza caminha, de forma inseparável, com a visão expressiva da vida humana. E, por isso, o ser humano precisa expressar para si mesmo e para os outros o que está oculto dentro dele. Ao fazê-lo, as pessoas dão às suas vidas uma forma definitiva.

O expressivismo do século XVII foi fundamental para o desenvolvimento de uma individuação nova e mais completa, pois, de acordo com Taylor (2011), cada indivíduo passou a se considerar como diferente e autêntico: “Cada um de nós tem um caminho original que temos que percorrer.”(TAYLOR, 1997, p. 481).

É dessa noção de autenticidade que, para Taylor (2000), surge uma concepção de vida individual relativista baseada no princípio de que cada um tem um modelo de viver bem, que não é universal. Taylor (2000) aponta o filósofo alemão Johann Gottfried von Herder (1744 - 1803) como responsável pelo desenvolvimento mais consequente do ideal de autenticidade.

Segundo a filosofia normativa de Herder, cada ser humano tem sua maneira própria de “ser humano” e o sentido de cada existência consiste em ser fiel a si mesmo. O que implica que não devemos moldar nossa vida segundo pressões externas e também não devemos encontrar o modelo fora de nós. Assim procedendo, cada indivíduo realiza uma potencialidade pré-existente que o faz

singular: “Cada ser humano tem sua própria medida, como se houvesse um acordo peculiar a ele entre todos os seus sentimentos.” (HERDER, apud, TAYLOR, 1997, p. 481);e, com isso, tem a tarefa de buscar ser ele mesmo.

Esse imperativo ontológico que o indivíduo deve realizar vale, também, para povos. Portanto, o Brasil, por exemplo, não deve procurar ser os Estados Unidos, ele deve procurar percorrer seu caminho e ser fiel a si mesmo. Taylor (2000) vê nessa prescrição de Herder as sementes do nacionalismo¹².

O filósofo canadense entende que essa transformação no pensamento ocidental acerca do *self* não poderia ocorrer sem transformações na estrutura da sociedade. Assim como a noção de dignidade, esse ideal de autenticidade foi resultado do declínio das sociedades aristocráticas. Nessas, as características definitórias eram derivadas da posição que cada indivíduo ocupava na hierarquia social. Enquanto nas sociedades democráticas, o ideal de autenticidade atribui a cada ser humano não mais uma identidade derivada da estrutura social, mas a responsabilidade de descobri-la consigo mesmo. O que antes era atribuição externa passa a ser gerado internamente:

Este novo ideal de autenticidade também era a semelhança da noção de dignidade, fruto do declínio da sociedade hierárquica. Nessas sociedades, aquilo que hoje designamos por identidade era, em grande parte, determinado pela posição social. Quer isto dizer que a proveniência social, que explica aquilo que as pessoas consideravam ser importante para elas, era, em boa parte, determinado pelo lugar que ocupavam na sociedade e pelos papéis ou actividades inerentes. O nascimento de uma sociedade democrática não põe, por si, cobro a este fenómeno, já que as pessoas ainda podem definir-se pelos papéis sociais que desempenham. Mas o que fragiliza decisivamente esta identificação de cariz social é o próprio ideal de autenticidade. Dotado do sentido que Herder lhe dá, e um ideal que me leva a descobrir a minha forma original de ser. Por definição, esta não pode ser fruto da influência social. Deve, isso sim, gerar-se no interior do ser (TAYLOR, 1994, p.52).

O “ideal de autenticidade”, segundo Taylor (2000), parte de um pressuposto equivocado. Ele observa que a ideia de uma identidade gerada internamente é

¹² A escolha desses dois países não foi aleatória e há possibilidade de remissão a suas realidades em considerações posteriores. O modelo do movimento negro americano tem sido alvo de críticas severas, fundamentadas na concepção de que temos uma formação cultural diferente dos norte-americanos e que a implantação de políticas de discriminação positiva pode trazer a linguagem do ódio entre “raças”.

própria de uma concepção monológica, pois não leva em conta um pressuposto básico da sociologia: as formas de agir, sentir e pensar de todo ser humano são constituídas nas relações sociais.

E, por isso, só é possível compreender a relação entre identidade e reconhecimento por meio do entendimento de que a autodefinição do ser humano ocorre nas relações que ele trava com os demais ao seu redor.

Na seção a seguir procuro demonstrar, de forma mais detalhada, a crítica de Taylor ao ideal de autenticidade que concebe as identidades como criações monológicas.

1.2 A natureza dialógica da identidade e o reconhecimento

Estou aqui, inteiramente só; todos os outros estão lá, fora de mim; e cada um deles segue seu caminho, tal como eu, com um eu interior que é seu eu verdadeiro, seu puro 'eu', e uma roupagem externa, suas relações com as outras pessoas.

Norbert Elias

A epígrafe acima é um trecho do livro *A sociedade dos indivíduos*, do sociólogo alemão Norbert Elias (1897 -1990), reproduz de forma hipotética como uma pessoa nas sociedades modernas concebe seu *self*. Segundo Elias (1994), nas sociedades desenvolvidas e altamente individualizadas, as pessoas tendem a conceber suas autoimagens como isoladas e possuidoras de um 'mundo interno' cuja formação independe das relações sociais, bem como suas características e seu desenvolvimento. Consideram-se sujeitos isolados, e, assim, o mundo inteiro, incluindo as outras pessoas, representa um 'mundo externo'.

Elias (1994) afirma que tal forma de se conceber baseia-se no erro em acreditar que haja um hiato entre "quem somos" e a sociedade, e que as relações

sociais estabelecidas desde a mais tenra infância são superficiais e jamais entrariam ou alterariam o “verdadeiro eu” que teria um desenvolvimento independente e, portanto, imune ao processo de socialização pelo qual passa qualquer indivíduo. A crítica de Elias (1994) ao ideal monológico também é comungada por Taylor (2000). Segundo Taylor (2000), “[...] a procura de um eu gerado internamente[...]” é um ideal monológico que não contribui para a compreensão entre reconhecimento e identidade. Tal vínculo só pode ser compreendido se levarmos em conta a natureza dialógica da construção das identidades. Taylor (2000) afirma que o ser humano só se torna agente pleno, capaz de definir suas identidades a partir das linguagens humanas.

Para se compreender a estreita relação entre identidade e reconhecimento, temos de tomar em consideração um aspecto definitivo da condição humana, praticamente invisível por culpa da tendência esmagadoramente monológica que tem caracterizado a filosofia moderna dominante. Refiro-me ao seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado (TAYLOR, 1994, p.52).

O termo linguagem é usado por esse autor num sentido mais amplo que a língua, engloba as linguagens da arte, gesto, amor etc. As pessoas, afirma, contrariando o ideal monológico, não adquirem as linguagens para sua auto definição a partir de um desenvolvimento interno e independente das relações sociais. A formação da mente humana não é ‘monológica’, pois não se origina de potencialidades pré-existentes, não é alguma coisa que cada um conquista sozinho, mas nas relações sociais, portanto, o processo de formação da auto definição dos seres humanos é dialógico.

A prova de que a nossa autodefinição é um constructo social, para Taylor (2000), é que só temos acesso a essas linguagens por meio do contato com as pessoas que são significativas para nós. Taylor (2000) define essas pessoas utilizando um conceito do filósofo americano Georg Herbert Mead (1863-1923): “outros significativos”.

[...] defino *linguagem* no sentido lato, abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as “linguagens” da arte, do gesto, do amor, e outras do gênero. As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias a autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação; com aqueles que são importantes para nós - os “outros-importantes”, como George Herbert Mead lhes chamou. A formação da mente humana é, neste sentido, não monológica, não algo que se consiga sozinho, mas dialógica (TAYLOR,1994,p.52-53).

Esse conceito, “outro significativo” não se refere a qualquer outro, mas a pessoas que partilhem do mesmo universo de valores e sentidos. À medida que o indivíduo não é um *homo clausus*, cujo *self* surge a partir de um desenvolvimento interno, como órgãos do corpo, constituído independente do mundo à sua volta, as tentativas de descobrir um sentido na vida não podem ser independentes do que essa vida significa para as outras pessoas. O “sentido” é construído coletivamente por pessoas mutuamente dependentes e que podem comunicar-se entre si. Em suas relações, os símbolos que os integrantes dos grupos partilham assumem um sentido coletivo como a língua de uma mesma comunidade, por exemplo. Na comunicação por meio da língua, os padrões sonoros produzidos por uma pessoa só podem ter um “sentido” para as outras porque os interlocutores aprenderam a associá-los a imagens memorizadas. Os sons só têm sentido para as pessoas que participam do mesmo contexto social onde aprenderam a usar, desde muito cedo, para se comunicarem, um código de símbolos específicos do grupo: a língua.

A relação com os “outros significativos” não é um processo finito. De acordo com Taylor (2000), a construção da identidade é um trabalho contínuo, por isso, não aprendemos essas linguagens no diálogo com os “outros significativos” e depois passamos a usá-las simplesmente como nos interessa, dispensando-o. Definimo-las no diálogo com os aspectos que nossos “outros significativos” desejem ver em nós e, em certos casos, contra tais aspectos. E esse diálogo é um processo contínuo, ele não cessa nem quando “os outros significativos” não estão mais em nossas vidas. Contudo, a influência dos “outros significativos” é maior no começo de nossas vidas. Um exemplo disso é o diálogo com os pais que continua ocorrendo mesmo após sua morte.

Não é que simplesmente aprendamos as linguagens no diálogo e passemos depois a usá-las para nossos próprios propósitos. Claro que se espera que desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, atitudes com relação às coisas e, em considerável medida, pela reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam no caso de questões importantes como a definição de nossa identidade. Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós — e por vezes em luta contra essas coisas. Mesmo depois que ultrapassamos alguns desses outros — nossos pais, por exemplo — e de eles desaparecerem de nossa vida, a conversação com eles continua dentro de nós enquanto vivermos. Assim, a contribuição dos outros significativos, ainda quando proporcionada no começo de nossa vida, continua indefinidamente (TAYLOR, 2000, p.246-247).

Contrariando o ideal monológico, Taylor (2000) afirma que a voz da natureza para o ideal dialógico é a voz de todos os indivíduos que são e foram significativos para nós; a voz da natureza é a voz da sociedade. O que leva a conclusão de que não há um hiato entre “quem somos” e a sociedade; o mundo social não está lá fora, mas está dentro de nós.

Portanto, a construção da identidade individual não pode ser realizada no isolamento, mas negociada por meio do diálogo com os outros significantes. A compreensão dessa natureza dialógica de nossa identidade pessoal define a importância crucial que o reconhecimento tem para esse processo.

Taylor (2000) observa que algumas pessoas tentam se apegar, de alguma forma, ao ideal monológico. Elas reconhecem que é impossível apagar completamente aqueles que nos moldaram no começo da vida, mas defendem que devemos nos esforçar ao máximo para definir a nós mesmos a partir de nós no maior grau possível. Essas pessoas afirmam que “[...] precisamos de relacionamentos que nos preencham, mas não que nos definam (TAYLOR, 2000, p. 246).” Taylor (2000) observa que a busca de uma autodefinição monológica desconhece a dimensão do dialogismo em nossas vidas:

[...] esquece que nossa compreensão das boas coisas da vida pode ser transformada por nossa fruição delas em comum com pessoas a quem amamos, que alguns bens só se tornam acessíveis a nós mediante essa fruição comum. Por causa disso, seria necessário um imenso esforço, e provavelmente muitas rupturas terríveis, para *evitar* que nossa identidade seja formada pelas pessoas a quem amamos. Consideremos o que queremos dizer com identidade. Trata-se de quem somos, “de onde viemos”. Como tal, ela é o pano de fundo contra o qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas que

valorizo mais me são acessíveis só em relação com a pessoa a quem amo, essa pessoa se torna parte de minha identidade (TAYLOR,2000,p.246-247).

Para corroborar sua tese, Taylor (2000) demonstra que mesmo o eremita e o artista solitário, têm suas autodefinições construídas pelo diálogo com todos aqueles que não estão fisicamente presentes. Para o primeiro, o interlocutor é Deus e para o segundo, um público futuro para o qual a obra é endereçada.

Essa dependência com relação aos outros não surgiu com a era da autenticidade, Taylor (2000) afirma que alguma forma de dependência sempre existiu. Nas sociedades aristocráticas, a identidade era derivada da estrutura social. Em épocas pré-modernas, a "identidade" e o "reconhecimento" não faziam parte do vocabulário das pessoas, mas isso não significava que elas não tivessem o que chamamos de identidade ou que não dependiam de reconhecimento, o fato é que essas questões não eram um problema ontológico. Por isso, escreve Taylor:

É óbvio que a questão não reside no facto de essa dependência dos outros ter surgido na era da autenticidade. Existiu sempre uma forma de dependência. A identidade de origem social dependia, pela sua própria natureza, da sociedade. Mas, antigamente, a reconhecimento nunca havia constituído num problema. O reconhecimento geral era associado à identidade de origem social precisamente pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém punha em causa (TAYLOR, 1994, p.45).

Portanto, não foi com a era moderna que surgiu a necessidade de reconhecimento. Taylor (2000) explica que o que surgiu modernidade, foi a incerteza quanto a conquista do reconhecimento, dito de outra forma, surgiram condições para que a tentativa de obtenção de reconhecido possa fracassar. Entretanto, na "Era da Autenticidade", a identidade subjetivamente percebida como interiormente derivada, mas dialogicamente construída, não tem esse reconhecimento *a priori*. O indivíduo precisa construí-la por meio do diálogo com seus "outros significativos", e nada garante que sua tentativa terá êxito, ela poderá malograr. Esse é o motivo pelo qual a busca de reconhecimento, para Taylor (2000), se dá por uma luta política e simbólica.

O que a idade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso. No período pré-moderno, não se falava em “identidade”, nem em “reconhecimento” - não porque as pessoas fossem destituídas de (aquilo a que chamamos) identidades, não porque estas não dependiam do reconhecimento, mas, sim, porque não eram suficientemente problemáticas para serem discutidas como tal. [...] Se bem que resulte de um processo interior, a identidade original, pessoal, não é alvo deste reconhecimento *a priori*. Tem de se conseguir através da troca, o que é uma tentativa passível de falhar (TAYLOR, 1994, p.45).

O corolário do desdobramento da argumentação de Taylor (2000) é que hoje, a necessidade de reconhecimento é universalmente compreendida como fundamental para construção de identidades.

Na esfera íntima, a construção da autoidentidade pode ser bem ou mal sucedida de acordo com os nossos contatos com os “outros significativos”. Na esfera pública, a compreensão de que o devido reconhecimento é fundamental para a construção da identidade de determinados grupos sociais fez com que a busca normativa por reconhecimento tenha se tornado elemento mobilizador de uma série de movimentos sociais para os quais justiça social não se realiza apenas na redistribuição de riquezas, mas por meio do devido e apropriado reconhecimento.

A relação entre reconhecimento na esfera pública no sistema filosófico de Taylor será aprofundada na seção seguinte.

1.3 Reconhecimento e esfera pública

Taylor (2000) faz uma distinção entre os significados que a política do reconhecimento assumiu nas sociedades modernas. Com a passagem da honra à dignidade, surgiu a política de caráter universal de dignidade igual e que tem como conteúdo a promoção equânime de direitos. Essa política da dignidade deve procurar eliminar a existência de cidadãos de primeira e segunda classe.

Da mudança da honra para a dignidade surgiu uma política do universalismo, que dá ênfase a dignidade igual para todos os cidadãos. E o conteúdo desta política visa à igualdade dos direitos e privilégios. O que se deve evitar a todo o custo é a existência de cidadãos de “primeira classe” e

de “segunda classe”. [...] Pessoas sistematicamente impedidas pela pobreza de fruir o máximo de seus direitos de cidadania são consideradas, dessa perspectiva, relegadas a um *status* de segunda classe, o que requer uma ação corretiva pela via da equalização (TAYLOR,2000, p.250).

Por outro lado, a noção de identidade ensejou a política da diferença, que também se baseia em um princípio universalista: “Todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar (TAYLOR, 2000, p.250).” Nesse sentido, enquanto a política da dignidade pretende estabelecer um conjunto de direitos e privilégios a todos os cidadãos indiscriminadamente, a política da identidade reclama o reconhecimento da diferença de indivíduos e grupos.

Em contraposição, a segunda mudança referente ao desenvolvimento da noção moderna de identidade deu origem a uma política de diferença. É claro que esta política também tem uma base universalista, o que contribui para a confusão ou coincidência entre as duas políticas. *Todas as pessoas* devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Aqui, porém, o reconhecimento tem outro significado. Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa à igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um (TAYLOR,1994, p.58).

Os proponentes da política da diferença, de acordo com Taylor (2000), denunciam que a política da dignidade tende a ignorar e assimilar a peculiaridade de certos grupos e indivíduos a uma identidade majoritária o que constitui um ataque ao seu ideal de autenticidade. No entanto, o não reconhecimento das diferenças tem produzido indivíduos e grupos de segunda classe, o que confere à política da diferença uma porta de entrada na política da dignidade. Mas Taylor (1994) afirma que a relação da política da diferença dentro da política da dignidade universal não é harmônica. Isto porque a política da dignidade propõe o reconhecimento equânime, Taylor (2000), por sua vez, observa que há algo que não é universal para certos indivíduos e grupos que reclamam o reconhecimento de suas peculiaridades. Portanto, o espaço de desenvolvimento da política da diferença só pode ocorrer fora da esfera da política da dignidade universal.

Assim como a nova noção de cidadania compreendeu que a pobreza produz indivíduos de segunda classe, segundo Taylor (2000),há o entendimento de que as

identidades que se constroem nas relações intersubjetivas, ao serem mal construídas, produzem cidadãos de segunda classe.

Para eliminar a pobreza, de acordo com Taylor (2000), os proponentes da dignidade universal criaram políticas públicas que geraram e geram polêmicas; programas redistributivos e oportunidades especiais a certas populações, o que se configurou para alguns como favoritismo indevido, mas, para outros, esse favoritismo é mais do defensável. Por outro lado, Taylor (2000) observa que problemas semelhantes ocorrem com a política da diferença, mas de forma peculiar: enquanto a política da dignidade luta por formas de não discriminação, a política da diferença acredita que certos grupos e indivíduos requerem um tratamento diferenciado.

Por outro lado, observa Taylor (2000), para os proponentes da política da dignidade, esse tratamento diferenciado a grupos e indivíduos fere seu princípio fundamental que é tratar a todos de forma igual. No entanto, tentam aceitar medidas para incluir minorias justificando-as com base na dignidade. Mas Taylor (1994) entende que tais medidas têm sua limitação. A discriminação reversa, como oferecer vantagens a grupos antes desfavorecidos, por exemplo, para os defensores da dignidade igual, constitui uma política temporária. Por isso deve durar até que esses grupos estejam em pé de igualdade com os demais membros da sociedade.

Taylor (2000) reconhece que essas medidas têm sua coerência, todavia, não dão conta de algumas metas reivindicadas pelos defensores das políticas indenitárias. Esses não querem apenas um espaço “cego às diferenças”, mas a garantia de se manterem diferentes, “[...] afinal, se nos preocupamos com a identidade, o que haverá de mais legítimo do que ela não se perder?” (TAYLOR, 2000, p. 252).

A política da dignidade igual, portanto, funda-se no princípio de que todos os seres humanos são iguais e dignos de respeito. “Assim o que é destacado como de valor aqui é um potencial humano universal, algo que partilham todos os seres humanos” (TAYLOR, 2000, p.253). Entretanto, a política da diferença também se sustenta por uma base universal. Tal política defende que todos os indivíduos ou

grupos têm o direito de formar sua própria identidade, não se submetendo a uma cultura majoritária¹³.

Embora as duas políticas estejam baseadas no respeito igual, segundo Taylor (2000), tanto no mundo da vida quanto nas práticas sociais, elas são conflitantes. Para uma, respeito igual quer dizer tratamento digno a todos, “cego às diferenças”. Para outra, temos de reconhecer e garantir a diferença. A política inspirada na igualdade reprova a política identitária, pois afirma que ela viola o princípio da não-discriminação. Os defensores da política da diferença, por sua vez, acusam os defensores da política igualitária de impor a grupos e indivíduos uma identidade homogeneizante que os impede de realizarem o seu ideal de autenticidade, ou seja, de serem fiéis a si mesmos. Por sua vez, descreve Taylor (2000), os defensores da política da diferença afirmam que a imposição dessa identidade homogeneizante, que os partidários da dignidade igual tentam impor aos defensores da política da diferença, não é “cega às diferenças”, ela, na verdade, é uma construção da cultura dominante. As acusações dos defensores da política da diferença são que as culturas de menor capital econômico e/ou simbólico são obrigadas a aceitarem uma identidade homogeneizante que lhes é estranha. Nas palavras de Taylor:

[...] só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades), mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória (TAYLOR, 2000, p. 254).

As críticas feitas pelos partidários da política da diferença a defensores da política da dignidade igual, segundo Taylor se baseia na acusação de que o próprio liberalismo, que prega um tratamento universal, “cego às diferenças”, seja ele mesmo cego de sua condição; pois tem uma origem e natureza particulares e, por isso, constitui-se como uma forma de particularismo disfarçado de universal.

¹³ Por isso, qualquer pessoa merece respeito. Taylor (1994) observa que esse potencial faz com que estendamos nossa proteção a pessoas que, devido há alguma circunstância, são incapazes de realizar sua potencialidade como deficientes físicos e pessoas em coma.

Taylor (2000) entende que conciliar essas duas políticas não parece ser tarefa simples. Apesar da complexa empreitada, ele tenta resolver essa questão por meio de um exemplo empírico: a relação da província francófona de Quebec com a maioria anglo-saxã do Canadá, conforme abordado na seção seguinte.

1.4 Liberalismo e política da diferença

Segundo Taylor (2000), o liberalismo de direitos igualitários concebidos como “cego às diferenças” deixa pouco espaço para identidades culturais distintas. No entanto, procura mostrar, por meio da análise da situação do Quebec, que há outras concepções de liberalismo que não são incompatíveis com as diferenças culturais:

A questão é, pois, saber se essa visão restritiva dos direitos iguais é a única interpretação possível. Se for, parece-me que a acusação de homogeneização é bem fundada. Mas talvez não seja. Creio que não é, e talvez a melhor maneira de resolver o assunto seja vê-lo no contexto do caso canadense, em que isso teve um papel na quase ruptura do país. Na realidade, confrontaram-se duas concepções de liberalismo dos direitos, se bem que de maneira confusa, ao longo dos demorados e inconclusivos debates constitucionais de anos recentes (TAYLOR, 2000, p. 260).

A relação dessa província com o restante do Canadá quase colocou a unidade do país em risco devido às disputas que envolveram os canadenses aborígenes, a província de fala francesa, Quebec, e os concidadãos de origem anglo-saxã. Na província de Quebec, de maioria francófona, foram aprovadas medidas políticas com o objetivo de preservar o seu modo de vida:

[...] leis referentes à língua: uma delas regulamenta sobre quem pode mandar os seus filhos para escolas inglesas (não permitido a francófonos, nem a imigrantes); outra exige que os negócios que envolvam mais de cinquenta empregados sejam realizados em francês; uma terceira proíbe a linguagem comercial numa outra língua que não seja o francês. (TAYLOR, 1994, p. 73)

Portanto, foram impostas aos habitantes do Quebec, pelo governo, restrições em nome de sua meta coletiva de sobrevivência de uma minoria francófona. A questão fundamental para Taylor (2000) é saber se essa variação é aceitável ou não.

Taylor (2000) relata que a emenda constitucional que propunha que Quebec fosse uma sociedade distinta foi considerada para muitos como inaceitável, pois deixaria aberta a possibilidade de variação da interpretação da constituição em diferentes partes do Canadá. A Carta Canadense oferece uma base para a revisão judicial em dois pontos: primeiro, ela define um conjunto de direitos individuais como em outras constituições democráticas ocidentais; segundo, garante igual tratamento aos cidadãos, ou seja, ela protege os cidadãos de qualquer forma de tratamento discriminatório.

Contudo, de acordo com Taylor (2000), para os canadenses ingleses, o fato de uma sociedade política aceitar determinados objetivos coletivos ameaça colidir com ambas as disposições fundamentais da Carta de seu país. Pois:

1) Os objetivos coletivos podem implicar restrições ao comportamento dos indivíduos e, por consequência, violam os seus direitos;

2) Mesmo que não fosse possível anular os direitos individuais, abraçar objetivos coletivos em nome de um grupo pode ser visto como inerentemente discriminatório.

Na visão de Taylor (2000), a oposição ao Quebec como comunidade distinta baseia-se num liberalismo que parte do pressuposto de que os direitos individuais têm sempre de “[...] vir antes, e ao lado [...]” de dispositivos antidiscriminatórios, e devem ter precedência sobre metas coletivas.

Taylor (1994) considera o filósofo americano contemporâneo Ronald Dworkin (1931-2003) quem melhor formulou esse modelo de liberalismo em seu ensaio intitulado *Liberalism*. Dworkin, nessa obra, distingue dois tipos de compromisso moral. O primeiro pressupõe que todos os indivíduos têm sua concepção do que seria uma “vida boa”, pela qual ele deve lutar. O segundo é constituído pelo compromisso de agir de forma igual e justa. Taylor (2000) chama o primeiro compromisso de “substantivo” e o segundo de “procedimental”. A sociedade liberal definida por Dworkin é a aquela que não adota nenhum compromisso

“substantivo” em detrimento de uma forte valorização dos compromissos “procedimentais”.

A desvalorização do empenho “substantivo” por essa forma de liberalismo, de acordo com Dworkin, ocorre porque na sociedade moderna é praticamente impossível a existência de um consenso acerca do que seja uma “vida boa” para todos. Mesmo que a maioria de uma sociedade determine as características do que seria uma “vida boa”, sempre haverá uma minoria que estará em desacordo sobre essa definição.

O liberalismo procedimental, afirma Taylor (2000), defende a ideia de que cada pessoa tem a capacidade de definir por si mesma uma concepção da “boa vida”. Portanto, uma meta coletiva que proponha uma concepção de “boa vida” viola a dignidade dos indivíduos, pois restringe seu poder de considerar por si mesmo uma ou outra visão:

Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à “boa vida” e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualmente com todos (TAYLOR, 2000, p.263).

O atomismo desta concepção liberal, ou seja, conceber o agente humano como primariamente sujeito de uma escolha autodeterminadora explica sua popularidade, afirma Taylor (2000).

Entretanto, Taylor (1994) defende que este modelo de liberalismo, que concebe os direitos dos indivíduos e a oposição a toda forma de discriminação deve ter prioridade sobre os objetivos coletivos, não é o único. E ele demonstra como uma sociedade como a de Quebec se opõe a esse modelo de liberalismo.

Os governos de Quebec reconhecem que a prosperidade da cultura francesa constitui um “bem”. As políticas defendidas por Quebec, quanto à língua, por exemplo, vão além de garantir que no futuro existam pessoas que queiram aproveitar a oportunidade de falar francês. A lei sobre o ensino do francês, na verdade, constitui uma meta coletiva que tem por finalidade “criar membros da comunidade” que falem francês:

Não é só uma questão de ter a língua francesa à disposição dos que possam preferi-la. Isso poderia ser considerado a meta de algumas das medidas de bilinguismo federal tomadas nos últimos vinte anos. Mas também envolve o assegurar-se de que haja uma comunidade de pessoas no futuro que deseje aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa. Políticas voltadas para a sobrevivência buscam ativamente criar membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar que futuras gerações continuem a identificar-se como falantes do francês (Taylor, 2000, p. 264).

Todos que consideram importante esse tipo de meta coletiva, afirma Taylor (2000), tendem a optar por um modelo de liberalismo diferente do procedimental, pois essas pessoas acreditam que uma sociedade não pode existir em torno de uma definição da “vida boa” sem violar os direitos daqueles que não partilham dessa definição.

Dessa maneira, as pessoas de Quebec, bem como aqueles que atribuem importância similar a esse tipo de meta coletiva, tendem a optar por um modelo de sociedade liberal sobremodo diferente. A seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública (TAYLOR, 2000, p. 264).

Para essa concepção, uma sociedade liberal é constituída pela forma como trata as minorias, inclusive aqueles que divergem das definições públicas do bem e pelos direitos que atribui a seus membros. Por isso, Taylor (2000) acredita que uma sociedade pode combinar metas coletivas com liberalismo, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, principalmente em relação aos cidadãos que não partilham dessas metas. Para isso, é vital oferecer salvaguardas aos direitos fundamentais:

[...]os direitos em questão são considerados fundamentais e cruciais, direitos que têm sido reconhecidos como tais desde os próprios primórdios da tradição liberal: direitos à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão, à livre prática da religião etc. (TAYLOR, 2000, p. 264-265).

Na avaliação de Taylor (2000), a polêmica sobre Quebec ocorreu porque seus habitantes e o restante dos cidadãos canadenses se fecharam ao diálogo por conta da adoção de visões axiomáticas. A oposição dos canadenses “anglo-saxões” à “sociedade distinta” tem origem em uma visão disseminada de liberalismo procedimental fortemente presente no Canadá inglês. Portanto, segundo esse ponto de vista, aceitar uma sociedade distinta como Quebec seria reconhecer uma meta coletiva que vai de encontro à Carta. Por outro lado, da perspectiva do Quebec, a imposição de um liberalismo procedimental:

A resistência à “sociedade distinta” que se pedia que tivesse precedência na Carta veio em parte de uma disseminada perspectiva procedimental presente no Canadá inglês. Desse ponto de vista, atribuir a um governo a meta de promover a sociedade distinta de Quebec é reconhecer uma meta coletiva, movimento que tem de ser neutralizado por sua subordinação à Carta existente. Da perspectiva do Quebec, essa tentativa de impor um modelo procedimental de não só privaria a cláusula da sociedade distinta de parte de sua força como regra de interpretação, mas trairia uma rejeição do modelo de liberalismo com base no qual foi fundada essa sociedade (TAYLOR, 2000, p.265).

O restante do Canadá percebia a existência de uma sociedade distinta com uma meta coletiva, enquanto Quebec via a precedência à Carta como uma sociedade liberal alheia a sua condição de sociedade distinta, o que não poderia aceitar sem renunciar à sua própria identidade.

Para Taylor (2000), a discussão da “sociedade distinta” é importante para ilustrar questões fundamentais sobre a relação entre liberalismo e diferença. Existe um modelo de política de respeito igual, tal como concebida num liberalismo de direitos, que é refratária à diferença, pois insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e suspeita de metas coletivas. Por isso, esse liberalismo é resistente ao que desejam os membros de uma sociedade distinta, sua sobrevivência, isto porque ele não aceita uma meta coletiva que, inevitavelmente, demanda variação de leis dentro de um mesmo país.

Por sua vez, Taylor (2000) defende outra forma de liberalismo de direitos que são flexíveis na aplicação das regras que definem esses direitos, ou seja, aceitam exceção e não se opõem a metas coletivas. Não são modelos procedimentais de liberalismo, obviamente. As sociedades que se organizam por

esse modelo defendem de forma inflexíveis certos direitos fundamentais, mas “[...] se dispõem a sopesar a importância de certas formas de tratamento uniforme com relação à importância da sobrevivência cultural.” (TAYLOR,2000; p. 266). Esse modelo de liberalismo, defendido por Taylor (2000), não seria neutro em relação às formas culturais e aos objetivos coletivos de vida, mas seria “um credo em luta”, em disputa com outros.

Por fim, Taylor (2000) acrescenta que, com a propensão de as sociedades se tornarem cada vez mais multiculturais no sentido de abrigarem mais de uma comunidade que deseja sua sobrevivência cultural, a rigidez do liberalismo procedimental tende a se tornar impraticável.

2 HONNETH: RECONHECIMENTO COM REDISTRIBUIÇÃO

A crescente tendência ao empobrecimento de amplas parcelas da população; a emergência de uma nova 'subclasse' que não tem acesso a recursos econômicos e socioculturais; o persistente aumento da riqueza de uma pequena minoria – todas essas manifestações escandalosas de um capitalismo quase totalmente incontrolado faz parecer autoevidente que deve ser dada máxima prioridade à perspectiva normativa da justa distribuição de bens essenciais.

Axel Honneth

O filósofo Axel Honneth, nessa epígrafe, não está apenas preocupado com a valorização de identidades, está fazendo uma afirmação contundente sobre a necessidade da construção de uma política normativa que promova a redistribuição, o que nos dá uma pista sobre suas preocupações teóricas e políticas. Com isso quero dizer que sua teoria do reconhecimento não exclui a redistribuição. A questão fundamental é compreender como o defensor e um dos maiores teóricos da política do reconhecimento consegue aliar dentro de um mesmo sistema filosófico normativo a preocupação com a opressão cultural e a exploração econômica.

No que segue, tento mostrar como a proposta teórica normativa de Honneth não concebe o reconhecimento apenas como estratégia de valorização de identidades de grupos e indivíduos, mas também como estratégia de redistribuição por meio do direito e da autoestima.

Faço isso explicando como Honneth concebe a política do reconhecimento, pois, se, segundo minha leitura desse autor, reconhecimento e redistribuição não

são duas dimensões de justiça que existem de forma independente, não é possível compreendê-las de forma isolada. Exceto quando se refere às relações afetivas, ao escrever sobre reconhecimento, Honneth está simultaneamente escrevendo sobre redistribuição.

2.1 A política do reconhecimento

Segundo Honneth (2007), no último quartel do século XX, a influência de Karl Marx na Europa e do filósofo John Rawls (1921-2002) nos Estados Unidos, estabelecia uma hegemonia ideológica quanto ao princípio que orientava a teoria normativa da ordem política. Guardadas as diferenças entre esses dois pensadores, suas teorias estavam de acordo com a necessidade de acabar com qualquer forma de desigualdade social “[...] que não pudesse ser justificada com base em argumentos racionais.” (HONNETH, 2007, p. 79).

Honneth (2007) considera que o surgimento da política do reconhecimento está intimamente ligada à crise do Estado de bem-estar social. Por isso ele afirma que no lugar dessa concepção de justiça, representada em termos políticos pela era da democracia social, surge uma nova noção de justiça que tem como meta normativa não mais a remoção das desigualdades econômicas, mas a eliminação do desrespeito e, com isso, a proteção da dignidade.

Ele denomina essa mudança da orientação normativa como a passagem da “redistribuição” para o “reconhecimento”. Honneth (2007) discorda da hipótese que atribui o surgimento das políticas de reconhecimento à desilusão política das forças progressistas por conta da vitória dos partidos conservadores que promoveram o desmantelamento do Estado de bem-estar social e, com isso, destruíram, também, as expectativas da promoção de maior igualdade social. Para os defensores dessa hipótese, como a meta para pôr fim à desigualdade social começou a parecer cada vez mais utópica, daí surge a ideia que parece ser mais exequível: a eliminação da degradação e do desrespeito¹⁴.

¹⁴ O sistema filosófico de Fraser será explicado com mais profundidade no próximo capítulo.

Para Honneth (2007), na verdade, a inclinação cada vez maior pelo reconhecimento não ocorreu devido à desilusão política, mas a uma maior “sensibilidade moral”. Esse aumento da “sensibilidade moral” resultou do surgimento e crescimento de uma variedade de movimentos sociais que procuravam mostrar as consequências sociais e psíquicas da experiência do desrespeito. “Como resultado, passamos a perceber que o reconhecimento da dignidade dos indivíduos e grupos forma uma parte vital de nosso conceito de justiça.” (HONNETH, 2003, p. 80)¹⁵.

Até aqui, todavia, o conceito de reconhecimento de Honneth não apresenta uma definição precisa, é descrito de forma genérica. Em seguida, pretendo discutir de forma mais detalhada o que Honneth quer dizer com o conceito de reconhecimento e como essa noção, para esse autor, está indissociável da noção de redistribuição.

Para tal empreitada procedo seguindo estas etapas: primeiro, procuro demonstrar as intuições de Hegel que influenciaram de forma decisiva a concepção de Honneth sobre reconhecimento; segundo, procuro demonstrar como Honneth atualiza as ideias de Hegel, tirando-as do mundo das especulações metafísicas pondo-as em bases empíricas e, por último, abordo a forma como Honneth tenta mostrar, através da experiência do desrespeito, como o reconhecimento passou a ser uma dimensão vital de nossa concepção de justiça na modernidade.

2.2 Da autorrealização à autoconservação

No início de sua principal obra dedicada à política do reconhecimento, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003), Axel Honneth afirma que a Filosofia Política moderna inaugura na história do pensamento ocidental a concepção de que a vida social é definida pela luta por autoconservação, ou seja, a manutenção da vida e das condições para sua reprodução.

O que representou para Honneth (2003) uma ruptura com o pensamento político que vai de Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, quando homem fora concebido como um animal político que realizaria suas potencialidades

¹⁵Expressão “sensibilidade moral” de Honneth (2007) foi discutida na introdução desta tese.

na comunidade ética, a polis. A autorrealização não tem vínculo com a vida econômica, mas resulta da formação de uma comunidade de virtudes intersubjetivamente partilhadas.

Honneth (2003) descreve que a concepção do homem como um animal político que se autorrealiza na comunidade vai, progressivamente, perdendo sua capacidade de convicção em detrimento de uma nova concepção filosófica normativa, não mais baseada na autorrealização, mas na autopreservação.

A transformação de paradigma filosófico normativo da autorrealização à autopreservação ocorre, segundo Honneth (2003), tendo como pano de fundo as transformações estruturais que determinaram o fim da Idade Média com o desenvolvimento econômico mercantil, o surgimento de principados e cidades comerciais e o Renascimento que teve como seu centro a cidade de Florença.

Contudo, o processo acelerado de uma mudança estrutural da sociedade, começando na baixa Idade Média e encontrando no Renascimento o seu ponto culminante, não só admitira dúvidas a respeito desses dois elementos teóricos da política clássica como também já os privara em princípio de qualquer força intelectual para avida; pois, com a introdução de novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e por fim a autonomização de principados e de cidades comerciais, o processo político e econômico desenvolveu-se a ponto de não caber mais no quadro protetor dos costumes tradicionais, e já não haver mais sentido pleno em estudá-lo unicamente a título de uma ordem normativa do comportamento virtuoso [...] (HONNETH, 2003, p. 32).

Ele aponta Nicolau Maquiavel (1469-1527), proveniente de Florença, o precursor da Filosofia Política moderna. Para Honneth (2003), em seus escritos, Maquiavel parte do pressuposto de que a natureza humana é eminentemente “egocêntrica” e, por isso, considera as relações sociais caracterizadas por sujeitos concorrendo em busca de vantagens:

Daí não ser de admirar que o caminho teórico para a transformação da doutrina política clássica em filosofia social moderna tenha sido preparado onde aquelas alterações estruturais na sociedade já haviam se efetuado com toda a evidência: nos tratados políticos que escreveu no papel de diplomata exonerado de Florença, sua cidade natal, Nicolau Maquiavel se desliga de todas as premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio". Nas diversas reflexões que Maquiavel realiza sob o

ponto de vista de como uma coletividade política pode manter e ampliar inteligentemente seu poder, o fundamento da ontologia social apresenta a suposição de um estado permanente de concorrência hostil entre os sujeitos, visto que os homens, impelidos pela ambição incessante de obter estratégias sempre renovadas de ação orientada ao êxito, sabem mutuamente do egocentrismo de suas constelações de interesses, eles se defrontam ininterruptamente numa atitude de desconfiança e receio (HONNETH,2003,p.32).

A antropologia inaugurada por Maquiavel atinge, segundo Honneth (2003), sua forma mais madura na obra de Thomas Hobbes. Ele afirma que, enquanto Maquiavel partia de uma antropologia observada do cotidiano, Hobbes construiu sua obra com base em enunciados científicos sobre a natureza do homem. Para Hobbes, os homens no estado de natureza, quando não há uma instituição superior para normatizar a vida social, vivem em uma situação de competição que gera uma guerra generalizada:

A doutrina do estado de natureza [...] deve expor o estado geral entre os homens que teoricamente resultaria se todo órgão de controle político fosse subtraído *a posteriori* e ficticiamente da vida social: já que a natureza humana particular deve estar marcada por uma atitude de intensificação preventiva de poder em face do próximo, as relações sociais que sobressairiam após tal subtração possuiriam o caráter de uma guerra de todos contra todos (HONNETH,2003,p.35).

Essa situação só é superada quando os homens abrem mão de sua liberdade e realizam um pacto que cria o Estado, inaugurando a vida civil. Honneth (2003) entende que tal contrato hipotético hobbesiano, que viabiliza a vida consorciada, contraria o pressuposto aristotélico de que o homem é um animal social por natureza e realiza suas potencialidades plenamente em sociedade. Para o pensador inglês, ao contrário de Aristóteles, a vida consorciada não proporciona nenhum prazer aos homens:

Os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm

um poder comum capaz de submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo (HOBBS, 1973, p. 75).

Honneth (2003) afirma que, abstraindo-se a diferença metodológica entre Hobbes e Maquiavel, a ontologia social partilhada por ambos concebe o conceito de ação política como luta dos sujeitos por sua autoconservação.

Tanto para Hobbes como para Maquiavel, resultam dessas premissas de ontologia social, tidas em comum malgrado toda a diferença na pretensão e no procedimento científico, as mesmas consequências relativas ao conceito subjacente de ação política; porque ambos, de maneira análoga, fazem da luta dos sujeitos por autoconservação o ponto de referência último de suas análises teóricas, eles veem do mesmo modo como o fim supremo da práxis política impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente (HONNETH, 2003, p. 34-35).

A essa tendência de reduzir a práxis política a uma ação instrumental, presente na Filosofia Política de Hobbes e de Maquiavel, que para Honneth (2003), Hegel se opõe em seus escritos de Jena no final do século XVIII. Esse filósofo procura reconstruir a ética humana com o conceito de “reconhecimento”, conforme discuto a seguir.

2.3 Intersubjetividade

Uma das primeiras tarefas teóricas que Hegel realizou, segundo Honneth (2003), para poder fundamentar seu projeto foi a superação dos pressupostos atomísticos a que estava presa a tradição do direito natural moderno. O atomismo consiste em considerar, o "ser do singular" como o "primeiro e o supremo" ¹⁶.

Todas as formas de atomismo partem sempre do pressuposto de que indivíduos isolados são a base natural para a construção da sociedade. De acordo

¹⁶ No texto de Honneth (2003) essa expressão está entre aspas, o que me faz supor ser de autoria de Hegel.

com Honneth (2003), para Hegel, qualquer forma de atomismo torna-se um empecilho para a formação de uma unidade ética, pois cada indivíduo tem que ser justaposto à comunidade como um estranho.

Hegel resolve esse problema teórico, segundo Honneth (2003), substituindo as categorias atomísticas pelas categorias construídas por meio de um vínculo entre os sujeitos, isso porque defende a tese de que não há sujeitos isolados que a posteriori aderem a uma comunidade, o desenvolvimento dos indivíduos ocorre em conjunto desde o princípio de suas vidas.

Por isso, para Hegel, as condições que dariam início à vida consorciada não constituíam sua preocupação filosófica. Tendo em vista que rompe com as hipóteses atomistas, a solução da questão já se encontra dada na concepção de que os homens vivem em conjunto desde sempre; a totalidade antecede a unidade. Por isso, Honneth (2003) afirma que a questão epistemológica e política que Hegel tenta oferecer uma explicação são sobre as transformações das comunidades primitivas em relações mais amplas de interação social.

De acordo com Honneth (2003), Hegel concebe as relações subjetivas de reconhecimento mútuo como constituintes das interações sociais. A estrutura do reconhecimento para Hegel é a mesma em todos os casos. À medida que um indivíduo reconhece a singularidade do outro, esse outro conhece sua própria identidade e, ao mesmo tempo, se opõe a esse indivíduo como um particular. Por meio do reconhecimento, os sujeitos, ao saberem algo mais sobre sua identidade, abandonam mais uma vez a eticidade alcançada em busca, de forma conflituosa, de um reconhecimento mais exigente de sua individualidade. Dessa forma, o movimento de reconhecimento que está por traz de uma relação ética é constituído por uma dinâmica de reconciliação e conflito.

Assim, observa Honneth (2003), Hegel modifica o conceito de vida ética de Aristóteles. Para Hegel, o potencial moral já não é concebido como inscrito na natureza dos homens, mas é construído na interação entre eles. Portanto, substitui o conceito teleológico natural de desenvolvimento da eticidade pela compreensão de que é nas relações sociais que há uma tensão interna incluída.

Esse modelo de reconhecimento marcado pelo conflito e que impõe uma dinâmica à eticidade, de acordo com a leitura que Honneth (2003) faz, Hegel, é tributário do conceito de luta de Thomas Hobbes. Todavia, a “luta” pelo reconhecimento teorizada por Hegel, segundo Honneth (2003), difere do conceito de

“luta” hobbesiano, pois não se baseia no objetivo de autoconservação; o motivo perseguido é de natureza ética, os sujeitos buscam reconhecimento intersubjetivo de sua individualidade.

Hegel sugere três formas de reconhecimento, que serão fundamentais para a teoria do reconhecimento de Honneth. A primeira ocorre nas relações afetivas da família, nela o indivíduo é reconhecido como ser dependente e concreto, na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, é reconhecido como pessoa de direito abstrata pela sociedade civil. E, por último, o sujeito é reconhecido pelas suas particularidades individuais pelo Estado. Essas formas se sucedem. E a cada forma de reconhecimento representa uma etapa que vai do amor até à solidariedade. O esquema da teoria das etapas que Hegel tinha em mente, pode ser melhor compreendido no gráfico elaborado por Honneth (2003):

Objeto do reconhecimento	Indivíduos (carências concretas)	Pessoa (autonomia formal)	Sujeito (particularidade individual)
Conceito (cognitivo)	Família (amor)		
Intuição (Afetivo)		Sociedade civil (direito)	
Intuição Intelectual (afeto que se tornou racional)			Estado (solidariedade)

Fonte: AXEL HONNETH, 2003, f. 60.

No entanto, Honneth (2003) entende que para a construção de uma teoria normativa a partir das intuições de Hegel faz-se necessário atualizá-las com bases empíricas por meio das ciências específicas, pois os escritos são baseados em pressupostos metafísicos que são resultados de uma construção puramente teórica.

Honneth (2003), com o intuito de atualizar o modelo hegeliano com base empírica, começa com a reconstrução da tese intersubjetiva de formação do “Eu” por meio de uma abordagem com base na psicologia social. Apresento essa reconstrução na seção a seguir.

2.4 A construção do “Eu”

Hegel parte, segundo Honneth (2003), da pressuposição de que a formação do “Eu” está ligada ao reconhecimento intersubjetivo entre dois sujeitos. Quando esses se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo oponente, chegam a uma compreensão de si mesmos como um “Eu” agente e individuado. Para a elaboração de sua filosofia normativa, Honneth (2003) procura atualizar o modelo hegeliano, baseado em fundamentos meramente especulativos, sobre a construção intersubjetiva de formação do “Eu”, por meio de uma abordagem com fundamentação empírica pela psicologia social de George Herbert Mead (1863–1931).

Segundo Honneth (2003), Mead parte do pressuposto de que um sujeito possui a consciência do significado intersubjetivo de si quando tem condição de promover em si mesmo a mesma manifestação que seu comportamento provocou no seu parceiro de interação, podendo, assim, ao mesmo tempo, produzir em si o comportamento resposta de seu defrontante.

Por meio da capacidade de sentir em si o significado que a própria ação tem para o outro, o sujeito pode considerar-se a si mesmo como um objeto nas relações intersubjetivas. Agindo contra si, da mesma forma que seu defrontante, o indivíduo se coloca numa perspectiva a partir da qual pode obter uma imagem de si e, desse modo, alcançar a consciência de sua identidade.

Com sua concepção que parte das relações intersubjetivas para a construção da autoconsciência, de acordo com Honneth (2003), Mead, caminha para refundar a teoria de reconhecimento de Hegel sobre bases naturais. A partir desse achado, Mead procura resolver a questão de como a autoimagem de um indivíduo deve estar constituída quando se trata de expectativas normativas.

Para isso, segundo Honneth, Mead volta-se para a análise do processo de formação da autoconsciência em crianças. Mead dá um exemplo dessa evolução por meio de duas fases das atividades lúdicas: na primeira fase, a do jogo dos papéis, a criança se comunica consigo mesma imitando o comportamento de outro parceiro da interação, para depois reagir na própria ação; na segunda fase, a da competição, é exigido que a criança represente em si mesma as expectativas de comportamento

de todos os seus companheiros do jogo. Com isso, compreende seu papel no contexto da ação funcionalmente organizada.

Honneth (2007) entende que essas duas etapas descritas por Mead, se diferem pelo grau de universalização das expectativas normativas a que a criança tem de responder. Na passagem da primeira para a segunda etapa, constitui-se na criança a autoimagem prática exigida por um “outro generalizado”.

Por meio desse exemplo, Mead, de acordo com Honneth (2003), compreende o processo de desenvolvimento que deve estar na base de socialização de todo ser humano. O elo entre as duas fases do jogo é compreendido por ele através da criação do conceito de “outro generalizado”. Dessa forma, a socialização se realiza por meio da interiorização de normas; se um indivíduo aprende as normas sociais do outro generalizado, ele alcança a identidade de um membro aceito pela coletividade. A aceitação, para Honneth (2003), é o que indica a conquista de reconhecimento.

Para a construção do modelo de reconhecimento de Honneth, a noção de “outro generalizado” é fundamental para a compreensão das formas de reconhecimento pelo direito e pela estima social. No amor, os indivíduos esperam reconhecimento de um ser humano específico, concreto, alguém que faz parte de seu convívio social. Enquanto no direito e na estima, diferentemente das relações afetivas, é conquistado o reconhecimento de outras pessoas que sequer conhecemos; sujeitos que, em geral, não fazem parte de nosso ciclo de convivência, mas que são importantes para a construção de nossas identidades.

Na próxima seção, mostro a atualização realizada por Honneth das três formas de reconhecimento - amor, direito e solidariedades - descritas por Hegel.

2.5 Padrões de reconhecimento intersubjetivo

Segundo Honneth (2003), no modelo conceitual de Hegel, as formas distintas de reconhecimento se diferenciam de acordo com o grau de autonomia do sujeito. O "amor", o "direito" e a "eticidade", constituem essas formas de reconhecimento, pelas quais os indivíduos se confirmam reciprocamente como pessoas autônomas e únicas.

Contudo, a apropriação dessa tipologia para nossos dias requer uma “[...] fenomenologia empiricamente controlada de formas de reconhecimento, mediante a qual a proposta de Hegel pode ser examinada e, se for o caso, corrigida.” (HONNETH, 2003, p.129).

Assim, apresento, a seguir, como Honneth realiza o “exame” e “correção” das formas de reconhecimento de Hegel; para tanto divido esta seção nas subseções “Amor”, “Direito” e “Autoestima”.

2.5.1 O Amor

O amor para Hegel, de acordo com Honneth (2003), é a primeira etapa de reconhecimento mútuo. Ocorre quando os sujeitos se confirmam intersubjetivamente e saciam suas carências. Desse modo, reconhecem-se como seres carentes e, por isso, dependentes um do outro.

Para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, tais sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carência, do respectivo outro (HONNETH, 2003, p.160).

Em sua atualização dessa intuição de Hegel, Honneth (2003) concebe que por "amor" devem ser entendidas as relações primárias baseadas em ligações afetivas entre um círculo pequeno de pessoas; relações eróticas, de amizades e de pais e filhos. Esse “círculo pequenos de pessoas”, imprescindíveis para o reconhecimento por meio da experiência do amor, é constituído, de acordo com Honneth (2003), pela presença/existência concretados outros. Por meio dessa forma de reconhecimento, os sujeitos sentem-se estimados entre si. O que faz com que esse modo de reconhecimento intersubjetivo apresente um caráter de “encorajamento afetivo.”

Além disso, visto que carências e afetos só podem de certo modo receber "confirmação" porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência corporal dos outros concretos, os quais demonstrem entre si sentimentos de estima especial.(HONNETH,2003,p.160).

Essa concentração nas formas de interação, segundo Honneth (2003), antes de se tornarem objeto psicanalítico, resultou de um acúmulo teórico que questionava a representação dominante da vida pulsional infantil freudiana. Isso porque, para Freud, o ciclo interativo da criança se constituía apenas como objetos da libido infantil. O que, por sua vez, tinha como consequência o conflito psíquico entre as pulsões inconscientes e o controle do ego que vai surgindo no processo de socialização. A perspectiva psicanalítica de Freud concebe apenas à mãe um papel diferente dentro desse ciclo de interação. A ameaça de perdê-la para o bebê desamparado é considerada a causa das angústias da vida da pessoa adulta.

Honneth (2007) vê, na perspectiva aberta à pesquisa psicanalítica do pós-guerra, diversos trabalhos que se opunham ao modelo do Id e do Ego da teoria freudiana. Ao refutar a perspectiva freudiana, essas novas abordagens psicanalíticas passam a dar importância às experiências interativas pré-linguísticas. As pesquisas feitas por essa nova perspectiva concebem a socialização como um processo determinado pelas relações que a criança estabelece com seus primeiros parceiros de interação, proporciona um quadro conceitual que mostra como o bebê aprende a se conceber como um sujeito autônomo por meio do afeto de outras pessoas. Essa forma de ver as coisas contraria a concepção ortodoxa freudiana que entende o desenvolvimento psíquico da criança como sequência de etapas impulsionadas pela relação conflituosa entre Id e o Ego.

Honneth (2003) encontrou na teoria psicanalítica do inglês Donald W. Winnicott (1896 – 1971), a compreensão do amor como uma forma de reconhecimento recíproco.

Winnicott se diferencia da tradição ortodoxa da psicanálise, pois, segundo Honneth (2003), concebe que, em seus primeiros meses de vida, a criança constrói com a mãe uma intersubjetividade indiferenciada, simbiótica. Isso é mais que a teoria freudiana designa por "narcisismo primário"; não é apenas o bebê que toma o

comportamento cuidadoso materno como derivação de sua onipotência; a mãe perceberá as reações de seu filho como constituintes de um único ciclo de ação.

De acordo com Honneth (2003), para Winnicott, o processo de amadurecimento infantil só pode ocorrer pela cooperação intersubjetiva de mãe e filho, pois ambos estão envolvidos inicialmente no estado simbiótico, eles, de certo modo, precisam aprender com o respectivo outro um meio de diferenciar-se como seres autônomos que se amam e se aceitam. Esse processo é constituído por diversas fases do amadurecimento de mãe e filho que devem culminar na constituição psíquica de uma criança sã.

De acordo com a hipótese de Winnicott, descreve Honneth (2003), o fim da fase simbiótica se dá quando filho e mãe conquistam um pouco de independência. Ocorre para a mãe quando recomeça a ampliar seu campo de atenção social, porque sua unidade com o bebê começa a fluidificar. As exigências do dia a dia a impedem de satisfazer as necessidades afetivas e orgânicas da criança de forma direta e imediata. Ela vai acostumando o filho a ficar só por intervalos de tempo cada vez maiores.

E dessa forma, a mãe, para a criança, passa a ser vivenciada como algo fora de si, algo no mundo, fora de seu controle. Para a criança, essa alienação temporária de sua mãe faz com que ela saia da fase da "dependência absoluta" e entre na fase que Winnicott chama de "dependência relativa." Essa fase é vivenciada pela criança como uma desilusão e um difícil desafio a ser superado.

A reação da criança a essa nova realidade é a disposição para atos agressivos, dirigidos à mãe. Para Winnicott, esse comportamento agressivo ocorre quando o bebê testa inconscientemente se o objeto pertence à realidade que foge de seu controle. Se a mãe suporta a agressividade do filho sem revidar, ele é capaz de amá-la sem fantasias narcisistas de onipotência. Nessa nova relação, o bebê pode reestabelecer seu afeto pela mãe, ainda de forma simbiótica, mesmo com a autonomia dela.

A construção do amor como uma forma específica de reconhecimento, segundo Honneth (2003), está intimamente ligada à tese de Winnicott sobre a confiança da criança nos cuidados da mãe mesmo estando sozinha. Isso ocorre porque a criança encontra-se numa condição psíquica de autorrelação não distorcida quando sabe que é um sujeito amado, dessa forma a criança conquista o reconhecimento e, por meio dele, a autoconfiança.

Essa condição da criança resulta de uma relação bem-sucedida entre mãe e filho. O que determinará que, na vida adulta, o sujeito seja potencialmente capaz de obter êxito nas ligações afetivas com outros seres humanos:

Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel fez bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2003, p.178).

2.5.2 Direito

Com a passagem da tradição para as sociedades modernas, o sujeito, de acordo como Honneth (2003), passa a ser portador de direitos pela sua condição de ser humano e não por qualquer atributo acerca das expectativas sociais referentes a ele. Na tradição, o direito estava associado e determinado pelos papéis sociais que os sujeitos ocupavam na estrutura social, sendo, desta forma, constituída uma organização jurídica que admitia uma gradação de direitos. Tal atrelamento do direito à estima derivada do papel social se dissolve no processo histórico que deu fim às sociedades estamentais e fez surgir, teoricamente, uma estrutura jurídica cega às diferenças individuais.

Honneth (2003) entende que uma ordem jurídica pode ser justificada quando os indivíduos estão dispostos a observá-la de forma livre, independentes de qualquer influência externa. Por isso, é lógico supor nesses sujeitos de direito a competência de decidir, baseados na razão e de forma autônoma, sobre questões morais. Sem essas condições, Honneth (2003) conclui que seria impossível pensar num acordo intersubjetivo entre indivíduos acerca de uma ordem jurídica.

Nesse sentido, toda comunidade jurídica moderna, unicamente porque sua legitimidade se torna dependente da ideia de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros (HONNETH, 2003, p.188).

A natureza da propriedade atribuída a uma pessoa, se ela pode participar da estrutura jurídica em igualdade com os outros membros, depende da forma que o procedimento racional legitimador é representado. Por isso, observa Honneth (2003), as propriedades responsáveis por caracterizar um ser humano como pessoa são determinadas por pressupostos subjetivos que condicionam a sua participação “[...] numa formação racional da vontade [...]” (HONNETH, 2003, p.188). Quanto mais exigente é o procedimento racional legitimador, maiores devem ser as propriedades que constituem a imputabilidade moral de um indivíduo. Portanto, a propriedade pela qual os integrantes de uma coletividade se reconhecem reciprocamente pode sofrer alterações se não houver respeito recíproco como pessoas de direito.

Honneth (2003) recorre à análise sobre o desenvolvimento histórico para demonstrar a direção que tomou a adjudicação de direitos subjetivos na sociedade moderna e Ocidental.

Esse processo histórico, para Honneth (2003), é marcado por um aumento progressivo de pretensões jurídicas individuais. Dessa forma, as propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foram se ampliando gradualmente por meio de uma luta por reconhecimento. Do êxito dessa luta derivaram conquistas de novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade.

A literatura jurídica, segundo o autor, distingue o direito em três esferas; direitos subjetivos (direitos liberais), direitos políticos e direitos sociais. Os direitos liberais são direitos negativos, que protegem o indivíduo das intervenções arbitrárias do Estado em sua vida e propriedade. Os direitos políticos, direitos positivos, garantem ao indivíduo a participação em processos de formação da vontade pública. E, por último, também chamados direitos positivos, são os direitos sociais que procuram garantir de modo equitativo a distribuição de bens e serviços para os indivíduos.

A concepção dessa tipologia, das formas do direito, descrita por Honneth (2003) é tributária do sociólogo britânico Thomas Humphrey Marshall (1893-1981). Em seu ensaio *Citizenship and Social Class* de 1950, Marshall (1967) procurou reconstruir o processo de ampliação dos direitos por um processo histórico que tem como ponto seminal os direitos liberais para o desenvolvimento encadeado aos demais direitos com o fim de tentar nivelar as diferenças sociais de classe.

A descrição de Marshall (1967) sobre o processo histórico de ampliação de direitos tem seu início na ruptura do mundo ocidental com as estruturas jurídicas

tradicionais. Essa ruptura origina o princípio de igualdade universal, que passa a influenciar toda a ordem jurídica ao postulado de não admitir exceções e privilégios.

A ideia de igualdade que torna todo indivíduo em um cidadão, membro "com igual valor" de uma coletividade política, independentemente das diferenças econômicas, funciona como um motor de uma luta social pela ampliação de direitos que levou de forma gradativa e encadeada os direitos liberais a gerarem as condições para a ampliação de direitos políticos e a conquista da inclusão de todos os membros de uma coletividade nos processos de definição política. Os direitos políticos, por sua vez, tiveram como consequência a garantia de direitos sociais.

Honneth (2003) afirma que o elemento mais importante desse desenvolvimento histórico é a demonstração de que a imposição de cada nova classe de direitos foi sempre motivada historicamente com argumentos que têm como referência o sentido de igualdade que norteia as reivindicações jurídicas de grupos sociais.

Segundo minha leitura, o reconhecimento pelo direito é inseparável de políticas distributivas, isto porque, ao alcançar e aprofundar os direitos sociais, os indivíduos vão tendo, cada vez mais, acesso a bens, serviços e oportunidades.

Honneth (2003) tem consciência de que essa tendência da ampliação dos direitos que estabelece um nexo causal entre direitos liberais e direitos sociais não foi um processo histórico ocorrido em todos os países. Mas ocorreu apenas naqueles países que adotaram uma forma de organização política e econômica conhecida como Estado do Bem-estar social, no qual a ampliação dos direitos atingiu seu ápice, possibilitando a cada membro de uma determinada coletividade o exercício de todas as suas pretensões jurídicas.

Para Honneth (2003), com a ampliação do *status* jurídico do indivíduo, paralelamente, houve uma ampliação da concepção das capacidades que caracterizam o ser humano como pessoa. Portanto, segundo a análise histórica sobre as transformações jurídicas que culminaram em sociedades liberais, reconhecer-se intersubjetivamente como pessoa de direito tem um significado maior do que no começo do desenvolvimento do direito moderno. Hoje, um indivíduo deve ser respeitado pelo reconhecimento do direito não só pela capacidade de orientar-se por normas morais, mas também pela propriedade de merecer o nível de vida necessário para isso.

Uma vez que as relações jurídicas modernas contêm a possibilidade de serem ampliadas, segundo Honneth (2003), tende a haver um prosseguimento da "luta por reconhecimento" no interior da esfera jurídica porque os conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito constituem os confrontos por conta do reconhecimento desrespeitado.

No padrão de reconhecimento por meio do amor, a criança adquire a confiança para manifestar espontaneamente suas carências mediante a garantia da continuidade do afeto e dedicação da mãe. No entanto, afirma Honneth (2003), a adulta conta com a possibilidade de conceber sua ação como uma expressão de sua própria autonomia, respeitada intersubjetivamente pelo reconhecimento jurídico. Segundo a atualização das intuições de Hegel por Honneth (2003), enquanto o reconhecimento por meio do amor cria e sedimenta em todo ser humano as bases para confiar nos próprios impulsos e que suas carências serão satisfeitas, o reconhecimento por meio do direito faz surgir no ser humano a consciência de poder respeitar a si próprio, pois merece o respeito de todos os outros membros de sua coletividade: "o outro generalizado". Portanto, o reconhecimento jurídico promove no indivíduo uma autorrelação positiva, o autorrespeito.

Honneth (2003) procura mostrar suas conclusões sobre o reconhecimento por meio de direito através de exemplos históricos, que, por sua vez, ele acredita que só podem ser conseguidos quando os indivíduos sofrem com a sua negação. Ele observa que a história oferece poucos exemplos de grupos desrespeitados que tornam pública a privação de direitos fundamentais, pois, com o reconhecimento denegado, eles também perdem as possibilidades do autorrespeito individual.

A luta do movimento negro americano nas décadas de 1950 e 1960 por direitos civis constituem uma dessas situações históricas que, para Honneth (2003), são excepcionais, pois revelam as consequências psíquicas do desrespeito do reconhecimento jurídico não concedido aos grupos excluídos: tal situação conduz a "[...] um sentimento paralisante, vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência podem libertar." (HONNETH, 2003, p. 198).

Diferentemente do assentimento social pelo direito que se baseia na busca da igualdade, na próxima seção discuto a forma de reconhecimento do que é particular em indivíduos e grupos.

2.5.3 Autoestima

Diferentemente do reconhecimento do direito moderno que deriva das propriedades universais dos seres humanos, segundo Honneth (2003), a estima social é resultado do reconhecimento das propriedades particulares que caracterizam as diferenças entre os indivíduos.

Segundo Honneth (2003), a autocompreensão de uma sociedade estabelece os valores e os objetivos éticos que constituem um sistema para a avaliação social de determinadas propriedades particulares dos indivíduos. Essas, por sua vez, terão seu "valor" social de acordo com o nível de contribuição para a realização dos objetivos sociais que mostram ter condições de oferecer.

Nesse sentido, essa forma de reconhecimento pressupõe uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns. A estima social deriva dos objetivos éticos que a sociedade estabelece para si. Daí, Honneth (2003) pressupõe que as formas que ele pode assumir são indefinidas, pois, ao longo da história, a autocompreensão que uma sociedade tem de seus objetivos éticos sofre transformações por estar sempre em disputa. Seu alcance social e a medida de sua simetria dependem então do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados.

O aumento das concepções dos objetivos éticos possibilita, segundo Honneth (2003), uma diversificação de valores, e, com isso, a ordenação hierárquica dissolve-se em uma concorrência horizontal. Dessa forma, a estima social assume um caráter individualizante, sedimentando no espaço social relações sociais simétricas. Ela assumiu a forma que nos é familiar depois que se desenvolveu a ponto de não caber mais nas condições limite das sociedades articuladas em estamentos.

As transformações estruturais que deram fim as sociedades estamentais, segundo Honneth (2003), refletiram no plano da história dos conceitos. O que, por sua vez, promoveu a passagem do conceito de honra para o de "reputação" ou "prestígio" social. Enquanto configurada de maneira hierárquica que classifica os comportamentos em maior ou menor valor, a reputação da pessoa é definida nos termos da honra social. Essa estrutura social estratifica os espaços de forma que é

atribuído ao sujeito um comportamento cuja observância faz com que ele alcance a "honra" apropriada a seu estamento. Portanto, o termo "honra" nas sociedades estamentais define a reputação social de uma pessoa quando essa corresponde às expectativas coletivas de comportamento atadas "eticamente" ao *status* social. A pessoa nessa configuração social é avaliada coletivamente.

Honneth (2003) entende que as propriedades avaliadas de uma pessoa nessa configuração social não são as de um sujeito individualizado, mas as de seu grupo de *status*: o seu "valor" é definido por sua contribuição coletiva para a realização dos fins socialmente determinados naquilo que mensura o valor social de seus respectivos pares. Por isso, para Honneth (2003), uma conduta "honrosa" é a efetivação comportamental que cada um deve realizar para conseguir a reputação social atribuída de modo coletivo ao seu estamento.

Para Honneth (2003), a disposição da estima social numa sociedade estratificada por estamentos faz com que o reconhecimento apresente um duplo caráter. Reconhecimento baseado em relações sociais simétricas dentro de cada estamento e reconhecimento baseado em relações assimétricas por fora, entre os membros de estamentos diferentes:

Entre os grupos definidos por *status*, existem relações de estima escalonada numa hierarquia, que permite aos membros da sociedade estimar propriedades e capacidades no sujeito estranho ao respectivo estamento, as quais contribuem, numa medida culturalmente predeterminada, para a realização de valores partilhados em comum (HONNETH, 2003, p. 202).

Honneth (2003) atribui à desvalorização da eticidade da tradição ao ideário Iluminista que dissolveu as convicções axiológicas que garantiam a coesão cultural da sociedade tradicional. E, por isso, na modernidade as relações de reconhecimento do direito não apenas se desvinculam das da antiga ordem hierárquica de estima social, mas também estabelecem, não sem conflitos, no nível superestrutural, novas finalidades éticas de uma sociedade.

A antiga ordem social de valores, que determinava os padrões de comportamento honroso dos estamentos, era justificada por determinadas condições cognitivas baseadas nas tradições religiosas e metafísicas. Honneth (2003) entende

que a consequência do fim dessa ordem, levou ao estabelecimento de um novo modelo cognitivo, não mais baseado na tradição, que alterou a natureza do direito: uma sociedade fundada em ideais de igualdade impõe um padrão de comportamento universal sobre os particularismos específicos. “Só agora o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada.” (HONNETH, 2003, p. 204).

Uma parte considerável da estima social que os princípios de honra, hierarquizados segundo o estamento, garantia ao indivíduo, segundo Honneth (2003), migram para a nova estrutura jurídica, assumindo, por essa transmutação, validade universal com o conceito de "dignidade humana".

Honneth (2003), em sua análise histórica, atribui à dissolução da tradição por levar ao processo de individualização das realizações concomitante com estabelecimento de concepções axiológicas para distintos modos de autorrealização pessoal. Ele afirma que há um pluralismo axiológico, específico à classe e ao sexo, constituindo-se um quadro cultural que mensura as realizações do indivíduo e, com isso, seu valor social. É nesse contexto histórico que sucede o processo em que o conceito de honra social torna-se prestígio social.

As transformações estruturais que deram fim às sociedades estamentais, levaram o conceito de honra, vinculado aos estamentos e, portanto, à vida pública, migrar para a esfera privada, afirma Honneth (2003). Por outro lado, para Honneth (2003), o lugar que a honra ocupava no espaço público passa a ser preenchido pelas categorias de “reputação” ou de “prestígio”, medidas de estima que o indivíduo pode obter socialmente de acordo com suas realizações individuais.

Portanto, os desdobramentos da análise de Honneth (2003), sobre os dois processos ocorridos na passagem da tradição para a modernidade, levaram a universalização jurídica e a privatização da honra e, com isso, proporcionaram um desacoplamento de privilégios jurídicos.

Nessa nova configuração social o "prestígio" ou a "reputação", para Honneth (2003), resultam do reconhecimento social que o indivíduo merece para sua forma de autorrealização, pois contribui com a consolidação dos objetivos da sociedade. Na nova ordem jurídica, o reconhecimento da diferença depende de como se determina o horizonte universal de valores, que precisa estar aberto a formas distintas de autorrealização; entretanto, deve poder servir também como um sistema predominante de estima.

As finalidades sociais resultam de uma práxis exegética antes que possam se sedimentar na vida social como critérios da estima. Por isso, Honneth (2003) conclui afirmando que não há, *a priori*, um sistema de avaliação universalmente válido para medir práticas e propriedades de grupos ou indivíduos. Elas devem ser estabelecidas por meio de interpretações culturais que mostrem sua validade social.

A validade de determinadas práticas e propriedades dependerá, de acordo com Honneth (2003), da força simbólica do grupo social que consegue impor sua interpretação das próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas. As práxis exegéticas mostram como a sociedade emergente torna-se uma arena de conflito cultural:

Visto que o conteúdo de semelhantes interpretações depende por sua vez de qual grupo social consegue interpretar de maneira pública as próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas, aquela práxis exegética secundária não pode ser entendida senão como conflito cultural de longa duração: nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (HONNETH, 2003, p.207).

No entanto, Honneth (2003) observa que a vitória nessas lutas não depende apenas dos atributos simbólicos e/ou econômicos do grupo que deseja que suas práticas e propriedades sejam reconhecidas como valiosas. Mas é preciso que essa força cultural esteja conjugada com um clima favorável da opinião pública para a aceitação de suas demandas.

Contudo, o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizado apenas temporariamente, não é apenas o poder de dispor dos meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros (HONNETH, 2003, p.206-207).

Nas sociedades estamentais, de acordo com Honneth (2003), a estima se refere em grande parte somente à identidade coletiva do próprio grupo. As realizações individuais são ainda reconhecidas como coletivas, típicas de seu estamento, deriva disso que o sujeito não se sente como um ser humano único, individuado, o destinatário da estima. A autorrelação que o reconhecimento desse gênero produz nos indivíduos é um sentimento de honra coletiva; o indivíduo se vê apenas como membro de um grupo social que está em condição de realizações comuns, cujo valor para a sociedade é reconhecido por todos os seus demais membros.

Dentro desses grupos, as formas de interação assumem o caráter de relações solidárias porque todo membro sente-se estimado por todos os outros. Honneth (2003) denomina esse tipo de relação interativa como "solidariedade". Por meio dessas relações solidárias, os sujeitos se interessam reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica.

Com a individualização, altera-se a relação que um indivíduo estabelece consigo mesmo; ele não necessita mais atribuir a um grupo inteiro o respeito que goza por suas realizações. Ele passa a referir a si próprio o respeito dessas realizações, o que resulta em uma confiança emotiva na apresentação de suas realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como "valiosas". Honneth (2003) designa essa terceira espécie de autorrealização prática como "autoestima":

Nesse sentido, sob essas novas condições, vai de par com a experiência da estima social uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como "valiosas" pelos demais membros da sociedade; com todo o sentido, nós podemos chamar essa espécie de auto-realização prática, para a qual predomina na língua corrente a expressão "sentimento do próprio valor", de "auto-estima", em paralelo categorial com os conceitos empregados até aqui de "autoconfiança" e de "auto-respeito". Na medida em que todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira, pode se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social. Na medida em que todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira, pode-se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social (HONNETH, 2003, p.210).

Portanto, nas sociedades modernas, a solidariedade depende de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados e livres. São solidárias às relações simétricas não porque os indivíduos apenas aceitam o diferente, mas porque faz também com que os demais tenham um interesse afetivo por essa diferença:

Relações dessa espécie podem se chamar "solidárias" porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis. (HONNETH, 2003, p.209).

Na próxima seção, trato de como Honneth procura mostrar a importância do reconhecimento quando esse é negado a grupos e indivíduos pela experiência do desrespeito.

2.6 Identidade pessoal e desrespeito

Honneth (2003) afirma que o reconhecimento social é a consequência e condição da integridade do ser humano. Tal afirmação pode, segundo o autor, ser confirmada nos que se veem maltratados por meio de ofensas morais; formas de reconhecimento denegado. Ele procura demonstrar a importância do reconhecimento quando ele é negado aos indivíduos.

A ofensa moral não é considerada por Honneth (2007) uma injustiça apenas porque provoca danos ao sujeito, mas também porque lesa as pessoas em sua autorrelação positiva derivada do reconhecimento intersubjetivo.

O processo de individualização e reconhecimento torna o sujeito vulnerável ao "desrespeito". Isso porque sua autoimagem normativa depende da perspectiva positiva de seus parceiros de interação. Se refletida de forma deturpada, ela configura uma experiência de desrespeito que pode fazer desmoronar a identidade da pessoa inteira.

Portanto, se a experiência do desrespeito é designada por Honneth (2007) como a negação de reconhecimento. E, para ele, é no domínio dos fenômenos negativos que devem poder ser reencontradas as mesmas diferenças descobertas no domínio dos fenômenos positivos. Nesse sentido, as três formas de reconhecimento possibilitam a distinção entre três modos de desrespeito. As diferentes formas de desrespeito devem ser mensuradas pelo grau em que podem afetar a autorrelação prática de uma pessoa, negando-lhe o reconhecimento de certas pretensões da identidade.

Para a constituição do sistema filosófico de Honneth, essa subdivisão é importante para demonstrar como a experiência do desrespeito pode se constituir o impulso para a luta por reconhecimento.

O ponto de partida de Honneth (2007) é a forma de desrespeito que abala a forma de reconhecimento correspondente à autorrelação prática que o indivíduo desenvolve em seus primeiros anos de vida: a autoconfiança. Essa forma de desrespeito é baseada nas injúrias físicas, maus-tratos práticos, que privam violentamente o ser humano da autonomia de dispor de seu corpo e representam a espécie mais básica de humilhação como o estupro e a tortura.

Honneth (2007) considera que o desrespeito à autoconfiança provoca um grau de humilhação que abala a autorrelação prática de um ser humano de forma mais profunda do que outras formas de desrespeito. Isso porque a lesão corporal, como ocorre na tortura ou no estupro, não é constituída apenas pela dor física, mas por sua ligação com o sentimento de um indivíduo estar sujeito à vontade de outro, sem proteção, chegando à perda da confiança elementar em seu mundo.

Esse desrespeito corrompe a autoconfiança corporal, desenvolvida pelo amor. Por isso, a consequência dos maus-tratos causa uma perda de autoconfiança do sujeito no seu mundo e no relacionamento com outros sujeitos devido a uma “espécie de vergonha social”. Segundo Honneth (2007) essa forma de desrespeito não varia conforme a história, os efeitos indelévels que provoca no ser humano são o mesmo em todos os tempos, eles são “a-históricos”, enquanto as outras formas de desrespeito são determinadas historicamente.

A segunda forma de humilhação concebida por Honneth (2007) que afeta o autorrespeito moral é o desrespeito pessoal devido à exclusão de determinados direitos partilhados pelos demais membros de uma sociedade. Honneth (2007) define como "direitos" as pretensões individuais com que uma pessoa deve contar

de maneira legítima, pois, como integrante de igual valor em um coletividade, participa, assim como os demais membros, de sua ordem institucional. Com a denegação de certos direitos, então, se está implicitamente afirmando que juridicamente essa pessoa está excluída de sua comunidade, pois não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros. Por isso, o desrespeito jurídico associa a limitação violenta da autonomia pessoal com o sentimento de ser alienado do *status* de igual parceiro nas interações com os demais membros da comunidade. Isso significa para o indivíduo a negação da expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral, sendo-lhe, assim, vedada a experiência do autorrespeito.

Diferentemente da autoconfiança, Honneth (2007) afirma que o não reconhecimento pelo direito é uma forma de desrespeito historicamente variável, visto que a concepção de uma pessoa moralmente imputável tem se alterado com o desenvolvimento das relações jurídicas. O não reconhecimento pelo direito não se mede apenas pelo grau de universalização jurídica, mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos.

O terceiro tipo de desrespeito, segundo Honneth (2007), está relacionado à depreciação do valor social das formas de autorrealização de grupos ou indivíduos, que leva os mesmos a uma perda de autoestima pessoal, “[...] uma perda de possibilidade de entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características.” (HONNETH, 2003, p. 218).

Essa forma de degradação cultural só se tornou possível com as transformações estruturais e jurídicas da modernidade. Nessa nova configuração social, a estima social se individualiza, se refere à forma valorativa das capacidades individuais em vez de propriedades coletivas. Portanto, esse desrespeito é resultado de um processo de modificações históricas.

Honneth (2003) observa que esses três grupos de desrespeito, e suas consequências individuais, são sempre descritos por meio de uma linguagem que remete ao abatimento do corpo humano. Ele cita exemplos discursivos que corroboram sua observação. Nos estudos sobre as sequelas pessoais do estupro ou tortura, Honneth (2007) lembra que se usa com frequência o termo "morte psíquica"; e pesquisas sobre a escravidão referem-se a essa forma radical de privação de direitos e de exclusão social como “morte social”.

Finalmente, em relação ao desrespeito a um modo de vida particular, Honneth (2003) observa que nas práticas linguísticas se usa o termo “vexação” para designar o sofrimento psíquico de uma pessoa que tem o reconhecimento denegado, sofrimento esse que apresenta as mesmas consequências de um que seja físico, ou seja, sentido no corpo.

Esses termos que ferem a identidade de uma pessoa remetem sempre, em seus efeitos, a experiência análoga a uma patologia ou morte orgânica. Honneth (2003) afirma que é possível extrair dessa práxis linguística uma visão geral sobre as diversas formas de desrespeito, e com isso concluir sobre o que:

Por um lado, a comparação com a enfermidade física nos estimula a nomear também para o sofrimento do desrespeito social a camada de sintomas que de certa maneira chama a atenção do sujeito atingido para o seu próprio estado; aos indícios corporais correspondem aqui, é o que se pode supor, as reações emocionais negativas que se expressam nos sentimentos de vergonha social. Por outro, porém, a comparação empregada dá também a possibilidade de extrair da visa o geral sobre as diversas formas de desrespeito ilações acerca do que contribui, por assim dizer, para a saúde "psíquica", para a integridade dos seres humanos: a evitação providente de doenças corresponderia, como foi visto, a garantia social de relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento de desrespeito da maneira mais ampla (HONNETH, 2003, p.219).

Honneth (2007) considera que as consequências patológicas provocadas pela experiência do desrespeito formam a base motivacional a partir da qual se justifica a luta por reconhecimento. Portanto, por meio da análise da degradação psíquica do ser humano por uma experiência do desrespeito, Honneth (2003) responde à questão para a qual Hegel não elaborou qualquer resposta, pois não teorizou sobre as motivações que levariam o indivíduo ou grupos a entrarem numa luta por reconhecimento. A experiência negativa do reconhecimento e suas consequências para o indivíduo constituem a resposta de Honneth (2003) a essa questão.

Dessa forma, os três padrões de reconhecimento, amor, ordem legal e solidariedade, forjados por Hegel e atualizados por Honneth (2007), fornecem ao indivíduo a certeza de sua dignidade e integridade. Ao participar do mundo social e encontrar essas três formas de reconhecimento, o indivíduo pode estabelecer

relações baseadas na autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Essas são as condições fundamentais para um processo bem-sucedido de autorrealização, que significa para o indivíduo encontrar de forma espontânea seus objetivos eleitos de forma livre. Os termos *livre* e *espontâneo* não significam apenas a inexistência de impedimentos externos aos indivíduos em relação à busca de seus objetivos, mas implicam “[...] na ausência de obstáculos internos, inibições psicológicas e ansiedades.” (HONNETH,2007,p.88). Considerando a liberdade nesse sentido subjetivo, ela se torna uma confiança interna, proporcionando aos indivíduos a segurança para realizar suas necessidades. À medida que essa confiança resulta do reconhecimento intersubjetivo, ela não se constrói independente das relações sociais, logo, só pode ser conquistada na relação cooperativa com seus companheiros.

Não é difícil concluir, que para Honneth (2003), dois desses padrões de reconhecimento, respeito e estima social, contêm em si um potencial para novos desenvolvimentos normativos. Por isso, a ordem legal e a comunidade estão abertas a um grau maior de universalidade ou igualdade. Esse potencial é condicionado por uma variável histórica.

E, assim, de acordo com a filosofia normativa desse autor, o que em um momento pode ser considerado pré-condição de uma “boa vida” está sujeito a transformar-se devido às condições históricas de uma dada época. O que, por sua vez, deixa abertas as portas para um progresso da autorrealização por meio de lutas por reconhecimento.

3 RECONHECIMENTO: UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA

Colocar a questão do reconhecimento no quadro da justiça social, em vez do contexto da “autorrealização” [...] pode ter um efeito de desintoxicação: pode remover o veneno do sectarismo [...] do ferrão das demandas por reconhecimento. As demandas por redistribuição feitas em nome da igualdade são veículos de integração, enquanto que as demandas por reconhecimento em meros termos de distinção cultural promovem a divisão, a separação e acabam na interrupção do diálogo.

Zygmunt Bauman

A filósofa Nancy Fraser (2000) considera que o surgimento da política do reconhecimento, se fosse associada às políticas redistributivas, construiriam um modelo de justiça que seria capaz de combater tanto os males causados pela distribuição desigual de bens e recursos quanto os males causados pela hierarquia de valores culturais que impede aqueles que são classificados de forma inferior de participarem como iguais nas interações sociais.

No entanto, em sua visão, o que tem ocorrido é que esses dois paradigmas, no mundo da vida e da Filosofia Política, se encontram em polos opostos e excludentes. Com isso, o surgimento das políticas do reconhecimento no fim do século XX, além de não ter trazido ganhos no sentido de construir uma noção ampla de justiça, devido a fatores políticos, econômicos e ideológicos, tem progressivamente ocupado o espaço que até então era das políticas que visavam reduzir ou eliminar as desigualdades sociais.

Para Fraser (2002), esse processo de substituição gradativa da justiça social baseada na redistribuição para o reconhecimento apresenta um caráter ambíguo:

Por um lado, a viragem para o reconhecimento representa um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não restrita ao eixo da classe, a contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a “raça”, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Isto constitui um claro avanço relativamente aos restritivos paradigmas fordistas que marginalizavam tal contestação. Para além disso, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença. Também neste aspecto constitui um avanço positivo relativamente aos redutores paradigmas economicistas que tinham dificuldade em conceptualizar males cuja origem reside, não na economia política, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor. Por outro lado, não é absolutamente nada evidente que as actuais lutas pelo reconhecimento estejam a contribuir para complementar e aprofundar as lutas pela redistribuição igualitária. Antes pelo contrário: no contexto de um neoliberalismo em ascensão, podem estar a contribuir para deslocar as últimas. Se assim for, os recentes ganhos no nosso entendimento da justiça podem estar entrelaçados com uma perda trágica. Em vez de chegarmos a um paradigma mais amplo e rico, capaz de abarcar tanto a redistribuição como o reconhecimento, estaremos a trocar um paradigma truncado por outro: um economicismo truncado por um culturalismo igualmente truncado. (FRASER, 2002, p.9-10)

Na próxima seção, pretendo descrever como, para Fraser, ocorre o processo de substituição das lutas por redistribuição pelas lutas por reconhecimento.

3.1 Da redistribuição ao reconhecimento

A concepção de justiça social baseada na redistribuição, para Fraser (2007), tem origem com a Revolução Industrial. Devido a exploração do trabalho pelo capital, a classe trabalhadora reagiu por meio de lutas que reivindicavam (re)distribuição mais igualitária de bens e serviços. As reivindicações por redistribuição tornou-se o paradigma de justiça social que norteou a produção teórica e práxis política durante cerca de um século e meio atrás:

A orientação redistributiva tem uma linhagem filosófica distinta, já que as reivindicações redistributivas igualitárias forneceram o caso paradigmático para a maior parte da teorização sobre justiça social nos últimos 150 anos (FRASER, 2007,p.102).

Segundo Fraser (2002), o surgimento da política do reconhecimento tem relação com a radicalização do processo de globalização a partir do último quartel do século XX. Tal processo é marcado pela transição da forma de organização do trabalho fordista para uma fase pós-fordista, está centrada na produção para nichos do mercado e caracterizada pelo declínio da sindicalização, e aquela caracterizada pela produção em massa, por sindicatos fortes e pela normatividade do salário família.

Outra consequência da intensificação da globalização, na concepção da pensadora, foi fundamental para o surgimento das políticas do reconhecimento: o aumento da importância que a cultura passa a ocupar nessa nova configuração social.

Esta nova proeminência da cultura pode ser vista numa série de aspectos: na maior visibilidade dos “trabalhadores simbólicos”, por contraste com os trabalhadores manuais, na economia global da informação; no declínio da centralidade do trabalho relativamente à religião e à etnicidade na constituição das identidades colectivas; na maior consciência do pluralismo cultural na esteira do aumento da imigração; na intensificação da hibridação cultural, fomentada não só por contatos pessoais transculturais, mas também pela comunicação electrónica; na proliferação e rápida difusão de imagens pelas indústrias globais da publicidade e do entretenimento de massas; e, por último, como consequência de todas estas mudanças, numa nova consciência reflexiva dos “outros” e, por isso, uma nova ênfase na identidade e na diferença (FRASER, 2002, p. 8).

Nesse sentido, um dos traços mais importantes da globalização, portanto, é “[...] a politização generalizada da cultura [...],” (FRASER, 2002, p.8) especificamente, o surgimento das lutas pelo assentimento social das diferenças culturais, ou seja, das lutas por reconhecimento da identidade de grupos e indivíduos em detrimento do modelo de justiça baseado na redistribuição.

Fraser (2006) aponta as consequências da globalização, a crise do Estado do Bem-estar social keynesiano, a partir da década de 1970, e a implosão do comunismo do Leste Europeu como transformações institucionais e ideológicas que contribuíram para a reorientação política no sentido de substituir o modelo de justiça social baseado na redistribuição e centrada na categoria “classe social” para o modelo de justiça baseado no reconhecimento da identidade cultural.

O reverso deste ressurgimento [da política do estatuto] é um declínio correspondente da política de *classe*. Outrora a gramática hegemônica da contestação política, as reivindicações de igualdade econômica são hoje menos salientes do que durante o apogeu fordista do Estado-Providência keynesiano. Os partidos políticos que antes se identificavam com projetos de redistribuição igualitária abraçam hoje uma escorregadia “terceira via”, cuja substância verdadeiramente emancipatória, quando a têm, está mais relacionada com o reconhecimento do que com a redistribuição. Entretanto, os movimentos sociais que não há muito tempo exigiam com audácia uma partilha equitativa dos recursos e da riqueza já não são exemplificativos do espírito da época (FRASER, 2002, p.9).

E é com essa constatação, da substituição de orientação normativa, da redistribuição para o reconhecimento, que Fraser (2006) abre seu famoso artigo, que a inseriu nesse debate, *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”*:

A “luta por reconhecimento” está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Demandas por “reconhecimento da diferença” dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade. Nestes conflitos “pós-socialistas”, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política (FRASER, 2006, p. 233).

Segundo Fraser (2002), a progressiva transição da justiça social baseada na redistribuição para o reconhecimento ocorre no momento histórico de aprofundamento das desigualdades sociais e econômicas, devido ao avanço do neoliberalismo. Não houve dois acontecimentos independentes, para ela, a consequência, a mudança para o reconhecimento casou-se harmonicamente com o neoliberalismo econômico que procura mostrar que o igualitarismo socialista é inexequível.

Desse modo, as lutas pelo reconhecimento não contribuem para construção de um modelo mais amplo de justiça social. Na verdade, a sua proeminência tende a ocupar o lugar das lutas por redistribuição. Nas palavras de Fraser:

Uma das ameaças à justiça social na globalização é resultado de uma ironia histórica: a transição da redistribuição para o reconhecimento está a ocorrer apesar (ou por causa) da aceleração da globalização econômica. Desta forma, os conflitos identitários alcançaram estatuto paradigmático exatamente no momento em que o agressivo capitalismo globalizante conduzido pelos Estados Unidos está a exacerbar radicalmente as desigualdades econômicas. Como resultado, a viragem para o reconhecimento encaixou-se perfeitamente num neoliberalismo econômico que deseja acima de tudo reprimir a memória do igualitarismo socialista. Neste contexto, as lutas pelo reconhecimento estão a contribuir menos para suplementar, tornar mais complexas e enriquecer as lutas pela redistribuição do que para as marginalizar, eclipsar e substituir. Chamo a isto *o problema da substituição* (FRASER, 2002, p.11).

Na próxima seção, pretendo explorar os argumentos de Fraser no sentido de tornar compreensíveis os motivos pelos quais ela considera que reconhecimento e redistribuição não podem coabitar e contribuir para a construção de um paradigma de justiça mais amplo que seja capaz de combater os males causados pela má distribuição econômica e pela hierarquia institucionalizada de valor.

3.2 Redistribuição ou reconhecimento?

Em seu artigo, *Da redistribuição ao reconhecimento, Dilemas da justiça numa era pós-socialista*, Fraser (2006), diagnostica uma reorientação normativa na Filosofia Política e no mundo da vida, ou seja, a passagem das reivindicações por redistribuição para as lutas por reconhecimento. Sua explicação para essa reorientação normativa é que redistribuição e reconhecimento têm características mutuamente excludentes, e, por isso, são incapazes de coabitarem em um mesmo modelo de justiça. Começo discutindo como Fraser (2006) concebe a natureza de cada uma dessas formas de justiça.

O “remédio”, de acordo com Fraser (2006), para injustiças constituídas na ordem material da sociedade são um conjunto de medidas que procuram reduzir ou eliminar as desigualdades econômicas. Ela denomina essas medidas, de forma genérica, como políticas redistributivas.

O remédio para a injustiça econômica é alguma espécie de reestruturação político-econômica. Pode envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas. Embora esses vários remédios difiram significativamente entre si, doravante vou me referir a todo esse grupo pelo termo genérico “redistribuição” (FRASER,2006,p.232).

Portanto, a essência fundamental desse “remédio”, como Fraser (2006) escreve, é redistribuição material. Por outro lado, o “remédio” para combater os males que surgem na ordem cultural da sociedade, ela denomina, de forma genérica, como “reconhecimento”. Reconhecimento é constituído por um conjunto de medidas que, segundo sua visão, faz com que grupos ou indivíduos, desrespeitados e desprezados pela sociedade, livrem-se das imagens estigmatizadas que os grupos dominantes lhes impõem para obterem o respeito e a estima da sociedade como um todo:

O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas. Embora esses remédios difiram significativamente entre si, doravante vou me referir a todo esse grupo pelo termo genérico reconhecimento (FRASER, 2006, p. 232).

Enquanto o sentido último das políticas redistributivas é, para Fraser (2006), a redução ou eliminação da desigualdade econômica, por outro lado, o sentido último da política do reconhecimento é a valorização positiva da diferença. A distinção analítica da autora mostra como o fim procurado por cada uma dessas lutas encontra-se em direções opostas:

O resultado é que a política do reconhecimento e a política da redistribuição parecem ter com frequência objetiva mutuamente contraditória. Enquanto a primeira tende a promover a diferenciação do grupo, a segunda tende a desestabilizá-la. Desse modo, os dois tipos de luta estão em tensão; um

pode interferir no outro, ou mesmo agir contra o outro (FRASER,2006, p.233).

Há situações, segundo Fraser (2006), em que os grupos sociais injustiçados não se apresentam em nenhuma das extremidades de seu espectro conceitual. Esses grupos são chamados de “coletividades ambivalentes”, porque combinam características de classe explorada e identidade desvalorizada; portanto, demandam redistribuição e reconhecimento:

As coisas ficam mais turvas, porém, à medida que nos afastamos das extremidades. Quando consideramos coletividades localizadas na região intermediária do espectro conceitual, encontramos tipos híbridos que combinam características da classe explorada com características da sexualidade desprezada. Essas coletividades são “bivalentes”. São diferenciadas como coletividades tanto em virtude da estrutura econômico-política quanto da estrutura cultural-valorativa da sociedade. Oprimidas ou subordinadas, portanto, sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia política e à cultura (FRASER, 2006, p.233).

O gênero é uma dessas “coletividades ambivalentes.” O gênero, de acordo com Fraser (2006), é uma variante que estrutura diferenças entre trabalho remunerado e trabalho doméstico não remunerado, naturalizado, em sociedades androcêntricas e sexistas, como função prioritariamente feminina. O gênero também é uma variante que estrutura uma estratificação dentro das ocupações remuneradas. As funções que têm melhores salários são ocupadas, majoritariamente, por homens, enquanto, as funções de baixa remuneração há predomínio das mulheres.

O gênero, por exemplo, tem dimensões econômico-políticas porque é um princípio estruturante básico da economia política. Por um lado, o gênero estrutura a divisão fundamental entre trabalho “produtivo” remunerado e trabalho “reprodutivo” e doméstico não-remunerado, atribuindo às mulheres a responsabilidade primordial por este último. Por outro lado, o gênero também estrutura a divisão interna ao trabalho remunerado entre as ocupações profissionais e manufatureiras de remuneração mais alta, em que predominam os homens, e ocupações de “colarinho rosa” e de serviços domésticos, de baixa remuneração em que predominam as mulheres (FRASER, 2006, p.233-234).

Assim, nessa visão, o gênero estrutura uma diferenciação econômica ocupacional dotada de certas características de classe, pois ele sofre uma espécie de injustiça distributiva; e, por isso, demandam políticas redistributivas para que eliminem a estratificação social de gênero dentro da classe e entre ocupações remuneradas e não remuneradas: “[...] se o gênero não é nada mais do que uma diferenciação econômico-política, a justiça exige, em suma, que ele seja abolido” (FRASER, 2006, p. 334).

No entanto, segundo Fraser (2006), a injustiça contra as mulheres não ocorre apenas devido a uma hierarquia econômica que determina a distribuição de recursos na classe segundo o gênero, mas o gênero estrutura uma hierarquia cultural baseada em valores androcênticos e sexistas que classificam práticas e propriedades femininas e as próprias mulheres como inferiores. Para objetivos posteriores, acredito ser importante citar como Fraser (2006) descreve os danos a que mulheres estão submetidas numa sociedade androcêntrica e sexista:

Essa desvalorização se expressa numa variedade de danos sofridos pelas mulheres, incluindo a violência e a exploração sexual, a violência doméstica generalizada; as representações banalizantes, objetificadoras e humilhantes na mídia; o assédio e a desqualificação em todas as esferas da vida cotidiana; a sujeição às normas androcênticas, que fazem com que as mulheres pareçam inferiores ou desviantes e que contribuem para mantê-las em desvantagem, mesmo na ausência de qualquer intenção de discriminar; a discriminação atitudinal; a exclusão ou marginalização das esferas públicas e centros de decisão; e a negação de direitos legais plenos e proteções igualitárias (FRASER, 2006, p. 234).

Esses danos, para Fraser (2006), demandam política do reconhecimento. Eles são “relativamente” autônomos em relação à infraestrutura econômica e não são meramente “superestruturais”, ou seja, as manifestações práticas do androcentrismo e sexismo não são expressões diretas e exclusivas da base material da sociedade e não estão completamente descolados dessa base material. Por isso, a autora defende que a redistribuição não pode ser o único “remédio” para combater essas práticas, são necessárias doses “[...] adicionais e independentes [...]” de reconhecimento. Em suas palavras:

São[os danos causado pelo androcentrismo] relativamente independentes da economia política e não são meramente “superestruturais”. Por isso, não podem ser remediados apenas pela redistribuição econômico-política, mas precisam de medidas independentes e adicionais de reconhecimento (FRASER, 2006, p.234).

Logo, as práticas sociais geradas pelo androcentrismo e sexismo para serem combatidas exigem dois ‘remédios’ de frascos diferentes, um para agir sobre a hierarquia econômica e outro para agir sobre a hierarquia cultural. No primeiro caso o “remédio” é a redistribuição e no segundo é o reconhecimento.

Apesar de uma “coletividade ambivalente” demandar duas ações diferentes, Fraser (2006) reconhece que, na verdade, as duas formas de injustiça estão imbricadas e se reforçam mutuamente construindo um círculo vicioso:

O gênero é, em suma, um modo bivalente de coletividade. Ele contém uma face de economia política, que o insere no âmbito da redistribuição. Mas também uma face cultural-valorativa, que simultaneamente o insere no âmbito do reconhecimento. Naturalmente, as duas faces não são claramente separadas uma da outra. Elas se entrelaçam para se reforçarem entre si dialeticamente porque as normas culturais sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia e a desvantagem econômica das mulheres restringe a “voz” das mulheres, impedindo a participação igualitária na formação da cultura, nas esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Para compensar a injustiça de gênero, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura (FRASER,2006, p.234).

Segundo esse círculo vicioso, a hierarquia de valores sexistas e androcêntricas, de acordo com Fraser (2006), legitimam de forma tácita as desvantagens econômicas das mulheres. Por consequência, as desvantagens econômicas limitam a capacidade das mulheres lutarem pela igualdade de participação paritária na vida social e no mercado de trabalho e, com isso, restringem seu poder de lutar contra a hierarquia institucional de valores que classificam as mulheres como inferiores.

Assim, gênero é uma coletividade ambivalente porque sofre de males relativamente distintos; um ligado à ordem econômica e outro ligado à ordem cultural, os quais precisam de dois “remédios” distintos: reconhecimento e redistribuição. No entanto, há uma tensão entre esses paradigmas de justiça:

redistribuição e reconhecimento, como já foi discutido, segundo o programa filosófico de Fraser (2006), buscam objetivos distintos e, por esse motivo, caminham em direções diferentes:

Mas o caráter bivalente do gênero é a fonte de um dilema. Uma vez que as mulheres sofrem, no mínimo, de dois tipos de injustiça analiticamente distintos, elas necessariamente precisam, no mínimo, de dois tipos de remédios analiticamente distintos: redistribuição e reconhecimento. Os dois remédios pendem para direções opostas, porém, não é fácil persegui-las ao mesmo tempo. Enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de gênero, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade de gênero (FRASER,2006,p.235).

A redistribuição procura acabar com o gênero como variante que estrutura uma distribuição econômica desigual entre homens e mulheres. Portanto, o procedimento é buscar a igualdade. Por outro lado, as lutas por reconhecimento procuram desfazer sua autoimagem, suas características da especificidade do gênero, que a hierarquia de valores androcêntricos reflete de forma degradante. Por isso, o objetivo das lutas por reconhecimento é valorizar a diferença.

Este, de acordo com Fraser (2006), é o dilema de toda a coletividade ambivalente: combinar reconhecimento e redistribuição. Isso porque, como foi abordado, a redistribuição busca promover a igualdade, desconsiderando as diferenças culturais das coletividades ambivalentes, mas as coletividades ambivalentes buscam, por meio de lutas pelo reconhecimento, estima pública por suas características específicas, sua identidade, para desconstruir sua autoimagem degradada pelas hierarquias institucionalizadas de valor:

Eis, então, a versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero? (FRASER,2006,p.235).

Contudo, Fraser (2002) acredita que é possível construir um modelo de justiça que seja capaz de abranger dois conjuntos de preocupações. Esse deve conter as demandas das teorias de justiça distributiva, para responder à pobreza, à

exploração econômica e às desigualdades sociais. E, simultaneamente, deve incorporar as demandas por reconhecimento para combater o desrespeito, causado pelas hierarquias de *status* de valor cultural, que existem nas práticas sociais, institucionalizadas nas sociedades contemporâneas; racismo, machismo e homofobismo, por exemplo.

A próxima seção é dedicada à discussão sobre as bases filosóficas do modelo de justiça que Fraser acredita ser capaz de, simultaneamente, responder às demandas por reconhecimento e por redistribuição.

3.3 Moralidade ou ética?

Segundo Fraser (2007), a elaboração de um programa teórico normativo que procure integrar redistribuição e reconhecimento, sem que um seja epifenômeno do outro, deve estar fundamentado em questões filosóficas que envolvam a relação entre “[...] moralidade e ética, entre o correto e o bem, entre a justiça e a boa vida.” (FRASER, 2007, p.103). A questão principal, então, é procurar saber se os modelos de justiça tradicionalmente ligados à “moralidade” são capazes de responder às demandas por reconhecimento da diferença, ou se essa tarefa é uma questão para a “ética”.

O conceito de justiça, na visão de Fraser (2007), é diferente do conceito de “boa vida”. Questões de justiça são concebidas como o que é “o correto” e as questões de “boa vida” como um problema do que é o “bem”; “[...] a maioria dos filósofos alinha a justiça distributiva com a *Moralität* (moralidade) kantiana e o reconhecimento com a *Sittlichkeit* (ética) hegeliana.” (FRASER, 2007, p.104). Para Fraser (2007), por uma perspectiva, as normas de justiça são concebidas como universalmente vinculatórias, pois independem da adesão voluntária de indivíduos. Por outra, o reconhecimento da diferença, ao contrário, responde a demandas mais específicas, envolve avaliações qualitativas sobre o valor de determinadas práticas e propriedades que caracterizam identidades de grupos e indivíduos. Essas avaliações precisam de um quadro de valor historicamente determinado e, portanto, impossível de ser universalizado.

A maior parte das discussões da filosofia moral atualmente, de acordo com Fraser (2007), se debruça sobre disputas dessas duas diferentes ordens de normatividade. Teóricos políticos liberais defendem a concepção de que “o correto” tem proeminência sobre o “bem”. Para eles, as reivindicações por justiça estão acima das reivindicações éticas. Por outro lado, comunitaristas afirmam que a noção de uma moralidade universalmente vinculante, que não leva em conta a ideia do “bem”, não tem coerência teórica. Para esses, demandas por valores culturalmente específicos devem se sobrepor aos “[...] apelos abstratos, à Razão ou à Humanidade.” (FRASER, 2007,p.104).

Os adeptos do liberalismo, afirma Fraser (2007), com a justificativa de que as disparidades de oportunidades ferem o princípio liberal da equidade, tendem a aderir aos modelos distributivos de justiça. Para eles, uma sociedade liberal deve eliminar as disparidades ilegítimas entre as oportunidades conferidas aos atores sociais; a aplicação da equidade de oportunidades não leva em conta “o bem” dos atores sociais.

Por outro lado, segundo Fraser (2007) adeptos do “bem”, rejeitam o “formalismo vazio” das abordagens distributivas. Tratando a ética como uma questão da “boa vida”, eles procuram promover condições qualitativas para o desenvolvimento humano, contrariando o princípio liberal do tratamento igualitário.

Esse debate, segundo Fraser (2007), impede a construção de uma concepção de justiça que incorpore as demandas por redistribuição e por reconhecimento, pois coloca essas duas dimensões de justiça em polos opostos:

A distribuição evidentemente pertence ao lado da moralidade dessa disputa. O reconhecimento, entretanto, à primeira vista, parece pertencer à ética, uma vez que exige o julgamento sobre o valor de práticas, características e identidades variadas (FRASER, 2007, p.105).

Para a autora, essa forma unilateral de pensar leva à conclusão de que a redistribuição e o reconhecimento jamais poderão ser coerentemente combinados numa concepção ampla de justiça. Todavia, acredita que essa tarefa seja possível:

É precisamente essa presunção de incompatibilidade que procuro desafiar. Contra as suposições usuais, argumentarei que é possível integrar redistribuição e reconhecimento sem sucumbir à esquizofrenia. (FRASER, 2007, p.105).

Para realizar uma síntese coerente entre essas duas concepções de justiça, Fraser afirma ser preciso construir um modelo de reconhecimento desvinculado da ética. Para tanto, compromete-se a tratar “[...] as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça dentro de uma noção ampla de justiça.” (FRASER, 2007, p.105). Esse empreendimento teórico, realizado por Fraser (2007), procura levar a política do reconhecimento para a *Moralität*, impedindo que ela volte para a ética.

A seguir, discuto como Fraser constrói seu programa teórico normativo que procura conciliar redistribuição e reconhecimento tratando esse último como uma questão de justiça e não de ética.

3.4 Reconhecimento: da identidade para o *status*

Segundo Fraser (2002), em geral, o reconhecimento é visto pela perspectiva da identidade. Assim, o que demanda o reconhecimento é a identidade específica de indivíduos ou grupos. E, segundo Fraser (2002), por essa perspectiva, reconhecimento denegado pelos grupos hegemônicos deprecia a identidade dos grupos de menor poder, produzindo danos a sua autoimagem.

A reparação da falsa autoimagem dos grupos se dá, de acordo com Fraser (2007), pela luta por reconhecimento que busca retificar a imagem de sua identidade degradada pelo grupo dominante. Para isso, esses grupos devem exibir sua identidade coletiva e publicamente em busca de respeito e de assentimento social. Se o resultado for positivo, obtém-se o “reconhecimento”, uma relação não distorcida consigo mesmo; “[...] relativamente ao modelo identitário, portanto, a política de reconhecimento significa política de identidade.” (FRASER, 2002, p.15).

Fraser (2002) concorda com a tese segundo a qual a imagem degradada que um grupo de maior poder simbólico projeta sobre o outro pode ter sérios danos

identidade dos grupos de menor poder. No entanto, ela adverte que o modelo de reconhecimento que tem como eixo a identidade é problemático porque:¹⁷

Entendendo o não reconhecimento como um dano à identidade, ele enfatiza a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Assim, ele arrisca substituir a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência (FRASER, 2007; 106).

Esta engenharia da consciência, para Fraser (2002), muitas vezes toma forma de um comunitarismo que reifica a identidade de certos grupos sociais. A consequência da reificação cultural é que suas formas de luta pelo reconhecimento assumem um caráter não baseado na interação e no respeito entre diferentes. Tendem a fomentar o separatismo por meio da formação de grupos fechados que promovem “[...] o chauvinismo, a intolerância, o patriarcalismo e o autoritarismo.” (FRASER, 2002, p.14).

Fraser (2002) denomina esse caráter do reconhecimento, via identidade, como “o problema da reificação”. A reificação ignora as interações transculturais, trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma termina e a outra começa. A reificação da cultura, para a autora, além do separatismo, provoca outros males sociais. Os grupos formados não são caracterizados por relações de paz e harmonia. Há diferenças em sua composição que a coletividade tenta apagar pela coerção; há também, dentro deles, relações de poder e opressão, disputas políticas pela autoridade e liderança do grupo, assim como por poder. “Então, em geral, o modelo da identidade aproxima-se muito facilmente de formas repressivas do comunitarismo.” (FRASER, 2007, p.107).

Por todos os problemas que Fraser (2007) atribui à política do reconhecimento baseada na identidade e que por isso mostrar-se inviável sua combinação com a redistribuição, ela propõe um modelo alternativo de

¹⁷ O poder simbólico não necessariamente é epifenômeno do poder econômico. A obra dos sociólogos, Norbert Elias & John L.e Scotson, *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*(2000), mostra uma relação de reconhecimento denegado de uma parte da comunidade sobre outra. O poder que um grupo tinha sobre outra não podia ser atribuído às condições materiais, pois todos os moradores eram economicamente iguais.

reconhecimento. A sua proposta é conceber o reconhecimento como uma questão de *status* social.

No modelo de *status* o que demanda reconhecimento não é a identidade de um grupo, mas o *status* individual dos seus membros. Ele tem por finalidade promovê-los como parceiros iguais nas interações sociais. Dessa forma, segundo Fraser (2007), o reconhecimento denegado não desestrutura a identidade grupal, mas as relações assimétricas de poder, que têm como consequência a subordinação social, barreiras para a participação paritária na vida social. Nesse caso, a reparação ocorre por meio de uma política de reconhecimento “não-identitária”.

No modelo do *status*, o reconhecimento visa superar as relações de poder através da promoção de condições que levem os indivíduos subordinados a participarem da vida social com os demais membros de sua sociedade em condições de igualdade.

Reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade. No modelo de *status*, ao contrário, isso significa uma política que visa a superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual (FRASER,2007,p.108).

Nas situações em que os indivíduos interagem como pares numa relação simétrica de poder, há reconhecimento recíproco e de igualdade de *status*. De acordo com o modelo de justiça proposto por Fraser (2002), reconhecimento denegado não deixa de ser uma grave injustiça sofrida pelas pessoas que se encontram em um patamar estatutário digno de pouco ou nenhum valor social. Assim, sempre que ele ocorra é imperativo que os indivíduos reivindiquem o reconhecimento.

Entretanto, Fraser (2007) adverte que essa busca por reconhecimento não é baseada na identidade, mas tem por objetivo estabelecer relações sociais simétricas na esfera pública com a finalidade de acabar com a subordinação de grupos ou indivíduos. Nas palavras de Fraser: “[...] visa desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a fomentam.” (FRASER,2002, p.16).

O reconhecimento concebido a partir do *status* é a forma defendida por Fraser (2002) como um para meio evitar a reificação cultural. Ao deslocar a realização do reconhecimento da identidade de grupo, Fraser (2007) afirma que o que se deve atacar são os efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades de interação; dessa forma, evita-se a substituição da transformação social pelas políticas de identidade.

Fraser (2002) afirma que pelo modelo de *status*, a busca pelo reconhecimento recusa os moldes baseados no *self*, evitando-se a valorização dos elementos constitutivos das identidades grupais por meio da essencialização, a busca da “pureza” que, por sua vez, promove o separatismo em detrimento da mudança histórica.

De acordo com o modelo que Fraser (2002) propõe, o reconhecimento denegado é resultado da relação social de subordinação produzida através de padrões institucionalizados de valor cultural. Ele ocorre quando as instituições sociais, que regulam a interação de acordo com normas culturais, impedem a paridade de participação:

Os exemplos incluem leis matrimoniais que excluem uniões entre pessoas do mesmo sexo como ilegítimas e perversas, políticas sociais que estigmatizam as mães solteiras como parasitas sexualmente irresponsáveis, e práticas de policiamento como a identificação por “perfil racial” que associam determinadas pessoas com a criminalidade (FRASER, 2002, p.16).

Essas práticas, para Fraser (2007), são reguladas por um quadro socialmente institucionalizado que define o valor dos atores de acordo com os padrões de comportamento e práticas como normais e outros como deficientes ou inferiores. A finalidade da atribuição de valores a práticas e propriedades é vedar a alguns membros da sociedade a condição de participarem com os demais em pé de igualdade. Nesses casos, o modelo de justiça de Fraser (2007) recomenda uma demanda por reconhecimento.

No entanto, o reconhecimento concebido pela autora não tem por objetivo valorizar a identidade de grupo, mas reverter um quadro de relações sociais

assimétricas e promover a superação da subordinação dos grupos inferiorizados. Tornando o sujeito, de subordinado, em um parceiro integral na vida social:

Em todos os casos, conseqüentemente, uma demanda por reconhecimento é necessária. Mas note precisamente o que isso significa: visando a não valorizar a identidade de grupo, mas superar a subordinação, as reivindicações por reconhecimento no modelo de *status* procuram tornar o sujeito subordinado um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com os outros como um par. Elas objetivam, assim, *desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam* (2007, p. 109)¹⁸.

Dessa forma, Fraser (2007) acredita que o modelo de reconhecimento baseado no *status* evita muitas das dificuldades que o modelo baseado na identidade apresenta. Ela enumera sinteticamente todos os seus argumentos, já expostos, no sentido de ratificar a superioridade do modelo de reconhecimento baseado no *status* sobre o baseado na identidade:

Esse modelo de *status* evita muitas das dificuldades apontadas no modelo da identidade. Em primeiro lugar, ao rejeitar a visão de reconhecimento como valorização da identidade de grupo, ele evita essencializar tais identidades. Em segundo lugar, ao focar nos efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades para a interação, ele resiste à tentação de substituir a mudança social pela reengenharia da consciência. Em terceiro lugar, ao enfatizar a igualdade de *status* no sentido da paridade de participação, ele valoriza a interação entre os grupos, em oposição ao separatismo e ao enclausuramento. Em quarto lugar, o modelo de *status* evita reificar a cultura – sem negar a sua importância política. Atento ao fato de que os padrões institucionalizados de valoração cultural podem ser veículos de subordinação, ele procura desinstitucionalizar os padrões que impedem a paridade de participação e os substituem por padrões que a promovam (FRASER, 2007,109).

Portanto, Fraser (2007) defende que o modelo de *status* é superior, diferentemente do modelo da identidade, devido ao fato de compreender o reconhecimento fora do campo da ética. Desse modo, o reconhecimento passa a ser concebido como uma questão de igualdade de *status*, definido então como paridade participativa. Segundo Fraser (2007), enquanto o modelo de reconhecimento

¹⁸ Grifo de Fraser (2007)

baseado na identidade inviabiliza sua combinação com o modelo de redistribuição, o modelo de *status* torna compatível redistribuição e reconhecimento desde que haja prioridade do “correto” sobre o “bem”.

A realização de qualquer programa teórico normativo que procure combinar redistribuição e reconhecimento para construir um modelo abrangente de justiça, deve, de acordo com Fraser (2007), enfrentar quatro questões filosóficas cruciais:

1. Saber se o reconhecimento é uma forma de justiça ou de autorrealização;
2. Compreender se a justiça distributiva e o reconhecimento constituem modelos normativos distintos e *sui generis*, e se algum deles pode ser subsumido ao outro;
3. Indagar se a justiça demanda o reconhecimento daquilo que distingue indivíduos ou grupos ou o reconhecimento da nossa humanidade comum é suficiente;
4. Descobrir como distinguir as reivindicações por reconhecimento que são justificadas daquelas que não o são.

As respostas a essas questões, para Fraser (2007), dependem do modelo de reconhecimento que se adota: o identitário ou o de *status*. Ao adotar o modelo de *status* para responder a essas questões, Fraser (2007) acredita que terá condições de ampliar o conceito usual de justiça incluindo nele as demandas por reconhecimento. Ao fazer isso, a pensadora evita, então, voltar-se para a ética.

Deixo a discussão dessas quatro questões para o próximo capítulo, no qual irei confrontar o modelo de reconhecimento de Fraser com os de Taylor e Honneth.

4 DEBATE ENTRE FRASER, TAYLOR E HONNETH

Neste capítulo apresento a defesa que Fraser faz de seu modelo de reconhecimento baseado no *status*. Posteriormente, confronto seu modelo teórico normativo com os de Taylor e Honneth.

4.1 O reconhecimento: justiça ou autorrealização?

Na opinião de Fraser (2007), tanto Taylor quanto Honneth consideram o reconhecimento como um problema da “boa vida”. Ser reconhecido, para esses autores, é uma condição fundamental para formação de uma autoidentidade não distorcida de indivíduos e grupos. Por outro lado, o reconhecimento denegado impede a autorrealização.

Diferente de Honneth e Taylor, Fraser (2007) considera o reconhecimento como uma questão de justiça. Desse modo, a negação do reconhecimento não é incorreta porque impede o pleno desenvolvimento humano, a autorrealização subjetiva, mas porque priva alguns grupos e indivíduos da condição de parceiros plenos na interação social devido aos padrões institucionalizados de valoração cultural. Nas palavras de Fraser: “Deve-se dizer, então, que o não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça.” (FRASER, 2007, p.112).

Conceber o reconhecimento como uma questão de justiça, de acordo com Fraser (2007), oferece várias vantagens sobre a abordagem subjetivista de Taylor e Honneth.

A primeira vantagem, para Fraser (2007), é que o não reconhecimento passa a ser concebido como subordinação de *status* e não como autorrealização. Dessa forma, para Fraser (2002), o reconhecimento tem origem sociológica e não psicológica. Portanto, o reconhecimento negado, em sua perspectiva, não é apenas a desvalorização do *self* por conta das formas como é visto pelos outros integrantes da sociedade. Ele designa a negação àqueles, classificados como inferiores na hierarquia cultural, à condição de parceiros plenos na interação social:

Para o modelo de *status*, em oposição [ao modelo de Taylor e Honneth], o não reconhecimento é uma questão de impedimentos, externamente manifestados e publicamente verificáveis, a que certos indivíduos sejam membros integrais da sociedade. E tais arranjos são moralmente *indefensáveis independentemente de distorcerem ou não a subjetividade dos oprimidos* (FRASER, 2007, p.114).

Para Fraser (2007), essas abordagens, baseadas nas distorções da estrutura da autoconsciência do oprimido, faz com esse se encontre fragilizado nas relações sociais e, por isso, são facilmente culpáveis:

Por exemplo, imputar um dano psíquico àqueles submetidos ao racismo parece agravar ainda mais a sua situação. Ao contrário, quando o não reconhecimento é igualado ao preconceito internalizado pelos opressores, superá-lo parece demandar o monitoramento de suas crenças, uma abordagem que é autoritária e contrária aos pressupostos do liberalismo (FRASER, 2007, p.114).

Portanto, segundo Fraser (2002), o modelo de reconhecimento tendo por base a identidade pressupõe que a negação do reconhecimento provoca, nos indivíduos e grupos, danos internos. Por outro lado, seu modelo de *status* concebe que tal negação causa danos externos. Ou seja, manifestam-se de forma a impedir que certos indivíduos figurem como membros plenos da sociedade; nesse sentido “[...] são moralmente indefensáveis independentemente de distorcerem ou não a subjetividade dos oprimidos.” (FRASER, 2007, p.114).

A segunda vantagem que Fraser (2007) atribui a seu modelo de reconhecimento é a capacidade de ser moralmente vinculante sob as condições modernas de pluralismo de formas de vida, pois, para seu modelo de reconhecimento baseado na identidade, nenhuma concepção de “boa vida” pode ser universalmente compartilhada. Por esse motivo, as justificativas que defendem a política do reconhecimento baseadas em termos de “boa vida” são sectárias:

Essa abordagem [...] permite que se justifiquem reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes sob as condições modernas

de pluralismo valorativo. Sob essas condições, não há nenhuma concepção da boa vida que seja universalmente compartilhada, tampouco que possa ser entendida como autoritativa. Desse modo, qualquer tentativa de justificar reivindicações por reconhecimento que apele para uma concepção da boa vida será necessariamente sectária. Nenhuma abordagem desse tipo pode entender tais reivindicações como normativamente vinculantes para aqueles que não compartilham do horizonte de valores éticos do teórico (FRASER,2007,p. 112).

Mas, apesar de não haver consenso sobre o “bem” em uma sociedade de pluralismo valorativo, não há problema se cada ator político buscar o que concebe como sendo seu “bem”, segundo o modelo de Fraser (2007), desde que esses atores estejam convencidos de que sua concepção de “bem” não deve impedir que outros grupos procurem, em igualdade de condições, o que considerem seu “bem”:

Diferentemente dessa abordagem [de Taylor e Honneth], o modelo de reconhecimento de *status* é deontológico e não sectário. Incorporando o espírito da “liberdade subjetiva”, que é a principal característica da modernidade, ele sustenta que cabe aos indivíduos e grupos definir para si próprios o que conta como boa vida e criar, para si próprios, uma forma de alcançá-la, dentro dos limites que asseguram uma liberdade.[...] Assim, o modelo de *status* não apela para uma concepção da boa vida, mas para uma concepção de justiça que pode – e deve – ser aceita por aqueles que tenham divergentes concepções da “boa vida”(FRASER, 2007, p. 112-113).

Portanto, para a filósofa, a busca pela “boa vida” só torna o reconhecimento moralmente inaceitável quando nega a outros indivíduos e grupos a possibilidade de buscarem o que entendem ser seu projeto de “boa vida”. Mesmo que não esteja vedado aos indivíduos e grupos estabelecer e perseguir seus projetos de “boa vida”, a paridade de *status* deve ser a pré-condição para a busca da “boa vida”. De antemão, todos devem concordar que não devem estar no horizonte de seus projetos elementos que privem outros grupos de buscarem seus projetos de “boa vida”. Portanto:

O que torna o não reconhecimento moralmente inaceitável, nessa perspectiva, é que isso nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar, como iguais, com os demais, na interação social. A norma da *paridade participativa* invocada aqui não é sectária no sentido referido. Ela pode justificar reivindicações por reconhecimento como normativamente vinculantes para todos aqueles que concordem em seguir os termos justos

da interação, sob as condições do pluralismo valorativo (FRASER; 2007, p.113).

O critério de reconhecimento, tendo como eixo a paridade participativa, é universalmente vinculante, portanto, ele não está submetido a avaliações éticas. De acordo com Fraser (2007), é justo conceder reconhecimento a grupos ou indivíduos que são impedidos de participar da vida social como iguais. E, por outro lado, é injusta a concessão de reconhecimento a certos grupos ou indivíduos quando esses impedem a paridade dos demais grupos.

Por fim, a terceira vantagem que Fraser (2007) atribui a seu modelo de assentimento baseado no *status* é que ele estabelece critérios para determinar quem deve ter direito ao reconhecimento. Segundo seu modelo teórico normativo, nem todas as reivindicações por reconhecimento são justas e, por isso, não devem ter direito à estima social. Toda reivindicação de grupos e indivíduos que tem como consequência ou objetivo central a exclusão e subordinação de outros grupos, como negros e mulheres, não deve ser aceita como justa pois impede paridade de *status*:

E tais condições não são asseguradas quando, por exemplo, padrões institucionalizados de valoração cultural depreciam, de modo difundido, o feminino, o “não branco”, a homossexualidade e tudo o que é culturalmente a eles associado.[...] Quando esse é o caso, mulheres e/ou pessoas de cor e/ou gays e lésbicas enfrentam obstáculos na conquista de estima que não são encontrados pelos demais. E todos, incluindo os homens brancos heterossexuais, enfrentam maiores obstáculos se eles optam por perseguir projetos e cultivar características que são culturalmente codificadas como femininas, homossexuais ou “não brancas” (FRASER,2007, p.115).

Portanto, para o modelo de assentimento baseado no *status* é justo conceder reconhecimento a grupos ou indivíduos que são impedidos de participar da vida social como iguais; e injusta a concessão de reconhecimento a certos grupos ou indivíduos quando esses impedem a paridade de participação dos demais grupos. Por outro lado, a concepção do reconhecimento baseado na identidade não estabelece critérios para definir quem é merecedor de estima social.

Por todas essas razões elencadas por Fraser (2007), ela considera seu modelo de reconhecimento, baseado na justiça, mais coerente e exequível do que

as perspectivas que consideram a necessidade de assentimento social como fundamental para a autorrealização de indivíduos e grupos.

Fraser (2007) está correta ao afirmar que a concepção de reconhecimento compreendida por Taylor e Honneth está baseada na promoção da autorrealização subjetiva. Segundo Taylor (2000), como apresento no capítulo 2, a identidade de um indivíduo é uma construção dialógica – molda-se pelo reconhecimento ou por sua falta. Por isso, ela pode sofrer sérios danos quando o discurso dominante reflete a identidade de grupo ou indivíduos num quadro depreciável. Ou seja, o não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pelas representações dominantes que trazem danos para o sentido do *self* dos membros do grupo dominado.

Segundo Taylor (2000), os grupos mais fracos tendem a internalizar as identidades impostas e degradantes que o discurso hegemônico atribui a eles. Desta forma, a autodepreciação se transforma em um poderoso instrumento de opressão. Honneth (2003), assim com Taylor (2000), concebe o reconhecimento como fundamental para a autorrealização. Ele mostra a necessidade de reconhecimento pelas consequências subjetivas quando esse é negado aos indivíduos e grupos. Segundo seu modelo teórico normativo, a negação do reconhecimento é considerada injusta porque provoca uma lesão na autocompreensão que as pessoas têm de si mesmas.

No entanto, o equívoco de Fraser (2002-2007) é conceber o reconhecimento baseado na autorrealização apenas em sua dimensão psicológica e desvinculado de sua dimensão sociológica. Concebido de tal forma, a autorealização tem um fim em si mesma. Mas, na verdade, essas dimensões, sociológicas e psicológicas, são intrínsecas. A concepção, que Taylor (2000) e Honneth (2003) compartilham, de que a identidade resulta da construção intersubjetiva, é uma condição a que todos os seres humanos estão submetidos. Diferentemente dos demais animais, que nascem determinados biologicamente a ser o que são, a autodefinição do ser humano ocorre nas relações intersubjetivas.

Nas sociedades tradicionais, entretanto, isso não era uma questão ontológica, pois o sentido da existência de cada pessoa era uma derivação da estrutura social. Na modernidade, a construção das identidades, que eram atribuídas, passa a ser responsabilidade dos indivíduos; elas podem ser bem ou mal

formadas dependendo de como indivíduos e/ou grupos são reconhecidos nas relações intersubjetivas.

Ao desconsiderar esse caráter da formação da identidade de grupos e indivíduos, a proposta de reconhecimento de Fraser comete um equívoco que tem repercussão em seu programa filosófico.

Taylor (2000) e Honneth (2007), diferentemente do que Fraser (2007) afirma, não consideram a autorrealização como tendo um fim em si mesma. Em seus programas filosóficos, a autorrealização é inseparável de acesso a direitos, bens e serviços. Quando um grupo de reivindicantes, como, por exemplo, de homossexuais, conquista reconhecimento de sua identidade, e, com isso, a homofobia passa a ser crime, de certa forma, abre-se para esse grupo acesso a direitos, bens e serviços que muitas vezes lhes eram negados. Portanto, o reconhecimento da identidade não se resume a simples autorrealização psíquica. Na verdade, a realização subjetiva é indissociável da satisfação de necessidades objetivas.

O exemplo de Taylor (2000) sobre as mulheres socializadas segundo padrões de uma sociedade sexista e androcêntrica mostra que a elevação desse grupo à condição de igualdade de *status* jurídico com os homens não garante, necessariamente, que elas se beneficiem das oportunidades que lhes são abertas. De acordo com Taylor (2000), quando se extinguem os obstáculos objetivos à libertação de um grupo, nesse caso das mulheres, seus membros podem sentir-se incapazes de aproveitar as novas chances devido à baixa autoestima provocada pela incorporação de imagens autodepreciativas que lhes foram atribuídas. A internalização dessas imagens por grupos ou indivíduos provoca perda de autoestima e, por esse motivo, tende a fazer com que sintam-se incapazes de aproveitarem as oportunidades surgidas com a supressão dos obstáculos objetivos de sua exclusão social.

Apesar de Taylor (2000) não ser adepto de perspectivas teóricas atomistas para análise do mundo social, o individualismo metodológico oferece uma explicação que ratifica o que ele escreve sobre a situação dessas mulheres. Segundo o sociólogo norueguês contemporâneo, Jonh Elster (1940), a ação humana é resultado de duas operações filtradoras sucessivas. Um primeiro filtro é formado por coerções físicas, psíquicas, econômicas e legais. As ações consistentes com o primeiro filtro formarão o conjunto de oportunidades de cada indivíduo. O segundo filtro é o mecanismo que determina qual ação do conjunto de oportunidades será

executada. Analisando o exemplo de Taylor (2000), por essa perspectiva, há certas coerções que diminuem as opções do conjunto de oportunidades. No caso das mulheres, que por anos internalizaram o discurso do gênero dominante, mesmo que as coerções físicas, jurídicas e econômicas deixem de ser critério de exclusão social, o filtro das coerções psicológicas não para de operar.

Portanto, o exemplo de Taylor (2000), ratificado pelo individualismo metodológico, mostra que a dominação de um grupo sobre o outro tem uma base subjetiva e que políticas que visem promover a igualdade de *status* entre gêneros através da redistribuição de direitos não necessariamente é capaz de removê-la por sua própria força de vontade.

Assim, não é simplesmente colocando pessoas que durante anos foram consideradas como cidadãos de segunda categoria no mesmo *status* social de seus opressores que o sentimento de inferioridade de suas identidades distorcidas desaparecerá automaticamente.

Nesse sentido, o sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), em seu livro *A dominação masculina* (2005), mostra que a dominação de um gênero sobre o outro ocorre, fundamentalmente, por meio da internalização, de maneira inconsciente e osmótica, dos valores do grupo de maior poder simbólico pelos subalternos. E esses valores internalizados, estruturas estruturadas, fazem com que o próprio grupo subalterno seja seu principal e primeiro opressor. Como mesmo escreve Taylor: “[...] nesta perspectiva, a sua autodepreciação torna-se um dos instrumentos mais poderosos da sua própria opressão.” (TAYLOR, 1994, p.46).

A força e a eficácia dessa forma de opressão advêm do fato, usando os termos de Bourdieu (2005), de que essas estruturas estruturadas, o *habitus*, não se modificam tão facilmente como ato de vontade própria:

As paixões do *habitus* dominado (do ponto de vista do gênero, da etnia, da cultura ou da língua), relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada, não são das que se podem sustar com um simples esforço de vontade, alicerçado em uma tomada de consciência libertadora (BOURDIEU, 2005, p.51)¹⁹.

¹⁹ A relação teórica que estabeleci entre Taylor e Bourdieu não é minha descoberta. Jessé Souza, em seu livro, *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica* (2003), tem como pilares teóricos fundamentais esses dois autores.

Outra vantagem que Fraser (2007) atribui ao seu modelo de *status* é que ele evita o sectarismo e a linguagem do ódio, pois ele é moralmente vinculante. Porém, não há garantia que seu modelo de reconhecimento apresente critérios universalmente partilhados, ou seja, não é possível afirmar, que seu modelo de reconhecimento “[...] pode – e deve – ser aceito por aqueles que tenham divergentes concepções da boa vida [...]” (FRASER, 2007, p.113).

Há um pressuposto que Fraser (2002) desconsidera quando procura mostrar que seu modelo de reconhecimento é moralmente vinculante e não está submetido a julgamentos éticos: sua subjetividade. Ela acredita que seus critérios para determinar o que é justo e injusto são universais e objetivos. Na verdade, esses critérios são constituídos a partir de sua visão de mundo e, portanto, dificilmente serão aceitos por todos. Isso porque ele resulta de suas múltiplas identificações: mulher, intelectual, cosmopolita, americana, entre outras. Tais identificações não são partilhadas por todos. Seu critério, que considera modelo de *status* como tendo resultados objetivos e, por isso, universais, na verdade, é o seu ponto de vista parcial e particular; determinado por sua subjetividade construída nas suas relações com seus outros significantes.

Ao acreditar que sua visão de justiça é imparcial e objetiva, Fraser (2007) entende que, mesmo em condições modernas de pluralismo de valor, diferentes grupos e indivíduos aceitarão que seus projetos de boa vida, respeitarão o projeto de outros grupos.

Essa tese de Fraser (2007), que inclui a objetividade dos seus critérios de justiça e sua ambição de que os grupos sociais irão partilhar de sua visão de mundo, é semelhante à pretensão positivista de analisar a sociedade sem pré-noções. Tal pretensão leva, irresistivelmente, a uma passagem do livro *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen* (1998), do sociólogo brasileiro Michael Löwy(1938). Nesse livro ele compara a pretensão positivista com uma das aventuras fantásticas e exageradas do Barão de Münchhausen na qual ele consegue se salvar do pântano puxando os próprios cabelos. A questão é que Fraser (2007) supõe que seu modelo de reconhecimento está fora do “pântano de pluralismo valorativo”.

Taylor (1994) parece não ter expectativa de que numa sociedade moderna, de pluralidade de valor, o conflito entre grupos que partilham de diferentes concepções de “bem” estabeleçam limites a seus projetos para garantir que os outros possam realizar seus projetos de “boa vida”.

Segundo Taylor (2000), enquanto o liberalismo político defende um tratamento igual, “cego às diferenças”, a todos os integrantes de uma sociedade, certos grupos reivindicam o direito à diferença. E, por isso, acusam os defensores da política da dignidade igual de impor aos demais grupos e indivíduos uma identidade homogeneizante que os impede de realizarem o seu ideal de autenticidade. E afirmam que a imposição dessa identidade homogeneizante, que os partidários da dignidade igual concebem como neutra, na verdade, é uma forma particular de conceber a organização social, disfarçada de neutralidade. Ele não está acima de outras concepções de vida boa. Está na mesma arena onde várias concepções de vida boa concorrem entre si.

O que Bourdieu (2005) escreveu sobre as paixões do *habitus* dominado, serve igualmente ao *habitus* do dominador. Nesse sentido, um exemplo ilustra a tese de Bourdieu (2005): a *Ku Klux Klan*, nos Estados Unidos. Fundada pelo general Nathan Bedford Forrest, no Tennessee, em 1865, após o final da Guerra Civil Americana, que acabou com escravidão. A abolição do trabalho compulsório de negros não foi aceita de imediato pelos estados do sul. A reação desses foi impedir a integração social dos negros recém-libertados os vedando, por exemplo, de adquirir terras e de ter certos direitos concedidos a outros cidadãos, como votar. Além disso, houve a criação de grupos racistas, como a já citada *Ku Klux Klan*, que aterrorizavam e torturavam negros recém libertos²⁰.

O exemplo da *Ku klux klan* é relevante no sentido de mostrar como em conjunturas onde os recursos tornam-se escassos, a promoção formal de grupos, antes condenados a uma situação de subordinação, à paridade de *status*, nas práticas sociais, tende a torná-los vítimas e culpados preferenciais da linguagem do sectarismo e do ódio.

A crise econômica que assola a Europa desde 2011 tem sido um dos elementos que faz crescer o xenofobismo no continente. Ana Paula Tostes (2009), professora de *Michigan State University*, nos Estados Unidos, mapeou o crescimento de votos em partidos da nova extrema-direita em países membros da União Europeia. Segundo sua pesquisa, os votos nesses partidos na Europa ocidental estão fortemente associados ao fato de que eles possuem uma agenda nacionalista

²⁰http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/as_muitas_vidas_da_ku_klux_klan.html

forte, um posicionamento de resistência à expansão de direitos a imigrantes e flexibilização de fronteiras.²¹

Com esses exemplos é possível observar que, num mundo cada vez mais globalizado e multicultural, a relação entre grupos que têm diferentes projetos de boa vida, dificilmente é resolvida pela paridade de *status*, porque tal paridade nem sempre é considerada pelos grupos como justa. Dito de forma diferente, no mundo, cada vez mais caracterizado pela pluralidade de valor, intensificada pela globalização, dificilmente haverá um padrão de justiça que seja moralmente vinculante e capaz de sustar o sectarismo entre grupos que disputam diferentes projetos de boa vida.

Apesar do modelo de reconhecimento de Taylor (1994) mostrar que a paridade de *status* não garante, necessariamente, que os subordinados aproveitem as chances que lhes são abertas, ele não aponta nenhuma solução para um impasse. Esse impasse é ilustrado pelo exemplo das mulheres criadas em sociedades patriarcais. Quando elas são postas no mesmo *status* jurídico que os homens, o discurso sexista e androcêntrico que incorporaram tende a fazer com que não aproveitem as chances que lhes foram abertas. Em outras palavras, quando caem as barreiras externas, objetivas, que impediam a paridade participativa, as barreiras internas, subjetivas, continuam operando.

No entanto, o arcabouço teórico de Taylor (2000) não apresenta resposta para a mudança dessa situação nas práticas costumeiras, ou seja, ele não aponta uma solução que explique como as mulheres, vítimas de sua própria auto-opressão, conseguem superar essa barreira psíquica para que aproveitem as oportunidades que lhes são abertas.

Há, nos escritos de Taylor (2000), um hiato entre a situação de auto-opressão e a ação de grupos que lutam por reconhecimento. Ele não mostra como grupos e indivíduos que, devido ao discurso dominante, “[...] sentem um ódio paralisante por si mesmos [...]” (Taylor, 1994, 242) conseguem reivindicar reconhecimento e mostrar que suas identidades são dignas de orgulho. Não há em seus escritos o elemento que explique a passagem da auto-opressão à autoafirmação.

A solução para esse problema teórico pode ser encontrada no modelo de reconhecimento de Honneth (2007). Para ele, como descrevi no capítulo 3, a criança

²¹ Ana Paula Tostes, hoje, é professora e coordenadora do Programa de Pós Graduação em Relações Internacionais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro -PPGRI/UERJ.

é reconhecida pelo amor quando conquista uma condição psíquica de ter uma autorrelação não distorcida consigo mesma. E esta forma de autorrealização, a autoconfiança, se constitui como pré-condição psíquica, encorajamentos subjetivos, para a luta por reconhecimento:

A atitude positiva em relação a si próprio que surge desse reconhecimento afetivo é o de confiança em si mesmo. Ela se refere à camada fundamental de autoconfiança emocional e corporal na expressão das necessidades e sentimentos do indivíduo que forma as pré-condições psicológicas para o desenvolvimento de todos outros aspectos do autorrespeito. (HONNETH,2007,p. 86).

Considerando que toda a luta por reconhecimento, concebida pelo modelo teórico normativo de Honneth (2007), é motivada pela experiência do desrespeito, a autoconfiança, como uma primeira forma de reconhecimento de um ser humano, confere aos indivíduos e/ou grupos desrespeitados, encorajamentos subjetivos para o engajamento em lutas por assentimento social.

Além de fornecer o elo entre o desrespeito e a luta pela autoafirmação, essa forma de reconhecimento, rebate as críticas de Fraser (2002) às lutas por reconhecimento concebidas por ela como tendo apenas a finalidade de autorrealização. As outras esferas de reconhecimento do sistema filosófico de Honneth (2007) também contrariam as críticas de Fraser às concepções de reconhecimento que têm como seu eixo a identidade.

A autorrealização pelo direito não produz, por exemplo, como já foi discutido no capítulo 3, apenas bem-estar psicológico nos grupos que antes eram excluídos. O autorrespeito, o reconhecimento pelo direito, é entendido por Honneth (2007) como um elemento fundamental para a ampliação da cidadania que tem como consequência ampliação do acesso a bens e serviços. Honneth (2007), baseado na descrição de T. H. Marshal, que mostrou como na Europa a cidadania foi resultado do desenvolvimento encadeado e cronológico que fez com que, a partir dos direitos civis, houvesse a conquista dos direitos sociais.

Diferentemente do reconhecimento pelo direito moderno que deriva das propriedades universais dos seres humanos, a estima social é resultado do reconhecimento das propriedades particulares que caracterizam as diferenças entre

os indivíduos. No entanto, a luta pela autoestima, apesar de ser diferente, depende do reconhecimento pelo direito. O reconhecimento jurídico estabelece condições para que os atores lutem em paridade para conquistarem a estima por suas características singulares. A luta pela autoestima, ao obter êxito, também confere aos indivíduos e grupos o sentimento de autorrealização que, assim como o reconhecimento pelo direito, não apresenta um fim em si mesmo.

De acordo com Honneth (2007), na ordem jurídica surgida com o fim do Antigo Regime, o reconhecimento da diferença passou a depender de como se determina o horizonte universal de valores que precisa estar aberto a formas distintas de autorrealização. Como não há um sistema de avaliação universalmente válido para mensurar a estima que certas práticas e propriedades de grupos ou indivíduos merecem, ela deve ser estabelecida por meio de interpretações culturais que mostrem sua validade social. A validade de determinadas práticas e propriedades passa a depender da força simbólica do grupo social que consegue impor sua interpretação das próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas.

Honneth (2007) observa que a vitória nessas lutas não depende apenas do grupo que dispõe de maior poder simbólico. Mas é preciso que essa força cultural esteja conjugada com um clima favorável da opinião pública para a aceitação de suas demandas. Portanto, à proporção que os movimentos sociais conseguem influenciar a esfera pública para a importância negligenciada de suas propriedades, tanto maior as suas possibilidades de mostrar na sociedade a reputação de seus membros.

Assim, a conquista da autoestima ocorre por uma dinâmica dialógica; só há reconhecimento das particularidades de um grupo se a sociedade estiver sensível às suas reivindicações. E a sensibilidade da sociedade dependerá do poder de convencimento desses grupos. Desse modo, o reconhecimento da diferença concebido por Honneth (2007), tendo por base a autorrealização, parece ter o potencial de causar muito menos problemas relativos à intolerância e ao separatismo do que o modelo de Fraser (2002), baseado na justiça, porque tal reconhecimento é construído no diálogo, no esforço político para sensibilizar a sociedade mais geral.

Para Fraser (2007), o reconhecimento deve ser concedido quando for injusto negar a alguns grupos e indivíduos a condição de parceiros plenos na interação social. Um exemplo apresentado pela autora diz respeito ao casamento de pessoas

do mesmo sexo; ela afirma que o impedimento dessa união afetiva é injusto, pois as práticas sociais homofóbicas negam a paridade de participação a gays e lésbicas. Para ela, essa situação é evidentemente injusta e, portanto, a reivindicação por reconhecimento é justificada.

No entanto, alguns acontecimentos contemporâneos parecem mostrar que seu modelo de reconhecimento não tem consistência empírica. Como exemplo disso cito a Lei que aprovou o casamento homoafetivo na França, promulgado em maio de 2013 pelo presidente François Hollande. Essa foi objeto de intenso e polêmico debate no parlamento; setores conservadores da sociedade civil reagiram com várias manifestações que contaram com a participação de milhares de franceses opositores ao casamento homossexual²².

O fato desses setores serem denominados pela imprensa de conservadores não desqualifica a crítica ao modelo de reconhecimento defendido por Fraser (2007). Afinal, são esses que deveriam passar a concordar que é injusta a existência de algumas pessoas subordinadas, vistas como seres de segunda categoria por conta de sua orientação sexual.

Fraser (2007) parece perceber que nem todos os membros de uma sociedade aceitarão a promoção à paridade participativa de alguns grupos e indivíduos que têm características particulares desvalorizadas pelas práticas sociais. Por isso, ela escreve que o procedimento adotado nesses casos deve “[...] desinstitucionalizar o padrão de valor heteronormativo [...]” (FRASER, 2007, p.127). O problema é que Fraser (2007) não diz qual ator político deverá “desinstitucionalizar o padrão heteronormativo.” E, também, não há como esperar que atores que reproduzem as práticas heteronormativas sejam aqueles que irão promover o seu fim. Para isso, é preciso que haja atores políticos que combatam o padrão normativo de comportamento sexual socialmente aceitável em determinada sociedade. Na formação desses atores políticos é inevitável que haja certo grau de reificação cultural das identidades, pois é o que vai garantir os laços, a unidade e os objetivos do grupo. No entanto, o modo de proceder não necessariamente será baseado no separatismo, mas pode ser, como tentei mostrar por meio de Honneth (2003), de forma dialógica.

²²<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/02/1406430-protesto-contras-casamento-gay-na-franca-atrai-milhares.shtml>

O reconhecimento, portanto, segundo minha leitura, não pode ser tratado como uma questão de justiça, pois é inimaginável que os integrantes de uma sociedade que condene certas práticas e propriedades de um grupo cheguem à conclusão, por si sós, de que não reconhecer as particularidades de outros grupos é não promover paridade de *status*.

Outro erro de Fraser (2007) é concluir que o fato de os grupos hegemônicos não concederem reconhecimento e impedirem a paridade de participação aos grupos subordinados não traga consequências psíquicas para esses. Por isso, o reconhecimento implica em uma ação comunal de grupos, formados por uma causa específica e que busquem a autorrealização de suas identidades. Alcançar o reconhecimento de suas identidades não representa apenas uma mera realização psicológica. Tem consequências políticas e subjetivas, como é o caso da conquista pelas mulheres do direito ao sufrágio. E a ação comunal de grupos desprestigiados simbolicamente não necessariamente tem como consequências o separatismo, ele pode ser evitado se a busca por reconhecimento ocorrer de forma dialógica como procurei mostrar na Filosofia Política de Honneth (2003).

A seguir, discuto a segunda questão proposta por Fraser (2007), ou seja, se a justiça distributiva e o reconhecimento são paradigmas normativos distintos e se algum deles pode ser subsumido ao outro.

4.2 **Justiça distributiva e o reconhecimento**

Para Fraser (2007), as teorias da justiça distributiva existentes não são capazes de subsumir coerentemente reconhecimento e redistribuição. A filósofa afirma que vários teóricos distributivos entendem a importância do *status* como elemento determinante para a redistribuição e dele tratam em suas abordagens, contudo, de forma insatisfatória, pois reduzem *status* às dimensões econômica e legal, acreditando que uma distribuição justa de recursos e direitos é suficiente para reparação de uma relação de reconhecimento denegado.

Para ser exata, muitos teóricos distributivos estão conscientes da importância do *status* acima e além da alocação de recursos e procuram acomodá-lo em suas abordagens. Mas os resultados não são totalmente satisfatórios. A maioria de tais teóricos assume uma visão de *status* reduzida às dimensões econômica e legal, supondo que uma justa distribuição de recursos e direitos é suficiente para dar conta do não reconhecimento. Todavia, de fato, nem toda ausência de reconhecimento é um resultado secundário da má distribuição ou da má distribuição agregada à discriminação legal (FRASER,2007, p.16).

Assim, Fraser (2007) entende que o falso reconhecimento não é, necessariamente, epifenômeno da injusta distribuição. Ela ilustra seu argumento citando como exemplo o banqueiro de Wall Street, afro-americano, que não consegue pegar um táxi. Com esse exemplo, procura demonstrar que uma teoria da justiça deve examinar os padrões institucionalizados de valor cultural para verificar se eles impossibilitam a paridade de participação na sociedade.

Por outro lado, Fraser (2007), numa crítica direta a Honneth, afirma que as desigualdades materiais não têm sua origem apenas na ordem cultural que valoriza algumas formas de trabalho e desvaloriza outras.

Axel Honneth, por exemplo, assume uma visão culturalista reducionista da distribuição. Supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural, que privilegia algumas formas de trabalho em detrimento de outras, ele acredita que a alteração dessa ordem cultural é suficiente para prevenir todo tipo de má distribuição (FRASER,2007, p.117).

Fraser (2007) não discorda totalmente de que a má distribuição tenha origem na hierarquia institucionalizada de valor cultural, mas adverte que a injusta distribuição não é necessariamente epifenômeno do falso reconhecimento. A autora ratifica sua afirmação com o exemplo de um homem branco, trabalhador industrial especializado, que fica desempregado devido a uma fusão corporativa especulativa. Com esse exemplo, Fraser (2007) procura demonstrar que nem sempre há relação causal entre reconhecimento e redistribuição. O operário branco perde o emprego devido a um problema que tem origem na ordem econômica, ou seja, na estrutura do capitalismo.

Para tais casos, Fraser (2007) propõe uma teoria da justiça que ultrapasse os padrões de valoração cultural e considere a dinâmica do capitalismo. Pois,

segundo ela, os mecanismos econômicos nesse caso são impessoais e, por isso, dissociados de qualquer forma de discriminação. Todavia, eles intervêm de forma a negar a participação de excluídos na vida social em igualdade de condições com os demais membros de sua sociedade.

Na interpretação de Fraser (2007), nem os teóricos da distribuição nem os do reconhecimento conseguiram êxito em juntar de forma coerente as soluções para a má distribuição com as soluções para o reconhecimento negado. Isso ocorre, para Fraser (2007), porque esses teóricos não concebem distribuição e o reconhecimento como distintos pontos de vista sobre a justiça. Portanto, conclui-se que, a seu ver, o combate os males causados pela exploração econômica e opressão cultural deve considerar redistribuição e reconhecimento como diferentes perspectivas de justiça. E, dessa forma, é possível reunir reconhecimento e redistribuição e reconhecimento no mesmo paradigma de justiça, sem, com isso, reduzir um a outro:

Em geral, então, nem os teóricos da distribuição nem os teóricos do reconhecimento tiveram, até agora, sucesso em subsumir, adequadamente, as preocupações dos outros. Desse modo, em vez de endossar uma de suas concepções em exclusão da outra, proponho desenvolver uma concepção ampla da justiça. A minha concepção trata distribuição e reconhecimento como distintas perspectivas sobre, e dimensões da justiça. Sem reduzir uma perspectiva à outra, ela encampa ambas as dimensões dentro de um modelo mais abrangente e inclusivo (FRASER, 2007, p.118).

O ponto central do modelo teórico normativo de sua concepção de justiça é a noção de paridade de participação. Segundo essa norma, a justiça demanda arranjos sociais que promovam a todos os membros da sociedade a capacidade de interagir uns com os outros como parceiros. Para que isso seja possível, Fraser (2007) afirma que duas condições devem ser satisfeitas.

A primeira, que Fraser (2002) denomina “condição objetiva”, requer uma distribuição de recursos materiais de modo a garantir a independência e o empoderamento dos participantes. Satisfazer essa condição é eliminar os obstáculos provenientes das relações assimétricas de poder que se devem à desigualdade econômica, os quais impedem a paridade de participação. Dessa forma, exclui-se a exploração e as disparidades de riqueza, rendimento e tempo de lazer que impedem alguns indivíduos de interagir com outros como pares.

Do ponto de vista distributivo, a injustiça surge na forma de desigualdades semelhantes às da classe, baseadas na estrutura econômica da sociedade. Aqui, a quintessência da injustiça é a má distribuição, em sentido lato, englobando não só a desigualdade de rendimentos, mas também a exploração, a privação e a marginalização ou exclusão dos mercados de trabalho. Consequentemente, o remédio está na redistribuição, também entendida em sentido lato, abrangendo não só a transferência de rendimentos, mas também a reorganização da divisão do trabalho, a transformação da estrutura da posse da propriedade e a democratização dos processos através dos quais se tomam decisões relativas ao investimento (FRASER, 2002, p.11).

A segunda condição, que Fraser (2002) denomina “condição intersubjetiva”, procura garantir a paridade participativa; demanda que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem respeito por todos os participantes e garantam iguais oportunidades para alcançar o assentimento social. Ao cumprir essa condição, eliminam-se os padrões institucionalizados que desvalorizam sistematicamente indivíduos ou grupos devido às suas práticas e propriedades, negando-lhes o *status* de parceiros plenos nas interações sociais.

Do ponto de vista do reconhecimento, por contraste, a injustiça surge na forma de subordinação de estatuto, assente nas hierarquias institucionalizadas de valor cultural. A injustiça paradigmática neste caso é o falso reconhecimento, que também deve ser tomado em sentido lato, abarcando a dominação cultural, o não-reconhecimento e o desrespeito. O remédio é, portanto, o reconhecimento, igualmente em sentido lato, de forma a abarcar não só as reformas que visam revalorizar as identidades desrespeitadas e os produtos culturais de grupos discriminados, mas também os esforços de reconhecimento e valorização da diversidade, por um lado, e, por outro, os esforços de transformação da ordem simbólica e de desconstrução dos termos que estão subjacentes às diferenciações de estatuto existentes, de forma a mudar a identidade social de todos (FRASER, 2002, p.12).

Fraser (2002) observa que essas condições são independentes, uma não é consequência das outras. Assim, não há como efetivar alguma de forma indireta como se a implementação dessa trouxesse outra a reboque. “O resultado é uma concepção bidimensional de justiça que abrange tanto a distribuição como o reconhecimento, sem reduzir um aspecto ao outro.” (FRASER, 2002, p.13).

A condição objetiva apresenta, tradicionalmente, preocupações que se alinham com a teoria da justiça distributiva, especialmente as relacionadas à estrutura econômica da sociedade e às diferenciações de classes economicamente definidas. Já a condição intersubjetiva apresenta preocupações recentemente abordadas pela filosofia do reconhecimento, particularmente as referentes à ordem de *status* da sociedade e às hierarquias de *status* culturalmente definidas. Dessa forma, uma concepção ampla da justiça, orientada pela norma da paridade participativa, inclui tanto redistribuição quanto reconhecimento, sem reduzir um ao outro.

Essa concepção normativa, segundo Fraser (2002), pode conceber redistribuição e reconhecimento como duas dimensões de justiça irreduzíveis, o que aumenta o escopo da atual concepção de justiça. Fraser (2007), dessa forma, posiciona as lutas por redistribuição e reconhecimento no terreno comum da moralidade tirando-as do campo da ética.

No entanto, de acordo com Honneth (2007), reconhecimento e redistribuição não são concepções opostas e antagônicas e jamais poderiam estar separadas numa mesma concepção de justiça. O autor afirma que a crítica de Fraser se deve à leitura que essa faz de Taylor. De acordo com a interpretação de Honneth (2007), Taylor (1994) constrói uma cronologia equivocada, segundo a qual a sociedade liberal surge defendendo os princípios de igualdade, que, atualmente, vêm sendo substituídos pela defesa do reconhecimento da diferença. Esse processo que substitui preocupações com redistribuição por demandas por reconhecimento tem sido conduzido por partidos políticos e movimentos sociais.

Para Honneth (2007), o equívoco de Taylor é não considerar os elementos legais que constituem as lutas por reconhecimento e, também, conseqüentemente, para ser coerente com a linha cronológica que pretende estabelecer, não considera os elementos culturais nas lutas por redistribuição. Dessa forma, para Taylor, segundo Honneth (2007), os movimentos políticos do passado apenas defendiam a igualdade legal. Para este autor, a cronologia de Taylor baseia-se em construções de “tipos ideais” que não se sustentam diante das mudanças da moral na história; os acontecimentos históricos mostram seu equívoco teórico. Para Honneth, a concepção de que movimentos que buscam reconhecimento da identidade são fenômenos contemporâneos é uma ideia falsa. A fim de mostrar o erro e ratificar sua crítica a Taylor (1994), Honneth (2007) cita uma série de exemplos históricos que

mostram como, nos movimentos do passado, as políticas de redistribuição e as de reconhecimento se encontravam imbricados.

O movimento das mulheres tem raízes de pelo menos 200 anos. A fundação das comunas foi tão importante no início do século XIX como na década de 60. Os nacionalismos europeus não foram exemplos de políticas de identidade do século XIX? E o que dizer das lutas dos afro-americanos? E sobre a resistência colonial? Nenhuma delas é política de identidade limitada ao relativo afluente [...] como se houvesse uma hierarquia clara das necessidades, nas quais interesses materiais claramente definidos precedem a cultura e as lutas sobre a constituição da natureza dos interesses – tanto material quanto espiritual (HONNETH, 2007, p.91).

Portanto, de acordo com Honneth (2007), assim como não se pode diminuir os movimentos sociais contemporâneos apenas ao reconhecimento da identidade, também não se pode fazer o mesmo com movimentos do passado, como se eles apenas tivessem como objetivo a igualdade jurídica ou a distribuição material. Com esse exemplo histórico, Honneth (2007), procura mostrar que não há essas duas fases distintas na natureza dos movimentos sociais, mas “[...] diferenças nas nuances e a ponderação dos aspectos.” (HONNETH, 2007, p. 91).

Essa periodização, em que lutas por redistribuição pertencem ao passado e, atualmente, têm sido suplantadas por lutas por reconhecimento, de acordo com Honneth (2007), é adotada por Fraser. O autor considera um equívoco Fraser aceitar a periodização que concebe os movimentos contemporâneos por reconhecimento somente tendo em vista seus elementos culturais, deixando de lado outras dimensões da política do reconhecimento.

Em resumo, resultante da periodização enganosa dos objetivos dos movimentos sociais, a luta por reconhecimento passa a ser entendida como uma demanda que tem surgido como uma questão moral somente bem recentemente, podendo, assim, ser reduzida ao aspecto do reconhecimento cultural de forma que todas as outras dimensões da luta por reconhecimento permaneçam ignoradas (HONNETH, 2007, p.91).

No modelo de Honneth (2007), não há essa divisão cronológica e as lutas por reconhecimento são, simultaneamente, lutas por redistribuição. As demandas por redistribuição surgem de uma ética democrática a partir de duas fontes.

A primeira surge a partir das demandas normativas por igualdade perante a lei para todos os integrantes de uma sociedade democrática. Isso demonstra que a conquista de direitos sociais promove a função normativa de conceder, com base na lei, a cada cidadão, a possibilidade de integrar a vontade pública de uma sociedade democrática. Esse modelo de luta social proposto por Honneth (2007), o autorrespeito resulta do reconhecimento por meio do direito. Dentre as dimensões do direito, há aquelas mais intimamente ligadas à redistribuição de bens e recursos: os direitos sociais. Por esse motivo, a conquista do autorrespeito contraria as críticas de Fraser (2007) que reduzem a concepção de reconhecimento de Honneth (2007) a apenas um caráter cultural.

Ao reduzir o modelo teórico normativo de Honneth (2007) a seus aspectos culturais, Fraser (2007) afirma que os movimentos e partidos políticos passam a valorizar o reconhecimento em detrimento da redistribuição. Todavia, a inovação da perspectiva de luta por reconhecimento de Honneth (2007) encontra-se na ideia de que a adjuração de direitos, principalmente direitos sociais, funciona como um elemento capaz de promover redistribuição. Portanto, em sua perspectiva, lutas por reconhecimento também são lutas por redistribuição, ao contrário do que postula Fraser (2007). O indivíduo e grupos que lutam pelo reconhecimento jurídico, especificamente por direitos sociais, estão, em última análise, lutando por acesso a bens e serviços ou pela possibilidade de ter acesso a eles.

A segunda fonte de demandas por redistribuição, para Honneth (2003) surge da concepção de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a possibilidade de ser estimado por seus feitos individuais. Honneth (2003), sem afirmar de forma contundente, escreve que esse modelo de estima social corresponde ao que Fraser (2007) chama de “distribuição justa”, ou seja, as regras que organizam a distribuição material são proporcionais ao grau de estima social que é atribuída a grupos e indivíduos, de acordo com uma ordem hierárquica de valor ou uma ordem normativa como ela mesma escreve:

A abordagem do reconhecimento proposta aqui, ao contrário, não acarreta tal *reductio ad absurdum*. O que resulta dela é que todos têm igual direito a buscar estima social sob condições justas de igualdade de oportunidades. E tais condições não são asseguradas quando, por exemplo, padrões institucionalizados de valoração cultural depreciam, de modo difundido, o feminino, o “não branco”, a homossexualidade e tudo o que é culturalmente a eles associados. Quando esse é o caso, mulheres e/ou pessoas de cor e/ou gays e lésbicas enfrentam obstáculos na conquista de estima que não são encontrados pelos demais. E todos, incluindo os homens brancos heterossexuais, enfrentam maiores obstáculos se eles optam por perseguir projetos e cultivar características que são culturalmente codificadas como femininas, homossexuais ou “não brancas” (FRASER, 2007, p.115).

Dessa forma, ao contrário da tese de Fraser (2002), para Honneth (2007), as lutas por redistribuição são realizadas dentro de uma luta por reconhecimento. O reconhecimento define, por meio de uma hierarquia institucionalizada de valores, quais grupos sociais com base em sua estima possuem direitos sobre certa quantidade de bens e serviços. Todavia, essa hierarquia institucionalizada de valores não está sedimentada de uma vez para sempre, e é por isso que a luta por reconhecimento torna-se uma atividade necessária e valiosa. E essas lutas não estão desvinculadas de uma luta por redistribuição. Como mesmo escreve Honneth:

[...] as regras que organizam a distribuição de bens materiais derivam do grau de estima social de que desfrutam os grupos sociais, de acordo com hierarquias institucionalizadas de valor, ou uma ordem normativa. [...] Conflitos por distribuição [...] são sempre lutas simbólicas acerca da legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, dos atributos e contribuições. [...] Resumindo, é uma luta pela definição cultural daquilo que faz com que uma atividade seja socialmente necessária e valorosa (Honneth, 2007, p. 92).

Honneth (2007) ao atribuiu a Taylor (1994) o equívoco de Fraser (2002) que entende que estamos vivendo em tempos de passagem das reivindicações por redistribuição às reivindicações por reconhecimento comete um erro na leitura do filósofo canadense. É possível ler Taylor (1994) e chegar a uma conclusão diferente de Honneth (2007).

Para Taylor (1994), as reivindicações por reconhecimento da dignidade igual, sem estar associada à luta pelo reconhecimento da diferença, estão fadadas ao fracasso. Isso porque, como já mencionei, para Taylor (1994), políticas públicas que concedem reconhecimento da igual dignidade podem ser insuficientes para

promover a “paridade participativa” de grupos que foram vítimas, durante gerações, de uma hierarquia cultural que refletia e reflete suas imagens num quadro depreciador. Assim, a conclusão, do programa filosófico de Taylor, é que o êxito de políticas redistributivas tem mais chances de ocorrer quando ela está associada às reivindicações por reconhecimento.

Essa percepção de que reconhecimento e redistribuição são indissociáveis não é dito explicitamente por Taylor (1994). Ao analisar o discurso do movimento feminista que constataram que as mulheres de sociedades patriarcais foram induzidas a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas, mostra como reconhecimento e redistribuição estão imbricados.

Nesse exemplo, Taylor (1994) deixa explícito que ambas as lutas, reconhecimento e redistribuição, devem andar juntas, pois a internalização por certos grupos de imagens degradantes de suas identidades provoca neles danos subjetivos que fazem com que se sintam incapazes de aproveitar as oportunidades surgidas com a supressão dos obstáculos objetivos de sua exclusão social.

A conclusão a que podemos chegar, diferente de Honneth (2007), é que Taylor (1994) não concebe essas duas dimensões da justiça social separadamente. As chances de grupos estigmatizados, devido a suas características específicas, de se aproveitarem das oportunidades objetivas são maiores quando conseguem se livrar dos impedimentos subjetivos.

Essas dimensões de lutas por justiça social não estão, segundo o paradigma de Taylor (2000), divorciadas no presente nem no passado. Contrariando a crítica de Honneth (2007), que afirma que Taylor (1994) não percebia o elemento cultural nas lutas do passado, este filósofo mostra como os europeus se utilizaram de práticas discursivas para depreciar a autoimagem dos nativos, tornando mais fácil exploração das riquezas da América:

Mais uma vez, fizeram-se afirmações sobre os povos indígenas e colonizados em geral. Tem-se sustentado que, a partir de 1492, os europeus passaram a projetar desses povos a imagem de que são um tanto inferiores, "incivilizados" e, pela força da conquista, foram muitas vezes capazes de impor aos conquistados essa imagem. A figura de Calibã tem sido usada como epítome desse retrato esmagador de desdém pelos aborígenes do Novo Mundo (TAYLOR, 2000, p. 242).

Como procurei mostrar, a concepção de reconhecimento de Taylor (1994) não estabelece, portanto, uma divisão cronológica entre as lutas do passado e do presente como critica Honneth (2007). Tanto para Honneth (2007) como para Taylor (2000), reconhecimento e redistribuição podem coexistir no mesmo modelo de justiça.

Por isso, diferente de como Fraser (2007) concebe o reconhecimento assentado na identidade, nos modelos de Taylor e Honneth, redistribuição e reconhecimento se reforçam construindo um modelo de justiça que combate simultaneamente a opressão cultural e a má distribuição de bens e recursos.

Na próxima seção, exploro as teorias de Taylor e Honneth a fim de verificar se Fraser tem razão ao afirmar que a concepção de reconhecimento desses dois filósofos se resume autorrealização psíquica sem nenhum compromisso em combater a desigualdade social.

4.3 Reconhecimento: diferença ou igualdade?

O reconhecimento, na concepção de Fraser (2007), é um procedimento para combater a injustiça social e não para a satisfação de uma necessidade humana genérica. Desse modo, a demanda por reconhecimento baseado na justiça depende da forma correspondente a um não reconhecimento.

Quando o reconhecimento negado envolve a privação da condição humana de alguns indivíduos, o procedimento é o reconhecimento universalista. Ratificando essa ideia, a autora se remete ao *apartheid* sul-africano: “[...] a primeira e mais fundamental compensação para o *apartheid* sul-africano foi a cidadania universal ‘não-racializada.’” (FRASER, 2007, p.121). Por outro lado, quando o não reconhecimento envolve a negação da especificidade de alguns, o procedimento deve ser o reconhecimento da especificidade.

No entanto, Fraser (2007) entende que não é toda reivindicação por reconhecimento que justifica a sua concessão. O critério que adota para avaliar se é justo conceder o reconhecimento é saber se a negação do assentimento social impede grupos e indivíduos de participarem da vida social como iguais. A promoção da justiça social deve ser proporcional ao dano sofrido por grupos ou indivíduos.

Nesse sentido, a filósofa critica as abordagens de Taylor e Honneth alegando que não explicam por que algumas diferenças sociais demandam reconhecimento e para outras ele não é moralmente justificado como, por exemplo, para os homens brancos.

Fraser (2007) acredita que, ao colocar as questões de justiça em posição central, percebe-se que a necessidade de reconhecimento para sujeitos subordinados não é a mesma que para atores dominantes. E, portanto, somente as reivindicações que têm como objetivo promover a paridade de participação podem ser justificadas. Dessa forma, a justiça requer reconhecimento somente em alguns casos em que a paridade de participação é negada a grupos ou indivíduos:

[...] a abordagem proposta aqui vê as reivindicações por reconhecimento da diferença de modo pragmático e contextualizado, como respostas remediadoras para injustiças específicas pré-existentes. Colocando questões de justiça em posição central, ela entende que as necessidades por reconhecimento de atores subordinados diferem das dos atores dominantes e que *apenas aquelas reivindicações que promovem a paridade de participação são moralmente justificadas* (FRASER, 2007, p.122).

Em síntese, para Fraser (2007), a justiça demanda o reconhecimento tanto daquilo que é particular de indivíduos ou grupos como da nossa humanidade comum. No entanto, há um critério para a concessão do reconhecimento, que depende da forma do não reconhecimento: o reconhecimento é justificável quando sua negação impede indivíduos e grupos de participarem na vida social como iguais.

Os argumentos de Fraser, que defende o reconhecimento para proporcionar paridade de *status*, indicam três críticas ao modelo de Taylor e Honneth:

1. Esses autores defendem apenas o reconhecimento do que é particular;
2. O reconhecimento do que é particular, da identidade de grupos e indivíduos, para esses autores, tem como finalidade apenas proporcionar a autorrealização subjetiva sem consequências políticas e econômicas ulteriores;
3. A concepção de reconhecimento, tanto para Taylor quanto para Honneth, impossibilita que haja um critério para avaliar se todas as particularidades são dignas de reconhecimento.

Deixo essa última questão para a próxima seção na qual a discussão é saber se há critérios para distinguir formas de reconhecimento moralmente justas de outras não justas. Nesta seção, a discussão se restringe aos dois primeiros pontos.

Em relação à primeira crítica de Fraser (2007), o arcabouço teórico de Taylor (2000) quanto Honneth (2007) não defende o reconhecimento apenas do que é particular. Para esses autores, o reconhecimento baseado na identidade busca tanto o assentimento do que é universal quanto do que é particular.

De acordo com Taylor (2000), com o fim do Antigo Regime e o surgimento da democracia, a noção de honra, que marcava as distinções entre estratos sociais, é substituída, pela noção de dignidade com um sentido universal e igualitário. Desta forma, o sujeito passa a ser portador de direitos devido a sua condição humana, e não por qualquer atributo proveniente das expectativas sociais referentes a ele.

Essa transformação histórica vai gerar uma demanda por reconhecimento da dignidade igual. O objetivo dessa forma de assentimento social é evitar que existam cidadãos de primeira e segunda categoria, o que seria uma contradição com a sociedade emergente. A conquista desse reconhecimento promove a autorrealização, que, ao contrário do que Fraser (2002) postula, não tem um fim em si mesma, é, na verdade, resultado da promoção de justiça social por meio da igualdade jurídica nas sociedades democráticas:

Com a passagem da honra à dignidade, veio uma política do universalismo que enfatizou a igual dignidade de todos os cidadãos, política cujo conteúdo tem sido a equalização de direitos e privilégios. O que deve ser evitado a todo custo é a existência de cidadãos de primeira e de segunda classe.[...] Pessoas sistematicamente impedidas pela pobreza de fruir o máximo de seus direitos de cidadania são consideradas, dessa perspectiva, relegadas a um status de segunda classe, o que requer uma ação corretiva pela via da equalização. (TAYLOR, 2000, p.250)

O reconhecimento da dignidade igual concebido por Taylor (2000) não apresenta diferenças substantivas da noção que Honneth (2007) denomina por respeito. Assim como Taylor (1994), ele entende que o advento das sociedades democráticas cria demandas por reconhecimento por tratamento jurídico igualitário para evitar que exista, como escreve Taylor (2000), cidadãos de primeira e segunda categoria.

Segundo a filosofia normativa de Honneth (2003), com a passagem da tradição para as sociedades modernas o sujeito passa a ser portador de direitos pela sua condição de ser humano. O reconhecimento dos sujeitos por serem portadores desses direitos proporciona sentimento de autorrespeito e, com isso, inevitavelmente a autorrealização. Honneth (2003) aprofunda a discussão sobre o reconhecimento da igualdade jurídica. Ele procura mostrar que a conquista do reconhecimento jurídico funciona como um gatilho que aciona a luta pela ampliação dos direitos dos cidadãos. Atualmente, por exemplo, o conceito de cidadania transcende a igualdade jurídica, os direitos civis. Portanto, as perspectivas de Taylor (2000) e Honneth (2003) sobre o reconhecimento do que é igual e universal nos seres humanos contraria a perspectiva de Fraser (2007), que entende que somente o reconhecimento baseado na paridade participativa é capaz de promover a justiça social.

Em relação ao reconhecimento da diferença, assim como o caso do reconhecimento da igualdade, não é considerado por Taylor e Honneth apenas como fonte de autorrealização.

Segundo Taylor (1994), na atualidade, há predomínio de lutas pelo reconhecimento da diferença, do respeito às características que tornam singulares grupos e indivíduos. Mas, neste caso, ele não está se referindo à identidade que fundamenta o princípio da dignidade igual, que passa a ser concebida como um atributo partilhado por todos os seres humanos, condição generalizante e universal; refere-se, sim, à identidade que traz em si o ideal da autenticidade, o compromisso moral de ser fiel a si mesmo.

Nesse caso, a conquista do direito à dignidade igual, por si só, em muitos casos, é insuficiente para garantir que grupos e indivíduos possam se beneficiar com a nova ordem jurídica que emerge do fim das sociedades estamentais. Cito, mais uma vez, o exemplo descrito por Taylor (2000) em relação às mulheres que internalizaram o discurso sexista e androcêntrico, constituindo uma barreira psíquica que as impede de se beneficiarem de oportunidades que lhes são abertas devido a sua baixa autoestima. Nesse caso, para que a política do reconhecimento da diferença tenha êxito, é necessário que as mulheres se libertem das identidades impostas que são instrumentos de sua opressão e, dessa forma, ocorra a promoção da paridade participativa. Taylor (2000) oferece outros exemplos que mostram como grupos subalternos lutam pelo assentimento de sua diferença. Segundo Taylor:

Algumas correntes da política contemporânea giram em torno da necessidade, por vezes da exigência, de reconhecimento [...] E a exigência vem para o primeiro plano, de uma série de maneiras, na política contemporânea, em favor de grupos minoritários ou "subalternos", em algumas modalidades de feminismo e naquilo que se chama política do multiculturalismo (Taylor, 2000, p. 240).

Nos casos citados por Taylor (2000), os grupos subalternos lutam para que suas especificidades, suas identidades sejam respeitadas, por isso demandam política do reconhecimento da diferença. Fraser (2002) concorda com essa afirmação, pois, para ela, o reconhecimento consiste em procedimento para combater a injustiça social. Assim, quando o não reconhecimento envolve a negação da especificidade de alguns, e, nesses casos, o procedimento deve ser o reconhecimento da especificidade.

Desse modo, Taylor (2000) e Fraser (2007) chegam à mesma conclusão por caminhos diferentes. Fraser (2002) concebe o reconhecimento baseado no *status*; seu objetivo é que tanto o assentimento da igualdade quanto o da diferença promova a paridade participativa. Taylor (1994), por sua vez, defende que o reconhecimento baseado na identidade é justificado pelos danos causados pelas imagens degradantes que os grupos de maior poder simbólico produzem sobre os grupos subalternos; o que mostra como o reconhecimento da identidade pode ser um instrumento de transformação e promoção da justiça social.

Para Honneth (2007), não há separação entre a luta pelo reconhecimento das capacidades específicas de um grupo e a luta por redistribuição. Segundo o autor, uma vez estabelecida uma nova estrutura jurídica, o valor das práticas e propriedades dos sujeitos não está estabelecido pelo lugar que ocupam na estrutura social. Nessa nova configuração social, a seu ver, o "prestígio" ou a "reputação" resultam do reconhecimento social que o indivíduo conquista, para sua forma de autorrealização, por contribuir com os objetivos da sociedade. Logo, em tal ordem jurídica, o reconhecimento da diferença depende de como se determina o horizonte universal de valores, que precisa estar aberto a formas distintas de autorrealização, mas que deve poder servir também como um sistema predominante de estima.

As finalidades sociais, no entender de Honneth (2007), resultam de uma práxis exegética antes que possam se sedimentar na vida social como critérios da estima. Isso porque não há, *a priori*, um sistema de avaliação universalmente válido para medir práticas e propriedades de grupos ou indivíduos. Elas devem ser estabelecidas por meio de interpretações culturais que mostrem sua validade social.

A validade de determinadas práticas e propriedades, nessa concepção, depende da força simbólica do grupo social que consegue impor sua interpretação das próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas. As práxis exegéticas mostram como a sociedade emergente torna-se uma arena de conflito cultural.

A forma como Honneth (2007) constrói seu modelo de reconhecimento da diferença parece dar conta de duas críticas que Fraser (2007) faz ao reconhecimento da diferença baseado na identidade. Para Honneth (2007), uma greve de professores, por exemplo, é uma luta por reconhecimento da diferença. Isto porque essa categoria laboral está buscando impor no horizonte de valores de uma sociedade a sua contribuição e o reconhecimento do valor de sua contribuição para essa sociedade. O que *a priori* parece uma luta por redistribuição, para Honneth (2007), é, simultaneamente, luta por redistribuição e reconhecimento. Portanto:

As demandas por redistribuição material surgem da conceituação epistemológica de uma ética democrática que estou propondo aqui a partir de duas fontes. Por um lado, a partir das implicações normativas de igualdade perante a lei, que promete tratamento igual para todos os membros de uma comunidade democrática organizada. Isso demonstra que a concessão de direitos e a redistribuição que se segue cumpre a função normativa de conceder a cada cidadão a oportunidade de participar do processo da vontade pública de uma comunidade baseada na lei. As demandas por redistribuição surgem também da ideia normativa de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por seus feitos individuais (HONNETH, 2007,p.92)

Concluo, assim, que a forma como Taylor (2000) e Honneth (2007) concebem a relação entre reconhecimento e redistribuição contraria a visão que Fraser defende em vários de seus trabalhos com a afirmação de que não é possível conciliar essas duas dimensões da justiça social num mesmo paradigma de justiça.

Após debater, nesta seção, as duas primeiras críticas de Fraser ao modelo de Taylor e Honneth, na seção seguinte, discuto, conforme mencionado acima, se

existem critérios para distinguir formas de reconhecimento moralmente justas de outras não justas.

4.4 Justificando as reivindicações por reconhecimento

Para Fraser (2007), é necessário um critério que justifique a concessão por reconhecimento ou redistribuição. Honneth e Taylor, por conceberem o reconhecimento com base na identidade, segundo Fraser (2007), defendem que todos devem ser reconhecidos em suas particularidades para se sentirem autorrealizados.

No entanto, se o critério de Honneth (2003) e Taylor (2000) para a concessão do reconhecimento baseia-se na necessidade genérica e universal de autorrealização, de acordo com Fraser (2007), identidades racistas também deveriam ser reconhecidas porque proporcionam aos brancos pobres a possibilidade de manterem um sentimento de valor próprio por meio do contraste entre eles e seus supostos inferiores. Assim, o movimento contra o racismo sofreria resistência dos brancos pobres, pois impediria a autorrealização de suas identidades.

Por isso, Fraser (2007) considera que a autorrealização não pode ser a justificativa para as reivindicações por reconhecimento. O critério adequado para obter reconhecimento ou redistribuição, de acordo com sua abordagem, deve ser a paridade participativa que, a seu ver, se constitui como um critério geral capaz de distinguir as reivindicações justificadas das não justificadas. Assim, de acordo com seu modelo de *status*, Fraser (2007) afirma que os reivindicantes devem mostrar que os arranjos atuais os impedem de participar em condição de igualdade com os outros na vida social:

Os reivindicantes da redistribuição devem mostrar que os arranjos econômicos existentes lhes negam as necessárias condições objetivas para a paridade participativa. Os reivindicantes do reconhecimento devem mostrar que os padrões institucionalizados de valoração cultural lhes negam as condições intersubjetivas necessárias. Em ambos os casos, portanto, a norma da paridade participativa é o padrão para justificar a reivindicação (FRASER, 2007, p. 125).

Fraser (2007) afirma que seu modelo, além de servir como critério para avaliar se a política de reconhecimento e redistribuição são moralmente justificáveis, pode avaliar o procedimento para a promoção da paridade de participação. Para justificar a concessão de reconhecimento, segundo Fraser (2007), os grupos devem provar que as transformações sociais que reivindicam de fato irão promover a paridade de participação. O mesmo vale para os reivindicantes da redistribuição, eles devem mostrar que as reformas econômicas que defendem irão proporcionar as condições objetivas para a participação plena daqueles a quem são atualmente negadas. Para mostrar a validade do seu modelo programático, usa como exemplo, a união homoafetiva:

Considere primeiro o exemplo do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Nesse caso, como já vimos, na lei matrimonial, a institucionalização de uma norma cultural heterossexista nega a paridade de participação a gays e lésbicas (FRASER, 2007, p.127).

Essa situação, segundo o modelo de *status* proposto por Fraser (2007), é injusta porque nega aos homossexuais a paridade participativa, colocando-os numa situação jurídica e social inferior a dos heterossexuais. Portanto, a promoção da paridade participativa deve pôr no mesmo *status* as parcerias homossexuais e as parcerias heterossexuais, legalizando o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Outro procedimento, no sentido de promover paridade participativa entre heterossexuais e homossexuais, seria “[...] desinstitucionalizar o padrão de valor heteronormativo.” (FRASER, 2007, p.127).

Nesses dois casos, a ação, no sentido de colocar homossexuais no mesmo *status* que heterossexuais, é baseada no princípio da paridade participativa que, segundo Fraser (2007), se constitui como um critério que, devido a sua objetividade, não necessita de avaliação baseada no princípio da “boa vida”. Desse modo, está imune a avaliações contrárias ao casamento gay:

Postas de lado tais considerações táticas, o caso do casamento entre pessoas do mesmo sexo não apresenta dificuldades para o modelo de

status. Pelo contrário, ele ilustra uma vantagem previamente discutida daquele modelo: aqui, a norma da paridade participativa justificareivindicações de gays e lésbicas deontologicamente, sem recorrer à avaliação ética – sem, é dizer, assumir um julgamento substantivo de que uniões homossexuais são valiosas eticamente. A abordagem de autorrealização, ao contrário, não consegue evitar pressupor aquele julgamento, então, é vulnerável a contrajulgamentos que a negam. Sendo assim, o modelo de *status* é superior para lidar com esse caso (FRASER, 2007, p.128).

Em síntese, a filósofa afirma que seu paradigma de justiça teórico normativo, baseado no modelo de *status*, se constitui como um padrão eficaz para justificar demandas pelo reconhecimento de diferença cultural, sem nenhum recurso à avaliação ética.

No entanto, Fraser (2007), novamente, incorre no equívoco de considerar sua visão de mundo como sendo neutra e, por isso, universalmente partilhada. Não há no princípio de paridade participativa valores que serão reconhecidos como válidos independentes do contexto social e histórico. O exemplo do casamento homoafetivo é uma construção “teórico-abstrata” para corroborar sua tese. No entanto, ao contextualizar o casamento homoerótico no tempo e no espaço, o modelo de justiça de Fraser (2007) não tem consistência empírica. No mundo da vida, o critério da paridade participativa não oferece nenhum tipo de objetividade na avaliação de quem merece reconhecimento ou não merece. Seu exemplo de casamento gay é abstrato porque descontextualizado das determinações históricas e sociais.

Ao analisar a união homoafetiva em situações empíricas, podemos chegar a resultados que contradizem o critério que Fraser (2007) acredita ser objetivo e que, por isso, estaria isento de avaliações éticas. O estado da Califórnia, Estados Unidos, decidiu, por meio de consulta popular, pela proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo em 4 de novembro de 2008:

O estado americano da Califórnia aprovou em votação desta terça-feira (4) a emenda constitucional que proíbe o casamento homossexual, segundo a secretaria estadual. De acordo com a agência France Presse, com cerca de 95,8% dos votos apurados, a emenda passou por 52,1% contra 47,9%. A "Proposta 8" defende a modificação da Constituição do estado para definir o casamento apenas como a união entre homens e mulheres, o que significaria derrogar a decisão do Tribunal Superior de Justiça da Califórnia, que legalizou as uniões homossexuais em maio. Desde então, cerca de 18

mil casais do mesmo sexo realizaram na Califórnia seu sonho de chegar ao altar. O texto do referendo propunha a inclusão de uma emenda à Constituição estadual que afirma: "Somente o casamento entre um homem e uma mulher é válido ou reconhecido na Califórnia". Paralelamente, duas propostas similares para proibir as uniões homossexuais ganharam com folga nos estados do Arizona e da Flórida nesta quarta²³.

Esse exemplo mostra que a "paridade de *status*" não está protegida das avaliações éticas. Essas avaliações mostram que o modelo teórico normativo de Fraser (2007) não é objetivo quanto ela acredita, pois a avaliação ética dos californianos sobre a união homoafetiva não seria considerada justa pela autora.

Na verdade, o modelo que Fraser (2007) acredita ser objetivo para justificar o reconhecimento e a redistribuição não considera que a justiça está sujeita a variações sociais e históricas. Qualquer modelo de justiça que tenha a pretensão de estabelecer critérios objetivos e universais para justificar o reconhecimento ou a redistribuição tende a ser etnocêntrico, pois desconhece que cada cultura estabelece para si o modelo de paridade participativa que considera justo dentro de seu contexto cultural e histórico.

Fraser (2007), além de acreditar que seu modelo reconhecimento é objetivo e isento de avaliações éticas, afirma que ele é superior aos modelos de Taylor (2000) e Honneth (2007). De acordo com as perspectivas teóricas daquela, para estes, não há critério que justifique quem deve ser reconhecido e quem não deve.

De fato, tanto no modelo teórico normativo de Taylor (2000) quanto no de Honneth (2007), todos têm direito ao reconhecimento. E, para esses autores, a negação do assentimento social pode provocar danos à autoidentidade de indivíduos e grupos.

No artigo de Taylor (2000), *A política do reconhecimento*, parece dar razão às críticas de Fraser (2007) quando essa afirma que, para as perspectivas que trabalham com a categoria reconhecimento baseadas na identidade, todos devem ter suas práticas e propriedades reconhecidas. Isso ocorre, segundo Taylor (2000), porque na modernidade o reconhecimento passou a ser considerado como necessidade "humana vital."

²³ http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2008/11/29938-california+decide+pela+proibicao+do+casamento+homossexual.html

Essa afirmação parece confirmar a tese de Fraser (2007) sobre a política do reconhecimento, que tem com ponto central a realização de identidades. Nesse sentido, ao considerar o reconhecimento como uma necessidade vital a que todos têm direito, grupos racistas, por exemplo, deveriam ter sua identidade reconhecida.

No entanto, a perspectiva de Taylor (2000) não é tão inequívoca como Fraser (2007) apresenta. Se todos têm direito à autorrealização, não é possível que certos grupos demandem reconhecimento que inviabilize as demandas por reconhecimento de outros grupos. Portanto, não há como acomodar o reconhecimento de negros e brancos racistas, por exemplo. E, também, dentro do modelo de reconhecimento de Taylor (2000) não há espaço para a autorrealização de grupos racistas e outros que subordinem alguns grupos à condição de cidadãos de segunda categoria.

Uma retomada da linha de argumentação de Taylor (2000) mostra que, em seu modelo de reconhecimento, “brancos racistas”, por exemplo, não terão direito à autorrealização se esta implicar a negação da cidadania aos negros. De acordo com Taylor (2000), a política do reconhecimento igual se desdobrou em dois significados diferentes. A mudança da honra para a dignidade originou a política do universalismo que enfatizou a igual dignidade de todos os cidadãos pela equalização de direitos. Para a política da dignidade igual, é inaceitável a existência de cidadãos de primeira e de segunda categoria.

A outra mudança apontada por Taylor (2000), resultado da compreensão moderna da noção de identidade, gerou a política da diferença; a qual apresenta uma base universalista, pois, como procurei mostrar no capítulo 1, todos devem ter reconhecida sua identidade particular segundo Taylor (2000).

O substrato da política da diferença é o princípio da igualdade universal, logo, toda vez que o reconhecimento da diferença é negado e produz cidadãos de segunda categoria isso não é aceito pelo princípio da igualdade universal. Então, ainda que o modelo de reconhecimento de Taylor (2000) afirme que todos merecem reconhecimento, não considera aceitável que alguns indivíduos ou grupos para alcançarem sua autorrealização tenham que privar outros grupos e indivíduos de lutarem por assentimento social. Por isso, a afirmação de Fraser (2007) de que, para o reconhecimento baseado na identidade, todos têm direitos à autorrealização não quer dizer que todas são legítimas. Na verdade, o modelo de reconhecimento de Taylor (2000) tem restrição a algumas formas de autorrealização, como, por

exemplo, a de brancos racistas que se sentiriam autorrealizados se submetessem negros ao seu domínio fazendo com que esses fossem considerados cidadãos de segunda categoria.

Assim como Taylor (2000), Honneth (2007) justifica a necessidade de reconhecimento pelos danos que a negação do assentimento pode causar à autoimagem de grupos e indivíduos, mas ele deixa claro que nenhuma identidade tem garantia *a priori* de ser reconhecida. O assentimento social deve ser conquistado por meio de uma luta simbólica pela qual um grupo procure mostrar ser merecedor de estima social.

Em sua digressão histórica, como procurei mostrar no capítulo 2, a nova configuração social que surge após o fim do Antigo Regime, a autoestima que resulta do reconhecimento social, segundo Honneth (2003), depende da contribuição de indivíduos ou grupos para a consolidação dos objetivos da sociedade. Na nova ordem jurídica, o reconhecimento da diferença depende de como se determina o horizonte universal de valores, que precisa estar aberto a formas distintas de autorrealização, porém deve poder servir também como um sistema predominante de estima.

As finalidades sociais, para Honneth (2003), resultam de uma práxis exegética antes que possam se sedimentar na vida social como critérios da estima. Isso porque não há, *a priori*, um sistema de avaliação universalmente válido para medir práticas e propriedades de grupos ou indivíduos. Elas devem ser estabelecidas por meio de interpretações culturais que mostrem sua validade social.

Dessa forma, a validade de determinadas práticas e propriedades depende da força simbólica do grupo social que consegue impor sua interpretação das próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosas. As práxis exegéticas mostram como a sociedade emergente torna-se uma arena de conflito cultural.

Honneth (2003) observa que a vitória nessas lutas não depende apenas do grupo que dispõe de maior poder simbólico. Mas é preciso que essa força cultural esteja conjugada com um clima favorável da opinião pública para a aceitação de suas demandas. Portanto, à proporção que os movimentos sociais conseguem influenciar a esfera pública a respeito da importância negligenciada de suas propriedades, tanto maior as suas possibilidades de mostrar na sociedade a reputação de seus membros.

Mesmo que essa avaliação ética seja criticada por Fraser (2007), ela evita maior resistência ao reconhecimento de um determinado grupo, ou a ratifica. Como procurei mostrar com o exemplo do casamento gay, que foi rejeitado em consulta popular na Califórnia, em 2008.

O critério criado por Fraser (2007), portanto, não garante que todos que estejam numa situação de subordinação social consigam o reconhecimento ao direito à paridade de *status*. Na verdade, a autora substitui o julgamento ético de uma sociedade por seu próprio julgamento ético, pois se houvesse tanta objetividade quanto ela atribui ao seu modelo de reconhecimento, não haveria dissonância cognitiva entre seu critério e o resultado jurídico de avaliações éticas de certos grupos sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As críticas de Fraser à política do reconhecimento, tal qual concebida por Taylor e Honneth, está fundada em três preocupações centrais: o problema da substituição, a ausência de critérios para concessão do reconhecimento e a reificação cultural e suas consequências, como a intolerância e o separatismo.

Para Fraser, as políticas do reconhecimento, que surgiram ao fim do século XX, não corresponderam às expectativas que criaram em torno delas. A emergência dessa nova forma de justiça criou expectativas de que construiria, com as clássicas demandas por redistribuição, um modelo de justiça amplo, que daria conta dos males relativos à má distribuição de bens e serviços e aos males inscritos nas práticas culturais que, independente da condição econômica, colocam certos indivíduos e grupos numa situação de subordinação social.

No entanto, como procurei mostrar, Fraser entende que o surgimento das reivindicações por reconhecimento não se mostraram compatíveis, tanto no mundo da política vivida quanto nas discussões acadêmicas, com as lutas por redistribuição. Em suas análises, ela mostra como a redistribuição e o reconhecimento caminham em direções opostas e antagônicas. Enquanto a redistribuição procura equalizar as diferenças econômicas, as reivindicações por reconhecimento procuram realçar as diferenças para denunciar e lutar contra as formas de opressão que não têm origem econômica, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor.

Devido à incompatibilidade dessas duas noções de justiça, para Fraser, ocorre uma migração de atores políticos que antes defendiam as lutas por redistribuição para o campo das reivindicações por reconhecimento. Essa migração é o que chama de *problema da substituição*.

Ela considera que *O problema da substituição* deixa o caminho aberto e sem qualquer resistência ao agressivo capitalismo neoliberal que exacerba as desigualdades econômicas. A seu ver, a substituição da redistribuição para o reconhecimento funde-se com neoliberalismo econômico e tende a apagar as expectativas de construção de uma sociedade baseada no igualitarismo socialista.

O segundo problema que a política do reconhecimento apresenta para Fraser é a incapacidade de separar as reivindicações legítimas das que não são

legítimas. Isso porque, segundo a leitura que faz dos escritos de Taylor e de Honneth, esses autores considerariam que o reconhecimento é concebido apenas como uma questão de autorrealização de identidades. Como a autorrealização na modernidade, segundo Taylor e Honneth, passa a ter um caráter vital, pois o não reconhecimento traz sérios danos ao sentido da existência de grupos e indivíduos, na visão de Fraser, esses autores estariam afirmando que todos têm direito ao assentimento social²⁴.

Essa incapacidade de discernir as demandas legítimas das ilegítimas, para Fraser, faz com que os reivindicantes por reconhecimento constituam um espectro amplo e heterogêneo que vai desde lutas que ela considera emancipatórias até as condenáveis:

[...] desde batalhas sobre o multiculturalismo a lutas sobre as relações sociais de sexo e a sexualidade, desde campanhas pela soberania nacional e autonomia subnacional a esforços para construir organizações políticas transnacionais, desde a *jihad* fundamentalista aos revivescentes movimentos internacionais de direitos humanos (FRASER, 2002, p.8).

Outro problema que Fraser observa no reconhecimento baseado na autorrealização de identidades de grupos e indivíduos, é a reificação cultural. O aspecto paradoxal do surgimento das lutas pelo reconhecimento, para Fraser, é que elas proliferaram apesar, e por causa, da intensificação dos contatos entre culturas e povos diferentes. Essa interação entre diferentes se deve aos fluxos migratórios e meios de comunicação globais que tendem a tornar cada vez mais híbridas todas as formas culturais, mesmo as que anteriormente eram vividas como “intactas”.

No mundo cada vez mais globalizado, muitas lutas por reconhecimento, segundo Fraser:

[...] tomam a forma de um comunitarismo que simplifica e reifica drasticamente as identidades de grupo. Nestes casos, as lutas pelo reconhecimento não fomentam a interação e o respeito entre diferenças em contextos cada vez mais multiculturais, mas tendem antes a encorajar o

²⁴ Conforme foi discutido no capítulo 3.

separatismo e a formação de enclaves grupais, o chauvinismo e a intolerância, o patriarcalismo e o autoritarismo (FRASER, 2002, p.14).

Com objetivo de resolver esses problemas, Fraser concebe um modelo de reconhecimento não baseado na identidade, mas no que procura promover a paridade de *status*. Esse modelo não visa à autorrealização das identidades, mas tem o objetivo de promover justiça social. Desta forma, como foi discutido, Fraser constrói um paradigma de reconhecimento que acredita ser capaz de unir as demandas por redistribuição e as demandas por reconhecimento. E, também, estabelece um critério para a concessão do reconhecimento e redistribuição para evitar os males da reificação e suas consequências como o sectarismo e a intolerância.

Em seu artigo *Reconhecimento sem ética?* (2007), Fraser tenta mostrar a eficiência de seu modelo de justiça baseado na paridade de *status* sobre o reconhecimento que tem como eixo a identidade. Para isso, ela submete o seu modelo de reconhecimento a perguntas retóricas, pois são elaboradas por ela mesma para confirmar a superioridade de seu paradigma de justiça sobre as concepções de reconhecimento de Honneth e Taylor. Nesse artigo, Fraser submete seu programa filosófico a quatro questões. No entanto, os três problemas que descrevi aqui sintetizam essas questões.

Em suas “autorrespostas”, Fraser traz para o debate pontos estancos dos programas filosóficos de Honneth e Taylor para compor seu argumento e referendar seu o modelo de justiça como o mais eficiente para combater as consequências negativas do reconhecimento baseado na autorrealização.

Ao submeter os escritos de Taylor e Honneth às questões postas por Fraser, coloquei os três autores em diálogo. Enquanto Fraser respondia às suas próprias perguntas, o êxito de seu modelo de reconhecimento parecia extremamente simples e inequívoco. No entanto, quando submeti os modelos de reconhecimento de Taylor e Honneth às questões de Fraser, as conclusões a que cheguei não foram as mesmas a que a cientista política chegou.

Fraser aponta, como uma das consequências não desejadas da aplicabilidade do conceito de reconhecimento no mundo da vida, o *problema da substituição*. Esse problema engloba duas questões interligadas. A primeira é que reconhecimento e redistribuição constituem noções de justiça inconciliáveis. A

segunda, desdobramento da primeira, sendo inconciliáveis, há uma tendência em curso que tem feito as lutas por reconhecimento terem proeminência sobre as lutas por redistribuição.

Para Honneth, esse diagnóstico de Fraser, como foi discutido, deve-se a sua leitura de Taylor, que trabalha em sua teoria do reconhecimento com “tipos ideais”. E que é bem definido um corte cronológico que demarca o passado como o *locus* das lutas por igualdade, enquanto no presente predominam as lutas pela diferença. No entanto, como procurei demonstrar, a leitura de Taylor por Honneth está equivocada.

A palestra de Taylor, que virou livro, de fato inicia seu primeiro parágrafo com a constatação de que há uma série de movimentos políticos na contemporaneidade movidos pelo desejo de reconhecimento. Mas com isso Taylor não quer dizer que o surgimento das sociedades democráticas, que combatiam a desigualdade de *status*, caminhariam inexoravelmente para a defesa e luta pelo reconhecimento da diferença. Ele mostra que a política da diferença, quando não obtém reconhecimento, produz cidadãos de segunda categoria. É essa gradação de *status* que a política da dignidade igual, que surgiu juntamente com as sociedades democráticas, deve combater. Portanto, há uma relação indissociável entre as políticas da diferença e as políticas que defendem a política da igualdade universal:

Todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Mas reconhecimento aqui significa algo mais. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal da autenticidade. Ora, subjaz a essa exigência um princípio de igualdade universal. A política da diferença está repleta de denúncias de discriminações e recusas que produzem cidadanias de segunda classe. Isso dá ao princípio da igualdade universal um ponto de entrada na política da dignidade (TAYLOR, 2000, p.250-251)

Quando Taylor escreve “*todos*”, não está se remetendo ao passado ou ao presente. E o trecho mostra que as duas formas de luta se reforçam mutuamente. Por isso, para combater a existência de cidadania de segunda categoria produzida pela hierarquia de valores sedimentada nas práticas sociais, Taylor observa que há

vários programas de redistribuição com ênfase em criar oportunidades especiais para serem oferecidas a certas populações. Por outro lado, para Taylor, as simples políticas redistributivas não dão conta da exclusão sem considerar a valorização da diferença.

Por isso, ele afirma que, em sociedades androcêntricas, as mulheres, assim como os negros em sociedades racistas, não aproveitam as oportunidades que lhes são concedidas por conta da depreciação de suas identidades pelos valores culturais hegemônicos.

Dessa forma, não há aqui um divórcio entre as políticas do reconhecimento e da redistribuição. Não há o que Fraser chamou de *problema da substituição*. Segundo Taylor, para combater a existência de cidadãos de segunda categoria, pela hierarquia de valores culturais, a política da dignidade igual cria medidas para incluir minorias:

[...] oferecendo a pessoas de grupos antes desfavorecidos uma vantagem competitiva em empregos ou vagas em universidades. Essa prática tem sido justificada a partir do fundamento de que a discriminação histórica criou um padrão no âmbito do qual os desfavorecidos lutam com desvantagem (TAYLOR, 2000, p.p. :251-252)

Para os defensores da política da dignidade igual, tais medidas devem ser provisórias e durar até que a desigualdade desapareça e os princípios de igualdade sejam conquistados. No entanto, de acordo com Taylor, essas minorias desejam mais que o estabelecimento da igualdade de condições.

Defende-se a discriminação reversa como medida temporária que eventualmente equilibrará os pratos da balança e permitirá que as antigas regras "cegas" voltem a vigorar de uma maneira que não ponha ninguém em desvantagem. Trata-se de um argumento que parece bastante coerente — onde sua base factual é sólida. Mas ele não justifica algumas das medidas que hoje se pedem a partir da diferença, medidas cuja meta não é nos devolver a um eventual espaço social "cego às diferenças", mas, pelo contrário, manter e cultivar o distintivo, não só agora, mas sempre. Afinal, se nos preocupamos com a identidade, o que haverá de mais legítimo do que nossa aspiração de que ela nunca se perca? (TAYLOR, 2000, p. 251)

Portanto, uma vez conquistado o reconhecimento da diferença por esses grupos, eles acreditam que a política da dignidade igual representa uma ameaça às conquistas, podendo fazer com que sejam diluídas em uma identidade hegemônica.

Honneth, pela forma como constrói seu modelo de reconhecimento, na teoria, parece ser o que consegue enfrentar com mais consistência o *problema da substituição*. Apesar de reconhecer que, na contemporaneidade, há, de fato, uma reorientação normativa, da redistribuição ao reconhecimento, para ele, essa substituição não tem como consequência o abandono das lutas por distribuição de riquezas e recursos.

O conceito de reconhecimento na teoria de Honneth tem um sentido muito particular porque, a seu ver, não há incompatibilidade entre reconhecimento e redistribuição. E, por isso, a reorientação normativa marcada pela passagem do domínio da redistribuição para o reconhecimento não muda seu modelo de justiça social porque, para ele, essas duas noções não existem de forma separadas.

Quando um grupo ou indivíduos conquistam reconhecimento jurídico do “outro generalizado”, sentem-se autorrealizados por serem respeitados e simultaneamente incluídos em uma condição de paridade participativa. Mas o reconhecimento pelo direito nunca é completamente conquistado. Não há um ponto ótimo, sempre existe a possibilidade de ampliação de direitos civis, políticos e sociais.

E essa última esfera, os direitos sociais, é a mais delicada para uma sociedade de classes, pois está intrinsecamente ligada à redistribuição. Em uma sociedade de classes, a concessão de direitos sociais tem um limite, como mesmo reconheceu o sociólogo britânico Thomas Humprey Marshall (1893-1981), em seu famoso ensaio *Citizenship and Social Class*, no qual analisou o desenvolvimento histórico da moderna noção de cidadania. Segundo seu entendimento, a cidadania tem em sua essência o ideal de igualdade, e a classe social é baseada num sistema de desigualdade. Por isso, Marshall escreve:

Como é possível que estes dois princípios opostos possam crescer e florescer, lado a lado, no mesmo solo? O que fez com que eles se reconcilassem e se tornassem, ao menos por algum tempo, aliados ao invés de antagonistas? A questão é pertinente, pois não há dúvida de que, no século XX, a cidadania e o sistema de classe capitalista estão em guerra (MARSHALL, 1967, p. 77).

Em síntese, realização subjetiva do reconhecimento que promove autorrespeito é, simultaneamente, no programa filosófico de Honneth, indissociável de lutas por uma distribuição mais equânime possível de bens economicamente mensuráveis.

Além da experiência do reconhecimento jurídico, há, para Honneth, uma necessidade ontológica e universal por estima social. A conquista da autoestima por grupos e indivíduos ocorre quando suas práticas e propriedades são reconhecidas como valiosas para sua comunidade.

Ao mesmo tempo em que a base da conquista da autoestima é a autorrealização subjetiva, ela é também uma luta por redistribuição. Os grupos e indivíduos, que lutam para mostrar como suas práticas e propriedades são valiosas para a sociedade, esperam, não apenas autorrealização subjetiva, mas também, redistribuição. Portanto, a estima social é indissociável de lutas por redistribuição. Por exemplo, um movimento político que procure resgatar a dignidade de uma profissão, por meio de uma greve de certa categoria profissional. Ele busca o reconhecimento mostrando quão valiosa é a contribuição de tal categoria para a sociedade. Quando esse movimento é vitorioso, a estima social não é separável da valorização econômica.

Honneth, portanto, considera que a mudança de orientação normativa não traz nenhum prejuízo às demandas por redistribuição. Reconhecimento e redistribuição não são incompatíveis, segundo sua concepção, pois:

Estes três padrões de reconhecimento – amor, ordem legal e solidariedade - parecem fornecer as condições formais para a interação, dentro das quais os seres humanos podem ter certeza de sua “dignidade” e “integridade”. [...] [E] dois dos três padrões de reconhecimento *introduzidos acima* [direito e solidariedade] contêm em si o potencial para novos desenvolvimentos normativos. Como foi mostrado, tanto a ordem legal quanto a comunidade, baseadas nos valores compartilhados, está abertas a processos de transformação em direção a um grau mais elevado de igualdade e universalidade (HONNETH, 2007, p. 88-89).

Outra crítica de Fraser às lutas por reconhecimento baseadas na identidade é que essas não têm nenhum critério para distinguir as demandas justas das não justas. Segundo Fraser, os modelos de reconhecimento de Honneth e Taylor, ao entenderem o reconhecimento como uma necessidade vital, ontológica para a

autorrealização de indivíduos ou grupos, estão considerando que todos são merecedores de assentimento social. Por essa lógica, segundo Fraser, gangues de homofóbicos que espancam e matam gays não devem ser combatidas, pois essa é a forma que faz com que se sintam autorrealizadas. Por outro lado, segundo o modelo de reconhecimento de Fraser, essas práticas são consideradas injustas, pois impedem homossexuais de obterem paridade participativa devido aos padrões culturais dominantes, que são heterossexuais.

Como procurei mostrar, de acordo com os modelos de reconhecimento de Honneth e Taylor, a definição de quem somos, de nossa identidade, é uma característica universal do ser humano. Só nos tornamos seres humanos na relação com outros seres humanos. Nas sociedades tradicionais, em termo cunhado por Norbert Elias (1994), a “balança nós-eu” pende para o primeiro elemento, as identidades eram derivadas das estruturas sociais.

No entanto, nas sociedades modernas e altamente individualizadas, a “balança nós-eu” pende para o segundo elemento; portanto as identidades de indivíduos e grupos deixam de ser atribuídas pelo lugar que ocupam nas estruturas da sociedade, para se tornarem uma questão de autorrealização.

Na modernidade, as identidades tornam-se mal formadas quando as pessoas têm suas autoimagens refletidas num quadro depreciador pela sociedade, causando sérios danos ao sentimento de existência de indivíduos e grupos.

Mas, diferentemente das críticas de Fraser, apesar da autorrealização ser uma necessidade humana universal e ontológica nos modelos de reconhecimento de Taylor e Honneth, não há garantia de que a identidade de todos deva obter assentimento social. Como já foi discutido, segundo a Filosofia Política de Taylor, a política da diferença tem como substrato, a política da igualdade universal. Para essa última, é inadmissível que um grupo ou indivíduos sejam rebaixados a cidadãos de segunda categoria. Portanto, é condenável que homossexuais sejam vítimas de práticas que tendem a rebaixá-los à condição de cidadão de segunda classe.

A concessão ou negação do reconhecimento a grupos e indivíduos, segundo o modelo de Honneth, depende de avaliação ética da sociedade. Essa avaliação, por sua vez, é determinada pelo desenvolvimento histórico da sensibilidade moral de cada sociedade.

Como procurei mostrar, mesmo que Fraser considere seu modelo de reconhecimento objetivo e universal, ele não está isento de avaliação ética. Segundo

esse modelo, as características e propriedades de grupos e indivíduos obterão reconhecimento se os padrões institucionais de valor impedirem a sua participação na vida social como iguais. E se a elevação a parceiros plenos na interação social de grupos e/ou indivíduos não implicar na subordinação de outros. Uma vez obtido reconhecimento, esse é considerado justo por qualquer sociedade, mas não é sempre que isso acontece.

De acordo com tal modelo, o casamento entre pessoas do mesmo sexo é justo para a promoção da paridade participativa de pessoas que não partilham do padrão de comportamento sexual hegemônico. Portanto, o casamento gay é considerado por Fraser como justo. No entanto, como a avaliação de Fraser não é objetiva, mas subjetiva, está sujeita a avaliações éticas. O plebiscito que não aprovou o casamento gay na Califórnia prova que a engenharia teórica de Fraser para construir um modelo de reconhecimento, não baseado na identidade, mas na paridade participativa, está sujeito à contra argumentação, tal como os modelos de Taylor e Honneth.

Outro problema da política do reconhecimento baseado na identidade, para Fraser, é a reificação. A reificação, em sua concepção, ignora as interações transculturais, trata as culturas como nitidamente definidas, separadas e não interativas; provocando outros males sociais, além do separatismo. Os grupos formados para reivindicar o reconhecimento de uma característica específica tentam mostrar-se como homogêneos e harmônicos, ocultando, pela coerção, as relações de poder e opressão, disputas políticas pela autoridade e liderança do grupo. Assim, em sua visão, o modelo de reconhecimento baseado na identidade constitui facilmente formas repressivas do comunitarismo.

Na opinião da autora, seu modelo de reconhecimento evita a reificação, pois desloca a realização do reconhecimento da identidade de grupo para o ataque aos efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades de interação. Não permite, assim, segundo ela, a substituição da transformação social pela realização subjetiva que é o combustível da reificação, do sectarismo e da intolerância.

De fato, esses grupos tendem a reificar a diferença que desejam que a sociedade em geral reconheça. Essa reificação resulta na construção de um “tipo ideal” que represente as características culturais do grupo a que todos os membros devem se submeter. A noção de tipo ideal é usada por mim no mesmo sentido

weberiano: "Um conceito ideal é normalmente uma simplificação e generalização da realidade." (WEBER, 1979, p. 327).

Esse "tipo ideal", todavia, não é estático; uma vez construído, não significa que está sedimentado permanentemente. No interior desses grupos, como em todos os movimentos sociais, há disputas por significados, conflitos de interpretações sobre o que são, para onde vão e o que devem fazer. Não há submissão de alguns membros em relação ao "tipo ideal" que caracteriza o grupo. Na verdade, é o "tipo ideal" que está submetido a avaliações e disputas pelos membros do grupo.

E, diferentemente do que escreve Fraser, o reconhecimento baseado na identidade não gera, necessariamente, o separatismo e a intolerância. Tais consequências, como busquei mostrar, podem ser evitadas, de acordo com o modelo de Honneth que se baseia em práticas sociais dialógicas.

Outro equívoco de Fraser, a meu ver, é concluir que o fato de os grupos hegemônicos não concederem reconhecimento e impedirem a paridade de participação aos grupos subordinados não traz consequências psíquicas para os membros desses grupos. Na verdade, segundo a apresentação da teoria normativa destes dois filósofos, Taylor e Honneth, a conquista do reconhecimento das identidades não representa apenas uma mera realização psicológica, pois apresenta consequências objetivas.

A ação comunal de grupos desprestigiados simbolicamente não necessariamente tem como consequências o separatismo; esse pode ser evitado se a busca por reconhecimento ocorrer de forma dialógica, como procurei mostrar ao abordar a Filosofia Política de Honneth.

O reconhecimento, segundo o modelo desse autor, não é uma doação estatal. Ele é resultado da luta de grupos, nos quais os integrantes estão unidos por uma causa específica: o reconhecimento. Esses grupos devem sensibilizar a sociedade para que considere as práticas que oprimem e excluem como injustas, ou seja, o grupo deve submeter sua causa à avaliação ética. No entanto, essa submissão não é passiva; deve, sim, procurar mostrar que os membros do grupo são merecedores de reconhecimento. O reconhecimento ocorre quando a sociedade em geral atinge certo grau de sensibilidade moral e, por isso, passa a considerar injusto negar a esse grupo o respeito às suas formas de vida.

Apesar de Honneth afirmar que a reorientação na ordem moral não ocorreu pelo abandono das lutas por redistribuição, mas pelo o aumento de sensibilidade

moral, as manifestações homofóbicas e racistas pelo mundo parecem contrariar sua hipótese. Na França, por exemplo, a aprovação do projeto do presidente François Hollande, em maio de 2013, que regulamenta a união entre pessoas do mesmo sexo, levou 150.000 pessoas a protestarem a contra o casamento gay. Já faz mais de uma década que a Universidade do Estado do Rio de Janeiro adotou em seu exame de admissão de discentes uma política que reserva vagas para negros e estudantes de escolas públicas. Apesar de incluir brancos, desde que tenham estudado em escolas públicas, essa reserva de vagas é conhecida vulgarmente como “cota para negros”. Atualmente, ainda há manifestações individuais e privadas, mas sistemáticas, contra essa política pública. Não é difícil encontrar no banheiro dos alunos frases como “Fora negros!”.

Contudo, ao invés de ver essas manifestações de intolerância como um retrocesso do “aumento da sensibilidade moral”, é possível vê-las como um aumento da sensibilidade da sociedade ao sofrimento de grupos que são vítimas de preconceitos e discriminações devidos a características que não estão de acordo com os padrões socialmente aceitos nas práticas cotidianas.

Essas manifestações de intolerância dos “estabelecidos”, usando os termos de Elias e Scotson (2000), ocorrem porque os “outsiders” começam a ser reconhecidos como parceiros plenos nas interações sociais e ter acesso a bens e serviços que há pouco tempo não tinham. Portanto, em vez da ocorrência de tais manifestações levar a hipótese de Honneth ao descrédito, confirma-a.

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, Brasil*, v. 14, n. 1, p. 127-143, jun. 2011. ISSN 1981-0490. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cpst/article/view/25720>>. Acesso em: 29 Abr. 2014. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v14i1p127-143>

ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth. In *Argumentos*, Ano 3, N°. 5 - 2011
Disponível em:
<http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/6690/1/2011_Art_JACANeto.pdf> acesso em: 30 jan 2014.

BLANRUE, Paul-Eric. As Muitas Vidas da Ku Klux Klan. A organização racista nasceu após a Guerra de Secessão, mas seus fantasmas assombram até hoje os Estados Unidos. *História Viva*. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/as_muitas_vidas_da_ku_klux_klan.html>. Acesso: 2 de jul. de 2014.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BIOGRAFIAS. *Paulo Maluf*. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/paulo-maluf.htm>>. Acesso em: 27 de jun. 2014.

BOBBIO, Norberto. *Igualdade e Liberdade*. São Paulo: Ediouro, 1996.

_____. *Liberalismo e democracia*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989.

CALIFÓRNIA DECIDE PELA PROIBIÇÃO DO CASAMENTO HOMOSSEXUAL. Do G1, com agências. Disponível em: <http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2008/11/29938-california+decide+pela+proibicao+do+casamento+homossexual.html>. Acesso em: 29 de jun. de 2014.

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho, Axel Honneth leitor de Hegel. In *A Teoria Crítica de Axel Honneth - Reconhecimento, Liberdade e Justiça*. Org. SOARES MELO, Ruino. SARAIVA, 2013, São Paulo.

DAHRENDORF, Ralph. “Sociologia e sociedade industrial”. In FORACCHI, Maria Alice e MARTINS, José de Souza (orgs.). *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. *Mozart: Sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Ensaio teórico sobre as relações estabelecidos- outsiders, Jorge Zahar, 2000.

ELSTER, Jon. *Peças e Engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.

ERIC J. Hobsbawm. *A Era das Revoluções 1789 – 1848*. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

FUTINO, Regina Silva; MARTINS, Simone. Adoção por homossexuais: uma nova configuração familiar sob os olhares da psicologia e do direito. *Aletheia*, Canoas, n. 24, dez Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942006000300014&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 21 abr. 2014.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. *Centro de Estudos Sociais* [online] 2002, [cited 2012-10-17].p.p. 7-20. Available from: <<http://www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=790> [PDF]

_____. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age. *The New School* [online] 1995, [cited 2012-10-17].p.p.65-93 Available from: <<http://www.newschool.edu/tcds/krakow/KR08GEN/Session9/Nancy%20Fraser%20-%20From%20Redistribution%20to%20Recognition.pdf>

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova* [online]. 2007, n.70 [cited 2012-10-17], pp. 101-138 . Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0102-6445. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452007000100006>.

_____. (2003b), Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser, in N. Fraser e A. Honneth. *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange*, Londres/Nova York, Verso, pp. 110-197.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*, 4ª Edição, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. In. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Ed. 34,2003.

_____. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 8, núm.1, enero-novembro, 2008, pp. 46-67. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

_____. (2007) Reconhecimento ou Redistribuição? A Mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. p.p. 79-93. In Souza, J. e Mattos, P. (orgs.) *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo, Annablume, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Intelectuais e a Organização da Cultura*. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

INSTITUTO MUNICIPAL DE URBANISMO PEREIRA PASSOS. Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/web/ipp>>. Acesso em: 23 set. 2014.

KEYNES, John Maynard. *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. São Paulo: Editora Atlas, 1992.

LOWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen*. São Paulo: Cortez, 1998.

MARSHALL, T. H. "Cidadania e classe social". In: *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. Estud. avenida [online]. 1998, vol.12, n.34, pp. 7-46. ISSN 0103-4014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141998000300002>.

MATOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, São Paulo, n. 63, 2004. Avalia-lhe form. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso no 28 Fev. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452004000300006>.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 24, n. 70, June 2009 Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092009000200009&lng=en&nrm=iso>. access on 01 Feb. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092009000200009>.

_____. Ricardo Fabrino.. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado Habermasiano. *Rev. Sociol. Polit.*, Curitiba, n. 29, Nov. 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782007000200012&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Feb. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782007000200012>.

NEVES, Sérgio da C. Luta Anti-racista: entre o reconhecimento e redistribuição. *In Revista Brasileira de Ciências Sociais, VOL. 20 Nº. 59, 2005*
Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a06v2059.pdf> >
Acesso em: 30 jul 2013.

PROTESTO CONTRA CASAMENTO GAY ATRAI MILHARES NA FRANÇA. Folha de São Paulo. Disponível em:
<<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/02/1406430-protesto-contras-casamento-gay-na-franca-atrai-milhares.shtml>>. Acesso: 2 de jul. 2014.

QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia de. *Um Toque de Clássicos: Durkheim, Marx e Weber*, EditoraUFMG, Belo Horizonte, 2001.

PINTO, Simone Martins Rodrigues. Justiça transicional na África do Sul: restaurando o passado, construindo o futuro. *Contexto int.*, Rio de Janeiro , v. 29, n. 2, Dec. 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292007000200005&lng=en&nrm=iso>. access on 22 Apr. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-85292007000200005>

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RIESEBRODT, Martin. A ética protestante no contexto contemporâneo. *Tempo soc.*, São Paulo , v. 24, n. 1, 2012 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702012000100010&lng=en&nrm=iso>. access on 02 Nov. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702012000100010>

RICOUER, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économiedu don*. In. *Unesco.2004*
Disponível: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001375/137527fo.pdf>>
Acesso em 22 abril 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens”. In: *Os Pensadores*. Abril Cultural, 1971.

SAAVEDRA, Giovani Agostini; Sobottka, Emil Albert. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth
Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 8, núm.1, enero-novembro, 2008, pp. 9-18
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil.

SALVADORI, Mateus. Axel Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, No 1, 2011. Available from <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/895>>. Acess on 16 on 16 Marc. 2014.

SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro. Civilização brasileira, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova*, São Paulo, n. 39, p. 105-124, 1997. Available form. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451997000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 24 Apr. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451997000100007>

SANTOS, Sérgio Baptista. *O sentido político do pré-vestibular comunitário da Maré, adesões e resistências*. 179 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

SPINDEL, Arnaldo. *O que é Socialismo*. São Paulo-SP: Brasiliense, 1991.

SOUZA Jessé, *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica* Belo Horizonte, UFMG, 2003.

TAYLOR, Charles. *A ética de da autenticidade*. São Paulo. Realizações Editora, 2011.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. A política do reconhecimento. In *Argumentos filosóficos*, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. “A política do reconhecimento”. In *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. *A ética de da autenticidade*. São Paulo. Realizações Editora, 2011.

_____. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário In. *Argumentos filosóficos*, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOSTES, Ana Paula. Razões da intolerância na Europa integrada. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 52, n. 2, June 2009. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582009000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 01 Aug. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582009000200003>.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. A política como vocação. In: *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.

WIEVIORKA, Michel. *A Diferença*. Editora: Fenda, Portugal, 2001.