

**REPENSANDO O RECONHECIMENTO:
A CRÍTICA DE NANCY FRASER AO MODELO
IDENTITÁRIO DE AXEL HONNETH**
*RETHINKING THE RECOGNITION: THE CRITIQUE OF
NANCY FRASER THE IDENTITY MODEL OF AXEL HONNETH*

Leticia Machado Spinelli*

RESUMO: : O presente artigo intenta investigar o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth a partir de suas respectivas concepções de reconhecimento: modelo identitário e modelo do status social. Esse artigo traça comparações e aproximações entre esses autores no que se refere à base reflexiva de cada um. Pretende-se identificar os pressupostos que levaram Fraser a criticar o modelo clássico bem como as teses que subjazem ao discurso de Honneth em prol do binômio reconhecimento e identidade.

Palavras-chave: Honneth, Fraser, reconhecimento, redistribuição, identidade e status social.

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS, Brasil: e-mail: leticiamspinelli@gmail.com

ABSTRACT: *This present paper aims to investigate the debate between Nancy Fraser and Axel Honneth from their respective recognition concepts: identity model and model of social status. This article sketches out comparisons and approximations between these authors in relation to the reflective base of each. The aim is to identify the assumptions that led Fraser criticize the classical model and the arguments underlying the Honneth argumentation in favor of the binomial recognition and identity.*

Keywords: *Honneth, Fraser, recognition, redistribution, identity and social status.*

1 INTRODUÇÃO

Atualmente o termo “reconhecimento” vem ganhando espaço nas discussões filosóficas e sociológicas acerca da esfera pública, do multiculturalismo e das transformações sociais. Esse é um legado de uma mudança de perspectiva ocorrida no final do século XX: as reivindicações econômicas salariais ou redistributivas foram se mesclando até serem sobrepujadas pelas reivindicações por reconhecimento¹. Isso não significa que as pretensões por reconhecimento dos grupos isolados bem como a consciência pública dessas demandas inexistissem no período anterior, mas, sim, que essas questões passaram a protagonizar com mais vigor e caráter imprescindível as reflexões e ações concernentes à vida social.

¹ Segundo Honneth, duas justificativas podem ser apontadas como causas dessa mudança de perspectiva: por um lado, a descrença política, expressa no fato de as pessoas acreditarem que as demandas por igualdade econômica seriam, mesmo a longo prazo, inalcançáveis, de modo que a eliminação da degradação e do desrespeito foi adotada como uma meta mais plausível de realização; por outro lado, (e Honneth defende essa tese), a demanda pela temática do reconhecimento é vista como oriunda do aumento da sensibilidade moral dos indivíduos. Com a organização e exposição dos grupos historicamente discriminados, as questões relativas ao reconhecimento passaram a ser vistas como uma forma vital da noção de justiça (Cf., Honneth, 2007, p.80). Fraser se preocupa em diagnosticar o resultado dessa mudança de paradigma dentro da sua própria problemática: “Demandas por ‘reconhecimento das diferenças’ alimentam a luta de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nesses conflitos ‘pós-socialistas’, identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivo para a mobilização política. Dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como o remédio para injustiças e objetivo da luta política” (FRASER, 2001, p.245). Enquanto Honneth enfatiza os possíveis pressupostos que viabilizaram a mudança do paradigma da redistribuição por aquele do reconhecimento, Fraser aponta as consequências de tal alteração. No primeiro, a questão é tratada com enlevo, na segunda, com preocupação. Esse é o matiz que caracteriza a argumentação desses autores no que tange aos arranjos teóricos da questão do reconhecimento tal como foram tradicionalmente erigidos.

A variedade dos grupos sociais bem como a maior abertura e liberdade sobre a discussão de temas atinentes à diferença e às políticas identitárias, tornou imprescindível o discurso acerca do reconhecimento e de suas implicações na dinâmica social. Embora esse fenômeno seja recente, essa noção encontra a sua forma embrionária no século XVIII. Foi Hegel quem, pela primeira vez, apresentou, de maneira coesa e bem articulada, a noção de reconhecimento [*Anerkennung*]. Ele inovou a interpretação das relações humanas² quer perante a tradição contratualista representada, sobretudo, por Hobbes e Maquiavel, na qual a convivência entre os homens eram marcadas pelo medo e a rivalidade, quer perante os filósofos que defendiam uma abordagem estritamente moral das relações entre os homens, tal como Fichte, para o qual as relações se impõem em vista das coerções morais que as pessoas exercem umas sobre as outras, e Schelling, para o qual o reconhecimento dos outros é necessário em vista da sustentação da crença em um mundo objetivo. Hegel expôs e defendeu uma abordagem das relações de interação que não obedecem a uma necessidade estritamente moral. O conceito de reconhecimento é articulado em vista da essência da subjetividade humana, uma vez que a formação da autoconsciência depende do reconhecimento³. Existe, pois, um primado do reconhecimento, uma vez que o sujeito se constitui mediante as relações de interação que tece. Hegel vincula a experiência do reconhecimento ao progresso ético e explica que tal progresso ocorre ao longo de uma série de etapas com padrões de reconhecimento cada vez mais exigentes. Tais padrões são mediados por lutas intersubjetivas nas quais os sujeitos tentam ganhar aceitação para reivindicações a respeito de sua própria identidade.

Embora Charles Taylor e Axel Honneth representem a retomada contemporânea da noção de reconhecimento tal como foi formulada por Hegel, esse legado obedeceu a discursos muito originais em cada um desses dois autores, trilhando caminhos distintos. Taylor, a bem da verdade, não procurou desenvolver, propriamente, uma

2 “Nenhum dos pensadores clássicos, com a importante exceção de Hegel que, nesse contexto, é o solitário introdutor, colocou o princípio do reconhecimento no centro da sua ética” (Honneth, 2007, p.81).

3 “[*Das Selbstbewusstsein*] A consciência de si é *em si e para si* quando e por que é *em si e para si* para uma Outra, quer dizer, só é como algo reconhecido” (Hegel, 1992, p.142).

teoria do reconhecimento “preservando” a herança hegeliana, mas tomando a ideia embrionária de Hegel lhe agregou novos arranjos conceituais e uma moldura argumentativa própria. Honneth, diferentemente, dedicou-se a uma reatualização do discurso de Hegel acerca do reconhecimento, direcionando-a e provocando novas abordagens bem como novas perspectivas acerca da noção de reconhecimento. O modo como cada um se serviu dos fundamentos de Hegel concedeu originalidade as teorias que desenvolveram.

Fraser se inseriu e conquistou seu espaço junto à teoria do reconhecimento justamente por romper com o padrão clássico oriundo de Hegel, sobretudo, no que tange ao seu uso na teoria de Axel Honneth. Esse último desenvolveu a sua teoria em vista do legado hegeliano de vincular reconhecimento e identidade. Fraser adota (a partir do pressuposto kantiano de que a moral é direcionada para todos os seres racionais) um modelo de reconhecimento vinculado à concepção de justiça universal a partir do qual (e ainda sob a influência de Kant) todos os seres humanos detêm igual valor e devem ser tomados como um fim em si mesmo. Fraser trata da noção de reconhecimento sob o aporte da moralidade, em que se põe em questão a noção de certo e errado, de modo que o reconhecimento remete à justiça. Honneth, por sua vez, trata do reconhecimento à luz da ética, na qual se põe em realce as condições qualitativas do bem estar humano tradicionalmente definido como “vida boa”. O que se impõe aqui é uma justaposição entre dignidade (fruto da tradição kantiana) e felicidade ou autorrealização (fruto do legado hegeliano)⁴. No primeiro caso, são investigados as disparidades de oportunidades entre os indivíduos, as quais repercutem no isolamento de alguns enquanto parceiros em relação desigual de participação perante os outros. No segundo caso, é a questão identitária que se impõe, à medida que está vinculado aos julgamentos de valor acerca de práticas, características e identidades. No âmbito do reconhecimento identitário, o reconhecimento denegado repercute enquanto nocivo à formação da auto-identidade e, portanto, retalha as condições qualitativas de bem estar.

4 Rainer Forst, no tocante as matizes desse embate, faz a seguinte observação: “o debate entre os dois reflete, eu creio, as questões mais profundas sobre o modo de conceber os seres humanos em relação à sua sociedade, ou seja, questões da ontologia social”(Forst, 2011, p.304). “the debate between the two reflects, I think, deeper issues about how to see human beings in relation to their society, that is, issues of social ontology.”

A questão que pretendemos abordar, não se centra tanto (embora envolva) na explicitação e investigação da afamada contenda entre Nancy Fraser e Axel Honneth acerca dos paradigmas redistribuição e reconhecimento, mas num exame que antecede essa questão lhe conferindo sentido e contornos mais nítidos, a saber, qual o conteúdo inerente à noção de reconhecimento nesses dois autores. Ou seja, o que se pretende é uma reconstrução crítica das características principais dos modelos de reconhecimento segundo a identidade e segundo o status social respectivamente em Honneth e Nancy Fraser, buscando identificar os pressupostos que levaram Fraser a criticar o modelo clássico bem como os argumentos de Honneth em prol do binómio reconhecimento e identidade.

2 RECONHECIMENTO E IDENTIDADE: O MODELO DE AXEL HONNETH

O reconhecimento, em Honneth, obedece e é compreendido a partir das relações entre os indivíduos em três esferas de reprodução da vida social: relações afetivas, relações jurídicas e relações de estima. Amor, direito e estima social são definidos, por alguns comentaristas, como “atitudes de reconhecimento”, cuja definição guarda seu cerne junto à noção de “pessoa”⁵. Nesse termo se encerram as várias dimensões a partir da qual o sujeito se considera: “pessoa” enquanto criatura humana, “pessoa” enquanto ser detentor de individualidade e personalidade, “pessoa” enquanto ser moral e jurídico e “pessoa” coletiva, enquanto membro de um grupo. As três esferas do reconhecimento se constituem, pois, em domínios nos quais os sujeitos são tratados como “pessoas” nesses mais diversos âmbitos, os quais, em sua totalidade, remetem ao fomento da autorrealização dos indivíduos.

⁵ “Ter uma atitude de reconhecimento perante alguém é relacionar-se com esse indivíduo como com uma pessoa, ou ter uma ‘atitude personalizante’ com ele. (...) Vamos pensar em atitudes de reconhecimento como respondendo à personalidade de alguém em termos de reconhecimento de reivindicações. Pensando desse modo, nós realmente reconhecemos alguém como uma pessoa quando reconhecemos reivindicações de sua personalidade, ou, dito de maneira um pouco diferente, se reconhecemos alegações que sua personalidade nos apresenta” (Ikäheimo; Laitinen, 2007, p.40, p.52). “having a recognitive attitude towards someone is relating to her as to a person, or having a ‘personalizing attitude’ towards her”. (...) Let us think of recognitive attitudes as responding to someone’s personhood in terms of acknowledging claims. Thought of in this way, we really recognize someone as a person only if we acknowledge claims of her personhood, or, to put it slightly differently, if we acknowledge claims that her personhood presents us with”.

A esfera afetiva (amor) diz respeito, sobretudo, ao domínio familiar, e se refere ao desenvolvimento psíquico da personalidade. Honneth afirma que

por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amigos e de relações pais/filho (Honneth, 2003 a, p.159).

Nessa primeira esfera do reconhecimento, Honneth pretende pôr em destaque a dialética dependência/autonomia própria do humano nas suas relações afetivas e que converge para a formação da sua autoconfiança. Honneth se serve da psicanálise de Winnicott tomando como ilustração a relação mãe e filho. Segundo Winnicott, essa relação é pautada por dois momentos básicos: o primeiro é a simbiose absoluta ou intersubjetividade indiferenciada, na qual mãe e filho se experienciam reciprocamente (ainda que em diferentes sentidos) como seres dependentes um do outro; o segundo momento se impõe com a gradual retomada pela mãe dos afazeres cotidianos, o que gera uma evolução para a dependência relativa. A quebra da simbiose absoluta leva a criança a perceber a mãe enquanto um ser diferente e autônomo, o que a conduz, igualmente, ao processo de se perceber como um ser independente. Todo esse processo é pautado pelo conflito, uma vez que ao perceber a ausência ou a disponibilidade restrita da atenção materna, a criança adota uma postura agressiva. É essa postura associada à passividade materna diante das agressões que se constituem nos grandes articuladores da autoconfiança e da segurança do sujeito perante o mundo, uma vez que representam, na sua forma embrionária, a relação de possessividade e segurança nas relações afetivas. Cada relação amorosa na vida do indivíduo atualiza a dialética dependência/autonomia procedente dessa relação originária.

O direito e a estima social se referem à participação dos indivíduos na comunidade social. No entanto, tal ocorre sob perspectivas distintas: no âmbito do direito, o reconhecimento deve se dar de modo igualitário em vista das propriedades do ser humano; nas

relações de estima são as diferenças entre os indivíduos que estão em questão. O direito deve abranger todos os membros da sociedade sem privilégios ou exceções, por isso a noção de igualdade entre seres humanos lhe é característica. As relações jurídicas promovem o autorrespeito assim como a relação afetiva promove autoconfiança: semelhante ao modo como a criança adquire confiança para manifestar as suas carências confiando no respaldo do cuidado da mãe, o adulto, mediante a experiência de reconhecimento jurídico, percebe as suas manifestações como respeitadas por todos os outros. Ele contrai a “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (Honneth, 2003a, p. 195).

A terceira e última esfera do reconhecimento é a estima social⁶, a qual abrange todas as considerações que não são pautadas ou excedem a envergadura jurídica. Ela está intimamente vinculada às particularidades dos indivíduos, proporcionando autorrelação em termos de autoestima. Nesse domínio, a palavra de ordem não é “igualdade”, mas “diferença” ou “particularidade”⁷. Tal ocorre em vista de que aqui não está em questão o respeito vinculado ao indivíduo enquanto ser humano e cidadão, mas o respeito adquirido subjetivamente por um indivíduo em vista de seus próprios feitos isolados e suas habilidades próprias. Honneth pretende chamar atenção (algo que não está presente quer em Hegel quer em Mead) que a passagem da sociedade tradicional para sociedade moderna permitiu certa “individualização” dos sujeitos: à medida que a valoração hierárquica e coletivista vai se dissolvendo, vem à tona o critério das particularidades e habilidades dos indivíduos. O “valor” enquanto “sentir-se valorizado” só pode se impor num contexto no qual o indivíduo se sente autor ou fator determinante de alguma performance.

Assim como o reconhecimento da esfera afetiva promove a autoconfiança, o reconhecimento na esfera jurídica promove o autor-

6 “para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhe permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (Honneth, 2003 a , p.198).

7 “Mas a relação jurídica não pode recolher em si todas as dimensões da estima social, antes de tudo porque esta só pode evidentemente se aplicar, conforme sua função inteira, às propriedades e capacidades nas quais os membros da sociedade se distinguem uns dos outros: uma pessoa só pode se sentir ‘valiosa’ quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (Honneth, 2003a, p.204).

respeito. Enquanto no primeiro caso, o distanciamento do objeto de afeto associado à segurança de amparo resulta na autoconfiança e na capacidade de ficar só, no plano jurídico a igualdade de direitos e a convicção de que todos os membros estão submetidos e são servidores dessa norma, promove o autorrespeito. O reconhecimento na forma da estima social abrange todas as pretensões de reconhecimento mútuo que não são pautadas ou excedem a estrutura da igualdade de direitos. As três etapas do reconhecimento em Honneth não se constituem em um arranjo teórico simples, tampouco desempenham um papel secundário junto à sua investigação. Ele afirma, inclusive, que essas esferas de reconhecimento perfazem os princípios da justiça social tal como ele a compreende:

Em contraste com Nancy Fraser, que entende os seus dois princípios da igualdade econômica e o impedimento da humilhação cultural como meios instrumentais para estabelecer a igualdade participativa, eu começo assumindo uma pluralidade de três princípios da justiça social. Esta tripartição resulta da consideração de que os indivíduos nas sociedades modernas são dependentes na formação de sua identidade em três formas de reconhecimento social, fundado na esfera dos princípios específicos do amor, da igualdade de tratamento perante a lei da estima social⁸ (Honneth, 2004, p.358).

Honneth afirma que a justiça social compreende as esferas do amor, do direito e da estima, sob a justificativa, e aí temos mostra clara do reconhecimento segundo o modelo identitário, que os indivíduos são dependentes dessas três formas de reconhecimento para a formação da sua identidade. O modelo identitário do reconhecimento, em Honneth, traduz, portanto, a necessidade do reconhecimento em três esferas distintas a partir das quais o indivíduo se desenvolve de maneira plena. Cada forma de reconhecimento atende

⁸ “In contrast to Nancy Fraser, who understands both her principles of economic equality and of avoiding cultural humiliation as instrumental means to establishing participatory equality, I start by assuming a plurality of three equal-ranking principles of social justice. This tripartition results from the consideration that subjects in modern societies are reliant in their identity formation on three forms of social recognition, founded in the sphere specific principles of love, of equal treatment in law and of social esteem”.

a aspectos distintos, mas igualmente importantes e imprescindíveis para o desenvolvimento da identidade. Honneth se dedica a explicitar a importância desses pilares na formação dos indivíduos a fim de indicar, por um lado, que essas esferas se constituem em elementos básicos na formação da identidade dos sujeitos e que, por outro, a sua carência é nociva e desestruturante⁹. É forte e dominante nesse ponto o caráter imprescindível do reconhecimento para os sujeitos e, portanto, que a sociedade deve ser edificada de modo a provê-lo¹⁰.

Honneth, em sua teoria, trata da questão do reconhecimento a partir da constituição do indivíduo enquanto sujeito e objeto de reconhecimento. A partir de Hegel, Honneth sustenta a tese que o humano “opera” dialogicamente, de modo que as relações intersubjetivas se constituem em condição de possibilidade para a formação da identidade: “as esferas do reconhecimento representam modelos normativamente substantivos de interação em que a natureza intersubjetiva dos seres humanos é expressa de uma forma generalizável”¹¹ (Honneth, 2003b, p.145). A questão identitária se impõe em vista de que, necessariamente, todo o humano é sujeito reconhecedor e objeto de reconhecimento, sendo que o conteúdo daí extraído atua como formador de sua identidade. Nesse sentido, a teoria de Honneth é por muitos denominada de uma ética do reconhecimento em vista de que a demanda por reconhecimento pelos indivíduos não se restringe a uma dimensão psicossocial, mas se sustenta, sobretudo, como uma necessidade moral. Conforme indica Honneth, o modo como o indivíduo se relaciona consigo mesmo está intimamente vinculado às relações de reconhecimento. Isso significa que o conteú-

9 Em contraponto às esferas do amor, do direito e da estima social, Honneth insere (e aqui está a sua inovação perante Hegel e Mead) as patologias do desrespeito ou reconhecimento denegado. Ao amor se contrapõe (enquanto desrespeito) os maus tratos e a violação; na esfera jurídica, a denegação de reconhecimento se expressa na privação de direitos e exclusão e, por fim, na esfera da solidariedade, o desrespeito vem expresso na degradação e na ofensa. Os componentes ameaçados em cada uma dessas formas de desrespeito são, respectivamente, integridade física, integridade social e honra (Cf. Honneth, 2003a, p.211).

10 “A justiça ou o bem-estar de uma sociedade é medido de acordo com o grau de sua capacidade de assegurar condições de reconhecimento mútuo em que a formação da identidade pessoal e autorealização individual podem avançar suficientemente bem” (Honneth, 2004, p.354). “The justice or wellbeing of a society is measured according to the degree of its ability to secure conditions of mutual recognition in which personal identity formation, and hence individual self-realization, can proceed sufficiently well”.

11 “the spheres of recognition represent normatively substantive models of interaction in which the intersubjective nature of human beings is expressed in a generalizable way.”

do do imaginário negativo ou positivo que o indivíduo nutre para consigo próprio guarda o seu respaldo nas relações externas. Além de corresponder a uma necessidade moral, a própria estrutura do reconhecimento pressupõe um aporte moral uma vez que suas demandas dizem respeito, em primeiro lugar, “às condições sociais da não falseada subjetividade e agência e, em segundo, que elas exigem dos agentes sociais uma atitude que vai além de uma preocupação imediata com o seu auto-interesse, sendo receptivo às necessidades dos outros”¹² (Brink; Owen, 2007, p.6). O reconhecimento, em Honneth, caracteriza-se fundamentalmente mediante uma esfera dialógica a partir da qual os indivíduos se auto definem e obtêm recursos de sociabilização. Tal caracterização, com forte aporte psicológico, certamente é a fonte das maiores críticas direcionadas ao seu discurso, sobretudo (conforme veremos), às que partem de Nancy Fraser.

3 RECONHECIMENTO ENQUANTO IDENTIDADE *VER-SUS* RECONHECIMENTO ENQUANTO STATUS SOCIAL: A CRÍTICA DE NANCY FRASER

Ao tratar da questão do reconhecimento, Nancy Fraser pretende “repensá-la” a partir de um escopo argumentativo mais amplo. Embora admita que há, atualmente, uma tendência de sobreposição das questões concernentes ao reconhecimento relativamente às questões de redistribuição, Fraser pretende defender um modelo no qual esses dois paradigmas não só deixem de ser apresentados como independentes, mas passem a estar interligados nas suas causas e efeitos. Fraser associa reconhecimento a status e com isso, não apenas deixa de endossar a associação clássica entre reconhecimento e identidade como também e, sobretudo, resgata, no interior da Teoria Crítica, uma questão que havia paulatinamente se enfraquecendo a partir da virada linguística de Habermas, a saber, o viés econômico.

Ao se propr a repensar a questão do reconhecimento, Fraser deixa implícito ao menos dois pressupostos: um, até então nas tradi-

12 “What makes such claims moral is, first, that they concern the social conditions of undistorted subjectivity and agency and, second, that they require of social agents an attitude that goes beyond an immediate concern with their self-interest in being responsive to the needs of others”.

ções filosófica e sociológica, a questão do reconhecimento não tem sido tratada adequadamente; outro, o redirecionamento dessa questão (sob a égide do binómio reconhecimento\redistribuição) pode ser fértil na explicação e compreensão de vários fenómenos da sociedade contemporânea. Fraser concentra a sua investigação entre as tradições economicista e culturalista e, analisando seus argumentos, pretende, para cada uma, apresentar contra argumentos em vista de sua suposta supremacia na análise social. A bem da verdade, ela pretende tratar as relações das noções de distribuição e de reconhecimento sem recair em qualquer dessas perspectivas. A autora almeja provar que as lutas por reconhecimento, tal como Honneth as apresenta, tendem a deslocar as lutas por redistribuição. Ela propõe, portanto, que a perspectiva do reconhecimento e da redistribuição não sejam subsumidas uma a outra, mas articuladas no sentido de prover a análise social de uma estrutura reflexiva mais sólida e coesa. Isso significa, segundo a autora, “desenvolver uma explicação acerca do reconhecimento que possa acomodar toda a complexidade das identidades sociais, em vez de uma que promova a reificação e o separatismo” (Fraser, 2000, p.109).

A acusação de conduzir à reificação e ao separatismo é uma das grandes críticas de Fraser ao modelo do reconhecimento enquanto identidade. O modelo do status, segundo a sua argumentação, não conduz à reificação, pois não trata da identidade de grupos específicos, mas dos indivíduos enquanto parceiros de interação. A autora não nega que o modelo identitário, tradicionalmente aceite, contenha os traços genuínos dos efeitos do racismo e do sexismo (por exemplo), mas ressalta – e essa é a sua justificativa central para repensar o reconhecimento – que “equiparar a política do reconhecimento com a política da identidade, encoraja tanto a reificação das identidades de grupo e ao deslocamento de redistribuição”¹³ (Fraser, 2000, p.110). Dois pressupostos básicos compõem, portanto, a sua crítica ao modelo identitário: a condução à reificação, por um lado e, por outro, o deslocamento de questões atinentes à distribuição.

Fraser defende que o modelo identitário conduz à reificação da identidade. Essa pressuposição bastante forte é, por si mesma,

¹³ “By equating the politics of recognition with identity politics, it encourages both the reification of group identities and the displacement of redistribution.”

intrigante, uma vez que o reconhecimento enquanto identidade preza e friza a questão da formação e preservação da identidade. Fraser justifica a sua crítica nos seguintes termos:

Sublinhando a necessidade de elaborar e apresentar uma autêntica auto-afirmação e auto-gerada identidade coletiva, ele coloca pressão moral sobre os membros individuais a estar em conformidade com uma determinada cultura do grupo (Fraser, 2000, p.112).

A autora observa que a exacerbada defesa da identidade do grupo pode acarretar num “atrofiamento” das identidades singulares. O vigor concedido à importância da identidade do grupo acaba solapando as particularidades dos seus membros bem como as divisões inerentes ao próprio grupo, tais como, classe, gênero e raça. De forma um pouco mais esmiuçada, a sua crítica se apresenta nos seguintes termos: inerente à concepção interna do grupo é enfatizado, por um lado, a ausência de valorização das identidades individuais dos membros do grupo e, por outro, em consequência disso, a simplificação da dinâmica interna do grupo; no tocante às relações entre os grupos, Fraser afirma que há uma promoção de isolamento ao invés de interação. No que se refere à primeira questão, Fraser chama a atenção no sentido de que a forte ênfase na identidade do grupo, defendida no âmbito do reconhecimento identitário, se constitui em uma pressão moral para que os membros do grupo se conformem e se limitem a essa identidade, formando uma associação homogênea. Isso conduz à imposição de uma identidade única, na qual as particularidades inerentes aos indivíduos não são tomadas em consideração. Em consequência da negação da heterogeneidade interna ao grupo, não são tomadas em relevância as lutas inerentes a ele, o que conduz a uma dominação intragrupal. Fraser observa, quanto à relação externa entre os grupos, que o modelo identitário ignora “os fluxos transculturais, ele trata as culturas de fortemente limitadas (...). Como resultado, ele tende a promover o separatismo e o isolamento do grupo, em vez da interação transgrupal”¹⁴ (Fraser, 2007, p.117).

¹⁴ O modelo do status social defendido por Fraser, não recai nesses inconvenientes uma vez que não vincula o reconhecimento à valorização da identidade de grupo; favorece a investigação dos efeitos das normas institucionalizadas por sobre aqueles da consciência; valoriza a relação transgrupal à medida que defende o modelo da paridade participativa e, por fim, não materializa a cultura.

Em sua crítica Fraser toma reconhecimento, vinculado à identidade, enquanto uma forma de essencializar identidades no sentido de fixar e manter padrões identitários. Com efeito, Honneth é bastante claro ao afirmar que o verdadeiro reconhecimento é aquele que promove emancipação¹⁵, de modo que o elemento primordial que o dirige é aquele da liberdade identitária. Conforme observam Deranty e Renault “o reconhecimento é reivindicado como um direito à auto-capacitação, como o direito à auto-criatividade e auto-realização, não com o objetivo de enraizar identidades fixas”¹⁶ (Deranty; Renault, 2007, p. 107). O modelo identitário, portanto, não apregoa a proteção da identidade no sentido de mantê-la fixa e inalterada, mas pretende proteger a liberdade dos indivíduos e dos grupos perante a sua identidade. Não se trata, pois, de essencializar, mas de oferecer condições de autonomia para que cada um possa “delinear a si mesmo”, recebendo condições de postulação da sua identidade. Por isso que, em Honneth, reconhecimento e autorealização são termos indissociáveis, pois o reconhecimento aparece como um instrumento de garantia de escolhas.

No que tange ao deslocamento das questões atinentes à distribuição, a totalidade do argumento de Fraser é permeada e inter-cruzada pelas seguintes proposições: por um lado, é necessário demonstrar em que termos o reconhecimento segundo o modelo da identidade desloca o paradigma da redistribuição, por outro, ainda, e lembrando que Fraser não pretende descartar a dimensão do reconhecimento, é preciso conceder a esse conceito um sentido no qual o deslocamento da perspectiva da redistribuição seja abolido.

No tocante ao primeiro momento de sua argumentação, Fraser observa que se podem assumir duas correntes no interior da questão do reconhecimento identitário, as quais, embora por diferentes caminhos, conduzem ao deslocamento da questão da redistribuição. A primeira corrente trata da ausência do reconheci-

¹⁵ “O reconhecimento deve ser entendido como um gênero que compreende várias formas de atitudes práticas cujas intenção primária consiste em um ato especial de afirmação de um outro pessoa ou grupo” (Honneth, 2007b, p.330). “Recognition should be understood as a genus comprising various forms of practical attitudes whose primary intention consists in a particular act of affirmation of another person or group.”

¹⁶ “Recognition is claimed as a right to self-empowerment, as the right to self-creativity and self-realization, not with the aim of entrenching fixed identities.”

to como uma questão eminentemente de depreciação cultural. Em limitando o reconhecimento a representações pejorativas, perde-se a sua fundamentação social na qual estão inscritos, por exemplo, o vínculo (segundo padrões institucionalizados) entre normas androcêntricas que estereotipam algumas atividades como femininas e a discrepância de salários entre homens e mulheres que desempenham as mesmas funções; e, também de normas heterossexistas que não legitimam a união homossexual e sonégam recursos e benefícios para gays e lésbicas. Não há nessa primeira corrente uma preocupação em ligar os fenômenos de depreciação identitárias com as normas institucionalizadas que retalham os direitos do grupo minoritário no domínio da redistribuição.

A segunda corrente do reconhecimento identitário parece ser mais sensível ao fenômeno da redistribuição. Contudo, apesar de aceitar que existe uma ligação entre questões relativas à injustiça cultural com questões econômicas, essa corrente, segundo Fraser, não problematiza adequadamente esse vínculo. A má redistribuição é vista apenas como um efeito secundário da ausência de reconhecimento. Sob esse aspecto, por exemplo, a classe oprimida é fruto de uma hierarquia cultural que expressa uma desvalorização da identidade proletária. Considerando a diretiva de que a má distribuição é fruto da ausência de reconhecimento, a sua solução é apenas indireta, passa pela mediação da estrutura do reconhecimento: se implementa uma política em vista da valorização das identidades depreciadas a partir da qual a desigualdade econômica tem suas raízes minadas.

Assim, embora se servindo de recursos distintos, essa segunda corrente também recai em uma negligência relativamente à questão da má redistribuição. O deslocamento não se reduz por uma mera desconsideração das questões redistributivas, como ocorre na primeira corrente, mas por uma subversão de questões de desigualdade econômica ao paradigma do reconhecimento, em que se nega uma seara própria aos problemas de redistribuição. Tanto que o “remédio” para a desigualdade econômica não é oriundo, propriamente, de uma política de redistribuição, mas de uma política de reconhecimento.

Fraser afirma que um modelo semelhante a esse seria adequado a uma sociedade puramente cultural, desprovida de relações econômicas, na qual a desigualdade de distribuição é oriunda de uma hierarquia cultural e na qual a depreciação de identidade se revertesse diretamente em injustiça econômica. A fusão das perspectivas do reconhecimento e da redistribuição na qual a segunda é consequência da primeira permitiria que a solução para os problemas de ambos os domínios fosse unívoca. Fraser observa, contudo, que não há uma necessária continuidade entre a hierarquia de valores do reconhecimento identitário e a lógica econômica, de maneira que defender a tese de que uma política do reconhecimento seja capaz de remediar questões de má distribuição não se sustenta.

A fim de corrigir o impasse oriundo da noção de reconhecimento concebido a partir da herança hegeliana, isto é, enquanto modelo de identidade, Fraser propõe que o reconhecimento seja entendido a partir do modelo do status social, no qual a ausência de reconhecimento se identifica com um status de subordinação.

Dessa perspectiva, não é a identidade de um grupo específico que requer reconhecimento, mas o status do membro individual do grupo como parceiro total de interação. Não-reconhecimento, nesses termos, não significa a deformação da identidade do grupo, mas subordinação social – no sentido de ser impedido de participação paritária na vida social (Fraser, 2000, p.113).

Embora conceda que a reparação da ausência de reconhecimento sob a perspectiva do status ainda necessite de uma política do reconhecimento, Fraser, com essa sua nova acepção, permite uma ampliação da noção de reconhecimento, uma vez que, por um lado, desconstrói a prevalência da identidade do grupo e, por outro, a partir da implementação da terminologia “subordinação enquanto parceiro total de interação” estende o domínio de atuação do reconhecimento para além dos seus efeitos junto à *psiqué* dos agentes.

A autora explica que abordar o reconhecimento em termos de status social implica no “exame de padrões institucionalizados de

valores culturais nos seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais”¹⁷(Fraser, 2000, p.113). Fraser, portanto, em seu discurso, não acentua tanto a figura do sujeito propriamente dito, mas de padrões institucionalizados que, por assim dizer, dirigem esses sujeitos. Sua investigação implica em uma reflexão acerca dos casos nos quais os padrões institucionalizados formam sujeitos capazes de participar com os outros, em termos paritários, no interior da vida social. O status de subordinação, por sua vez, se traduz por uma relação de interação assimétrica, em que alguns são inferiorizados, excluídos ou até invisíveis perante a dinâmica social. Esse modelo se distingue daquele da identidade em vista de que, nessa perspectiva, não ser reconhecido não implica necessariamente numa deformação psíquica, mas numa relação de subordinação oriunda de padrões institucionalizados.

Não ser reconhecido, portanto, não é simplesmente a ser dotado de juízo negativo, olhado de cima ou desvalorizado nas atitudes, crenças ou representações dos outros. É, antes, ter negado o estatuto de parceiro integral na interação social, como consequência de padrões institucionalizados de valor cultural que constituem alguém como comparativamente indigno de respeito e estima¹⁸(Fraser, 2000, pp.113-114).

Usando padrões institucionalizados como recurso argumentativo, Fraser, por assim dizer, pretende conceder uma base empírica clara para a análise do desrespeito. Ela quer superar a situação transcendente do desrespeito enquanto desvalorização que atenta diretamente ao psíquico, à formação da identidade, concedendo uma base concreta a partir da qual o não reconhecimento se mostra enquanto um fenômeno nítido, definido e universal.

Fraser está tratando de padrões que impedem a igualdade entre os indivíduos. Tratam-se de casos, mais precisamente, nos quais

17 “examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the relative standing of social actors.”

18 “To be misrecognized, accordingly, is not simply to be thought ill of, looked down upon or devalued in others’ attitudes, beliefs or representations. It is rather to be denied the status of a full partner in social interaction, as a consequence of institutionalized patterns of cultural value that constitute one as comparatively unworthy of respect or esteem”.

existe um padrão cultural de valor que promove uma relação e interação assimétrica entre os indivíduos na sociedade. A estigmatização de mães solteiras, a concepção da união das pessoas do mesmo sexo como ilegítimas, o policiamento por “delineamento racial” são exemplos de padrões institucionalizados que repercutem em binômios como “normal/perverso”, “correto/incorreto” e que acabam produzindo uma categoria de membros institucionalmente inferiores e inferiorizados na vida social, impedidos de exercerem a função de parceiros plenos de interação.

A autora observa que a ausência de reconhecimento pode assumir formas distintas, sendo tanto formalmente institucionalizados nos termos de normas jurídicas, códigos de práticas ou políticas de governo, assim como informalmente institucionalizadas na forma de padrões e costumes norteadores da prática social. Independentemente de sua fundamentação formal ou informal, esses padrões institucionalizados conduzem a uma relação social na qual alguns sujeitos tem as suas demandas mais consideradas do que dos outros, o que implica numa ausência de paridade. Trata-se do que a autora denomina de “subordinação institucionalizada”. O reparo dessa subordinação, na forma de concessão de reconhecimento tem de se dar na mesma via da sua denegação, isto é, atinge diretamente as normas institucionalizadas. Trata-se de uma mudança dos padrões que obstruem a paridade entre os indivíduos, os quais devem ser redirecionados em vista de uma relação simétrica¹⁹.

Promovendo a ampliação da noção de reconhecimento para além do modelo da identidade, Fraser amplia também as possibilidades de correção do não reconhecimento. Sua tese básica, ao tratar da temática do reconhecimento, é a participação igual dos indivíduos na vida social, de modo que o reconhecimento denegado está vinculado à subordinação de alguns indivíduos ou grupos que não participam ou

¹⁹ Fraser prevê, obviamente, que cada tipo de manifestação de não reconhecimento deve ter seu equivalente de alteração em sua própria seara, quer dizer, padrões jurídicos requerem medidas legais, políticas de governo, mudanças políticas.... Com isso se pretende destacar que o reconhecimento segundo o modelo do status social não pressupõe nenhum reparo do não reconhecimento concebido a priori, mas deve ser elaborado a partir de uma avaliação contextual. No tocante às leis do casamento, por exemplo, se poderia resolver a questão da subordinação dos homossexuais adotando a legalidade do casamento entre pessoas do mesmo sexo ou também desinstitucionalizando o casamento segundo padrões heterossexistas mediante a dissociação de direitos do estado cível para outra base, tal como a cidadania, por exemplo.

se veem contemplados socialmente em pé de igualdade com os outros. Fraser observa que a causa da subordinação são padrões institucionalizados (formal ou informalmente) e que sua correção tem de se dar em vista de elementos concretos (institucionalmente engendrados) que resgatem a paridade. Esses elementos variam de acordo com as necessidades dos subordinados. A esse propósito é apresentada a noção de paridade participativa. Segundo Fraser, essa noção

significa a condição de ser um par, de estar no mesmo nível que os outros, de estar em pé de igualdade. Deixo essa questão aberta para saber exatamente que grau ou nível de igualdade é necessário para assegurar essa paridade. Na minha formulação, além disso, a exigência moral é que aos membros da sociedade seja assegurada a possibilidade de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma dada atividade de interação. Não há nenhuma exigência de que todos participem de fato de qualquer dessas atividades (Fraser, 2007, p.125, n.18).

São pressupostas duas condições em vista da paridade participativa. A condição objetiva é orientada pelo paradigma da redistribuição e se refere, fundamentalmente, a distribuição de recursos materiais de maneira a que todos os participantes tenham independência e voz ativa. A outra condição, denominada de intersubjetiva, visa garantir o respeito igual entre todos os participantes mediante padrões institucionalizados de valor cultural que assegura que todos tenham igual oportunidade de alcançar a estima social.

Fraser apresenta o reconhecimento segundo o modelo do status como adequado para suprir a carência de referência à distribuição do modelo identitário em vista de que os obstáculos à participação igual não se restringem a uma hierarquia de valores, mas podem estar associados também a uma escassez de recursos econômicos²⁰. Assim, o

20 “Ao contrário do modelo de identidade, então, o modelo de status vê o não-reconhecimento no contexto de uma compreensão mais ampla da sociedade contemporânea. A partir desta perspectiva, a subordinação de status não pode ser entendida de forma isolada a partir de arranjos econômicos, nem reconhecimento abstraído da distribuição. Pelo contrário, só considerando ambas as dimensões em conjunto se pode determinar o que impede a paridade participativa em qualquer caso particular; só provocando as imbricações complexas do status com a classe econômica se pode determinar a melhor forma de corrigir a injustiça. O modelo de status funciona assim contra as tendências para deslocar as lutas por redistribuição. Rejeitando a visão de que o não-reconhecimento é um dano cultural autônomo, que entende que a subordinação de status é muitas vezes

modelo do status compreende duas dimensões: a do reconhecimento, referente a normas e padrões institucionalizados, e a dimensão da redistribuição, a qual envolve recursos. Essas duas dimensões perfazem os requisitos necessários para que os indivíduos gozem das mesmas condições junto aos seus parceiros de interação. Nesse contexto fica ainda mais evidente que, no discurso de Fraser, não são as recepções psíquicas que imperam a propósito de uma teoria do reconhecimento, mas os padrões institucionalizados que oportunizam (quando bem direcionados) ou obstruem (quando dotados de conteúdo assimétrico) a igualdade entre os indivíduos no interior da vida social.

Fraser, no que se denomina uma abordagem dualista, vê nas dimensões do reconhecimento e da redistribuição a reunião dos distintos aspectos que compõem a ordem social. O reconhecimento está vinculado aos padrões culturais de valor, em que se põe em relevo as noções de honra, prestígio e estima. Sua forma de injustiça é a ausência de reconhecimento, cujo status de subordinação advém de padrões de valor cultural. A redistribuição, por sua vez, corresponde a estrutura econômica da sociedade, em que se põe em realce as noções de trabalho, mercado, classe e recursos econômicos. Sua forma de injustiça é a má distribuição, cujo status de subordinação se traduz pela escassez de recursos, a qual está vinculada a estrutura do sistema econômico. Segundo o modelo do status social, essas duas dimensões, embora distintas uma da outra, estão intimamente associadas a ponto de se influenciarem reciprocamente²¹.

ligada a injustiça distributiva. Ao contrário da teoria culturalista da sociedade, no entanto, evita-se um curto-circuito quanto à complexidade dessas ligações: pressupondo que nem toda a injustiça econômica pode ser superada somente pelo reconhecimento, o modelo do status defende uma abordagem que integra expressamente pedidos de reconhecimento com pedidos de redistribuição, e, assim, atenua o problema do deslocamento” (Fraser, 2000, pp.118-119). “Unlike the identity model, then, the status model views misrecognition in the context of a broader understanding of contemporary society. From this perspective, status subordination cannot be understood in isolation from economic arrangements, nor recognition abstracted from distribution. On the contrary, only by considering both dimensions together can one determine what is impeding participatory parity in any particular instance; only by teasing out the complex imbrications of status with economic class can one determine how best to redress the injustice. The status model thus works against tendencies to displace struggles for redistribution. Rejecting the view that misrecognition is a free-standing cultural harm, it understands that status subordination is often linked to distributive injustice. Unlike the culturalist theory of society, however, it avoids short-circuiting the complexity of these links: appreciating that not all economic injustice can be overcome by recognition alone, it advocates an approach that expressly integrates claims for recognition with claims for redistribution, and thus mitigates the problem of displacement.”

21 Bastante ilustrativo, nesse sentido, é o conceito concebido por Fraser de coletividades bidimensionais, cuja definição se dá nos seguintes termos: “São diferenciadas como coletividades em virtude

4 CONFRONTANDO AXEL HONNETH E NANCY FRASER

Fraser e Honneth representam atualmente modelos teóricos que, embora compartilhem o mesmo objeto de reflexão, são orientados por horizontes distintos. Eles se distanciam, sobretudo, porque dialogam em subáreas distintas. A ênfase de Honneth no sujeito do reconhecimento bem como o destaque por ele concedido à importância em ser reconhecido de maneira satisfatória são oriundos de uma perspectiva de ontologia social intimamente vinculada à formação da identidade dos sujeitos. Essa abordagem contrasta fortemente com a postura militante de Fraser, a qual se explica, sobretudo, em vista de ela tratar o reconhecimento a partir da perspectiva de padrões institucionalizados. O fato é que ao atentar tão vigorosamente as teses fundantes da teoria de Honneth (advindas, sobretudo, de Hegel), Fraser acaba, por assim dizer, falseando o próprio cerne da teoria do reconhecimento, subtraindo-lhe elementos embrionários que compõem a originalidade de sua abordagem. Smith, acerca da articulação proposta por Fraser entre a ordem econômica e aquela do reconhecimento, apresenta dois argumentos nos quais se pode visibilizar essa interpretação. Por um lado, ele menciona que não há uma explicitação clara acerca do quê a ordem econômica distribui. Ele argumenta, e aqui se percebe claramente sua adesão às teses de Honneth, que buscar o que é próprio da redistribuição conduz ao domínio do reconhecimento, uma vez que se questiona acerca das relações dos indivíduos entre si²². Por outro lado, Smith menciona que Fraser não trata adequadamente

tanto da estrutura político-econômica como da cultural-valorativa. Então, quando oprimidas ou subordinadas, sofrem injustiças ligadas à economia política e à cultura simultaneamente. Coletividades ambivalentes, em suma, podem sofrer injustiças socioeconômicas e não-reconhecimento cultural em forma nas quais nenhuma dessas injustiças é um efeito indireto da outra, mas em que ambas são primárias e originais. Nesse caso, nem remédios redistributivos nem de reconhecimento isoladamente são suficientes. Coletividades ambivalentes precisam de ambos” (Fraser, 2001, p.259).

22 “Logo que se faz essa pergunta - quais são as relações sociais entre os indivíduos no trabalho? - estamos no reino do reconhecimento. Assim que retiramos o que está implícito na noção de distribuição, somos forçados a pensar sobre as relações sociais mediadas por reconhecimento (ou a sua retirada). Se for assim, há dúvida quanto a utilidade da distinção entre reconhecimento e redistribuição mesmo como uma ferramenta de análise, antes mesmo de chegar à questão da base perspectiva ou substantiva da distinção” (Smith, 2011, p. 335). “As soon as we ask that question – what are the social relations between individuals that work? – we are in the realm of recognition. Once we draw out what is implicit in the notion of distribution, we are forced into thinking about social relations mediated by recognition (or its withdrawal). If so, this casts doubt on the usefulness of the distinction between recognition and redistribution even as a tool of analysis, before we even get to the question of the perspectival or substantive basis of the distinction.”

a questão do reconhecimento, uma vez que não há uma explicitação clara no tocante à restrição do reconhecimento ao domínio da ordem cultural e do status. Ele coloca que o emprego da paridade participativa não supre ou abarca todas as demandas oriundas do domínio do reconhecimento (Cf. Smith, 2011, p.335).

Fraser, como pretende, evita o economicismo e o culturalismo, mas recai em um terceiro “ismo” (difícil de nomear) que se caracteriza fundamentalmente em lograr os pressupostos básicos que caracterizam a questão do reconhecimento²³. Isso se consolida, principalmente, à medida que Fraser em seus argumentos “apequena” as questões relativas à esfera psíquica dos sujeitos, pois, parece retirar o peso devido ao reconhecimento junto à formação dos sujeitos sociais. Fraser, pois, critica no modelo identitário de Honneth justamente as características que permitem a esse modelo uma abordagem mais ampla das relações sociais. O modelo da paridade participativa, embora coerente dentro da sua proposta, representa uma estrutura muito rígida que não permite a compreensão, em profundidade, das patologias sociais. Seguindo o modelo kantiano de considerar todos os indivíduos como seres dotados de razão e, portanto, iguais, Fraser parece lograr em muito as especificidades de ser “humano”. Em Kant isso funcionou porque ele intentava implementar uma ética universal (aliás válida para todos os seres racionais em geral) na qual qualquer elemento para além da racionalidade e da objetividade é dispensado. Fraser, obviamente, não reproduz Kant, mas a estrutura da paridade participativa e aquela da reflexão acerca do reconhecimento, à medida que se evita a mescla com dados psicológicos, se torna um modelo que não contempla de modo satisfatório as experiências sociais dos indivíduos. Fraser, aparentemente, não leva em consideração algumas peculiaridades que compõem o indivíduo humano: um ser finito, incompleto e permanentemente carente, para o qual as relações intersubjetivas, a dialogicidade de conceder e receber reconhecimento se constituem em pontos funda-

23 “A postura de Fraser equivale a retirar da perspectiva teórica do reconhecimento precisamente seu principal mérito, que é haver contribuído para ressignificar tudo aquilo que o alto capitalismo em sua atual fase de triunfalismo sem oposição tem tornado crescentemente naturalizado, muito especialmente na ordem econômica” (Mattos, 2004, p.161).

mentais de desenvolvimento. Para Honneth, esse se constitui em um ponto imprescindível. Ele observa, aliás, que “são as mais altamente diferenciadas esferas do reconhecimento que fornecem a chave para a especulação retrospectiva sobre a peculiaridade da ‘natureza’ intersubjetiva dos seres humanos.”²⁴ (Honneth, 2003b, p.138). Fraser desvirtua afirmações como essa quando afirma que

de acordo com Axel Honneth, por exemplo, todos precisam de sua distinção reconhecida para desenvolver a auto-estima, o quê (junto a autoconfiança e o autorrespeito) é um ingrediente essencial de uma identidade verdadeira. Parece que resulta que as reivindicações por reconhecimento que levantam a autoestima do reivindicador são justificadas, enquanto aquelas que a diminuem não o são. Sobre essa hipótese, entretanto, as identidades racistas parecem merecer algum reconhecimento, à medida que elas possibilitam a alguns europeus pobres manterem seu senso de autovalor ao se contrastarem que seus supostos inferiores. As reivindicações antirracistas confrontariam um obstáculo, ao contrário, à medida que elas ameaçam a autoestima dos brancos pobres. Infelizmente, casos como esse, no qual o preconceito transmite benefícios psicológicos, não são de modo algum raros. Eles são suficiente para contradizer a visão de que a autoestima elevada pode fornecer um padrão justificatório para as reivindicações do reconhecimento (Fraser, 2007, p.130).

Fraser, aqui, nitidamente, subestima a solidez do argumento de Honneth. Perante a tese (forjada segundo a sua interpretação) de que tudo que promove autoestima é justificado, a autora desestabiliza a própria noção embrionária de reconhecimento: *Anerkennen* remete a admitir, conceder, ratificar, aprovar, notar e conceder atenção especial, de maneira que *Anerkennung* sugere um reconhecimento em vista de certas condições e particularidades e, não, extorquido a partir de comparações de superioridade e inferioridade. Uma autoestima extraída mediante a inferiorização de um “outro” se consolida apenas como pseudo-autovalor, convertendo-se, na verdade, em um

24 “it is the most highly differentiated recognition spheres that provide the key for retrospective speculation on the peculiarity of the intersubjective “nature” of human beings.”

simulacro de dignidade. Quem realmente tem em si e em sua condição motivos para se orgulhar não carece de remeter a um suposto inferior como contrabalanço. Ademais, Honneth não se serve da busca ou luta por deferência como um recurso livre de sanções. O que ele ressalta é que a autoestima, no seu sentido genuíno, é fundamental para a formação de uma identidade saudável. É justamente essa tese basilar, vinculada à autorrealização, e eivada de dados oriundos da psicologia social, que perfazem a totalidade da crítica de Fraser²⁵.

O fato de Honneth se servir da psicologia social como recurso teórico é um ponto abertamente combatido por Fraser. Ela, aliás, menciona duas vantagens na adoção de sua concepção: uma, o reconhecimento enquanto status social não recorre a uma concepção de boa vida, mas a uma concepção de justiça, a qual deve ser aceita por todos aqueles com diferentes concepções de boa vida, outra, o não reconhecimento enquanto injusto está presente nas relações sociais e, não, na psicologia individual ou interpessoal.

Não ser reconhecido, nessa visão, não é simplesmente ser considerado impróprio, ser menosprezado, ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças mentais dos outros. É sim ter negado a si o status de parceiro pleno na interação social, e ser impedido de participar como um par na vida social como consequência dos padrões institucionalizados do valor cultural que constituem alguém de não merecedor de respeito ou estima. Quando esses padrões de desrespeito e desestima são institucionalizados, eles impedem a paridade de participação, assim como, certamente, ocorre com as injustiças distributivas (Fraser, 2007, p.121).

Isso não exclui a visão de Honneth, mas parece ser complementar a ela. Ao enfatizar os danos causados à psicologia do sujeito, Honneth está supondo esses padrões institucionalizados mencionados

25 Esse não é um ponto questionado apenas por Fraser. O forte aporte advindo da psicologia tem gerado as mais variadas críticas a Honneth. Ikäheimo, por exemplo, observa que “não se constitui em um exagero afirmar que os escritos de Honneth detêm uma ênfase bem maior sobre aspecto psicológico do que sobre o aspecto sócio-ontológico” (Ikäheimo, 2009, p.103). “Il n’est pas exagéré de dire, cependant, que les écrits d’Honneth se sont bien davantage focalisés sur l’aspect psychologique que sur l’aspect socio-ontologique”.

por Fraser enquanto práticas nocivas à formação da identidade dos sujeitos. Não se perceber considerado como um sujeito de igual valor junto aos padrões institucionalizados “frusta” e “deprime”²⁶. É isso, segundo Honneth, que trama a capacidade reativa dos indivíduos em busca por reconhecimento, desencadeando conflitos em vista da alteração da ordem social. Parece, pois, que esses discursos não só não são excludentes, mas podem vir a se articular reciprocamente.

Acerca do fator psicológico inerente à concepção de reconhecimento vinculado à identidade, Fraser ainda observa:

O modelo não supõe que o não reconhecimento nunca tenha os tipos de efeitos psicológicos descritos por Taylor e Honneth. Mas ele mantém que o erro do não reconhecimento não depende da presença desses efeitos. Assim, o modelo do status separa a normatividade das reivindicações do reconhecimento da psicologia, fortalecendo dessa forma a sua força normativa. Quando as reivindicações por reconhecimento são estabelecidas enquanto premissas na teoria psicológica das ‘condições intersubjetivas para a formação verdadeira da identidade’, como no modelo de Honneth (1995), elas se tornam vulneráveis às vicissitudes daquela teoria; sua obrigatoriedade moral evapora caso a teoria seja falsa. Ao tratar o reconhecimento como uma questão de status, ao contrário, o modelo que estou propondo evita comprometer as reivindicações normativas a questão de fato psicológico. É possível mostrar que a sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade da participação é injusta mesmo se ela não infligir danos psíquicos naqueles que a subordinam (Fraser, 2007, p.122, n.10).

Parece inconveniente atribuir a Honneth a tese de que o reconhecimento denegado é nocivo apenas à medida que produz efeitos negativos junto à formação da identidade dos sujeitos. Isso seria ba-

26 Toni Morrison, em *O olho mais azul (Bluest Eye)*, retrata a experiência da ausência de consideração de maneira bastante clara e coesa: “Em algum ponto entre a retina e o objeto, entre a visão e a vista, os olhos recuam, hesitam, pairam. Em algum ponto fixo no tempo e no espaço, ele sente que não precisa desperdiçar o esforço de olhar. Não a vê, porque para ele não há nada a ver. (...) Ela ergue os olhos para ele e enxerga o vácuo onde deveria haver curiosidade. E algo mais. A total ausência de reconhecimento humano – a vitrificada separação” (Morrison, 2003, p.52).

nalizar ao extremo a sua tese, uma vez que se chegaria, numa afirmação limite, à ideia que qualquer experiência individual de frustração se convertesse em reconhecimento denegado. O que pode levar a esse juízo é a ênfase de Honneth de que o reconhecimento denegado repercute nessa autodepreciação identitária. Sua ênfase, no entanto, se constitui em um recurso argumentativo em vista da tese central que ele pretende defender, a saber: “como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa se dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente para um luta por reconhecimento?” (Honneth, 2003a, p.214).

Na interpretação de Fraser, soa como se Honneth não propriamente tivesse uma abordagem restrita do reconhecimento ao vinculá-lo ao fator psicológico, mas que reduzisse o próprio reconhecimento à psicologia nos termos de que são os efeitos psicológicos que codificam certas atitudes como reconhecimento denegado. É interessante separar entre o ato do reconhecimento denegado em si mesmo dos efeitos internos relativamente ao sujeito receptor dessa denegação. Honneth, ao que parece, ao destacar os efeitos psicológicos não o faz no sentido de qualificar um ato como desrespeitoso, mas para explicar, por um lado, o quanto o reconhecimento e a sua forma denegada influenciam na formação do indivíduo e, por outro, a estrutura da capacidade reativa na forma de luta por reconhecimento. Honneth deposita as suas reflexões, sobretudo, na estrutura do reconhecimento denegado em vista da tese que pretende explicitar. Os efeitos psicológicos não servem como fundamentação ou pressupostos para a questão do reconhecimento propriamente dito, mas para a manutenção da tese de que a experiência do desrespeito resulta numa luta por reconhecimento.

Esse desencontro teórico ocorre em vista de que enquanto Honneth desenvolve a sua reflexão sobre o paradigma do respeito vinculado à autorrealização, Fraser se norteia pela noção de justiça ligada à paridade de participação. No primeiro caso, o desrespeito atinge o desenvolvimento da identidade e da autorrealização, no segundo, se refere à subordinação de maneira que, enquanto no modelo identitário, a luta por reconhecimento pede por uma valorização das identidades,

no modelo do status social o segmento no qual a justiça é feita é extraído contextualmente, isto é, em vista da subordinação sofrida²⁷.

Fraser, em sua crítica, põs em realce duas perspectivas a partir das quais a questão do reconhecimento pode ser abordada: a clássica, segundo o paradigma da identidade e outra (por ela defendida) que é apresentada sob a perspectiva do status social. Em vista dessa distinção e explorando profundamente as lacunas inerentes ao modelo adotado por Honneth, a crítica de Fraser não só possibilitou novas reflexões acerca da temática do reconhecimento como também despertou o próprio Honneth (o qual reconhece a nobreza e o valor de sua investigação)²⁸ a delinear e esmiuçar melhor a sua tese e o modelo adotado em vista de replicar as críticas a ele dirigidas. Nesse debate, o que mais se realça é que essas duas investigações, embora sigam caminhos distintos, se entrelaçam e se implicam mutuamente no que tange as lacunas inerentes a cada uma.

O entrelaçamento se dá em vista de que ambos guardam uma convergência enquanto ponto de partida: Honneth e Fraser acreditam que a teoria crítica precisa ampliar e aprimorar as reflexões acerca da sociedade capitalista quanto às relações entre a ordem econômica e as normas culturais²⁹; eles divergem, com efeito, quanto ao estatuto

27 Associado a isso, observa-se o empenho da autora em “materializar” o desrespeito: “Quando o não reconhecimento é associado à distorções internas da estrutura da autoconsciência do oprimido, é apenas um pequeno passo para culpar a vítima, já que atribuir dano psíquico àqueles submetidos ao racismo, por exemplo, parece aumentar a injúria. De forma contrária, quando o não-reconhecimento é comparado ao preconceito nas mentes dos opressores, superá-lo parece demandar o policiamento de suas crenças, uma abordagem que é autoritária. Para o modelo de status, em contraposição, o não-reconhecimento é uma questão de obstáculos externamente manifestos e publicamente verificáveis para a oposição de algumas pessoas como membros efetivos da sociedade. E esses acordos são moralmente indefensáveis *quer eles corrompam ou não a subjetividade dos oprimidos*”(Fraser, 2007, p.122).

28 “A originalidade teórica e circunspeção sociológica com as quais Nancy Fraser tenta renovar as reivindicações de longo alcance da Teoria Crítica são, seguramente, razões suficientes para o profundo engajamento desse artigo. No decurso de seu argumento, ela também consegue esclarecer a importância de uma série de abordagens político-teóricas no quadro dos conflitos sociais que marcam, pelo menos, os países altamente desenvolvidos do Ocidente” (Honneth, 2003b, p.111). “The theoretical originality and sociological circumspection with which Nancy Fraser tries to renew the far-reaching claims of Critical Theory are surely reason enough for deep engagement with the present essay. As well, in the course of her argument she also manages to clarify the importance of a series of contemporary political-theoretical approaches in the framework of the social conflicts that mark at least the highly developed countries of the West.”

29 O fato de Honneth renegar a um segundo plano a questão política é um consequência do modo a partir do qual ele articula o conceito de reconhecimento. Conforme observam Deranty e Renault: “Na teoria de Honneth, o reconhecimento tende a ser concebido como uma única interação entre mim e você. Reconhecimento é basicamente a confirmação por outros de a ideia que tenho do meu próprio valor. Assim, o conceito de reconhecimento pode ser aplicado a diversas instituições e, para a sociedade como um todo, apenas como um conceito expressivo.(...) Em nossa opinião, este

dessas relações: Fraser distingue as esferas econômica e de reconhecimento e acusa Honneth de negligenciar às questões relativas à redistribuição; Honneth, por sua vez, argumenta que as injustiças e lutas econômicas decorrem de um reconhecimento assimétrico: “a formulação conceitual do reconhecimento é de central importância hoje, não porque expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque ela tem provado ser uma ferramenta apropriada para categorialmente desvendar experiências sociais de injustiça como um todo” (Honneth, 2003, p. 133). Diferentemente de Fraser, Honneth não propõe uma distinção rigorosa entre a ordem econômica e a ordem do reconhecimento. Ele concede, sem que isso atente contra seus pressupostos fundamentais, que existem injustiças distributivas em vista das quais é necessária uma política de recursos, no entanto, não distingue entre uma política econômica e uma política do reconhecimento, mas vê a primeira como uma correção de padrões assimétricos de reconhecimento. Aliás, muitas das lutas historicamente conhecidas convergiram para o domínio do econômico gerando micropolíticas e políticas redistributivas. Lutas por redistribuição são lutas por reconhecimento à medida que a reivindicação por recursos correspondem à demandas da realização, perfazendo a etapa da estima, ou, ainda, do respeito pelos direitos iguais.

Honneth representa, pois, o tipo de corrente que Fraser critica em vista de submeter os conflitos de redistribuição a conflitos por reconhecimento. Sob esse aspecto, Fraser faz coro com a grande maioria de leitores de Honneth ao acusa-lo de uma abordagem reducionista, nos termos de que em sua análise todos os fenômenos são tratados sob a perspectiva do reconhecimento. Nicolas Kompridis, por exemplo, reproduz a crítica clássica a Honneth nos seguintes termos:

conceito expressivo de reconhecimento e o fundamento da filosofia social em uma psicologia moral são responsáveis pela subdesenvolvimento da política na teoria da reconhecimento de Axel Honneth” (Deranty; Renault, 2007, p.99). “In Honneth’s theory, recognition tends to be conceived of as a single interaction between me and you. Recognition is basically the confirmation by others of the idea I have of my own value. So the concept of recognition can be applied to various institutions, and to society as a whole, only as an expressive concept. (...) In our opinion, this expressive concept of recognition and the grounding of social philosophy in moral psychology are responsible for the underdevelopment of the political in Axel Honneth’s theory of recognition”.

nem toda a resistência ao estabelecido ordem social é motivada pela experiência de não- reconhecimento. Se isso fosse verdadeiro, por exemplo, em algum mundo possível, isso significaria que uma vez que os agentes receberam o reconhecimento devido a eles que já não teria qualquer motivo, qualquer motivação, para resistir ou para criticar a ordem social estabelecida. Em tal mundo, devido reconhecimento não só poria fim à injustiça, como também à história³⁰ (Kompridis, 2004, p.350).

Ocorre que a noção de reconhecimento e as suas formas podem se alterar no decorrer histórico de maneira que a luta por reconhecimento prevalece. Os conflitos não cessam porque a busca por reconhecimento se renova em vista de cada ciclo histórico e cultural. Um fenômeno bastante claro nesse sentido é encontrado junto ao Movimento Feminista. As reivindicações da chamada “primeira onda” do feminismo, mesmo que atendidas, não cessaram as lutas das mulheres em vista de seus direitos e necessidades. Tanto que as suas demandas foram se renovando em mais duas “ondas”. As reivindicações iniciais associadas ao direito ao voto e participação no mercado de trabalho suprimam as necessidades e prioridades de um certo período histórico e social. Uma característica da luta por reconhecimento é justamente o fato de o conteúdo do reconhecimento se amplia e se renova em vista de novas concepções de vida e relações de coletividade.

Isso esclarece que, inerente a própria teoria de Honneth existem argumentos que solapam esse tipo de crítica, com efeito, é inegável que na perspectiva honnethiana os fenômenos sociais são abreviados sob o signo do reconhecimento. Esse, sem dúvida, é um problema, com efeito, nem todas as críticas dirigidas ao chamado reducionismo de Honneth são devidamente arrimadas (tal como a de Kompridis). O que Fraser, por sua vez, parece negligenciar é que uma teoria do reconhecimento, por sua verve, não pode se estruturar enquanto uma crítica ao capitalismo, mas apenas com referên-

30 “And just as surely, not *all* resistance to the established social order is motivated by the experience of non-recognition. If that were true, say, in some possible world, it would mean that once agents received the recognition owed them they would no longer have any reason, any motivation, to resist or criticize the established social order. In such a world, due recognition would not only bring an end to injustice, it would bring an end to history.”

cia aos seus efeitos: analisando como as experiências de sofrimento são experiências de injustiça³¹. Honneth, nesse sentido, defende uma mudança conceitual a partir da qual toda a experiência de injustiça esteja enraizada nos fenômenos de humilhação e desprezo³². Ele, efetivamente não se dedica a esclarecer em que termos as injustiças econômicas advém da estrutura o reconhecimento. Essa, no entanto, é uma carência que advém do modo como ele apresenta a questão.

A implicação entre as teorias desses dois autores se dá em vista de que suas abordagens se complementam reciprocamente em suas carências. O embate entre Fraser e Honneth é bastante discutido entre os comentadores, e, embora a balança se mantenha estável diante da preferência entre um e outro autor, algumas críticas são quase unânimes: Honneth é visto como excessivamente formal e muitas vezes acusado de conceber uma teoria social vazia (justamente por não se servir de formas mais empíricas para a sua reflexão). Sob esse aspecto Fraser o complementa, uma vez que é fortemente louvada por resgatar a dinâmica entre teoria e prática concreta (o que é criticado por Honneth sob a justificativa de que Fraser acaba restringindo os conflitos a lutas organizadas visíveis). Por outro lado, porém, Fraser falha no que tange à ontologia social, pois não se detém a explicitar as bases sociais que formalizam e justificam as suas teses³³. Sob esse aspecto, Honneth, justamente em vista de seu apuro teórico, se sobressai oferecendo um discurso mais coeso dentro do núcleo argumentativo adotado.

31 “Expressar desigualdade econômica em termos de um sentimento de injustiça que pode ser ainda mais formalizado e explicitado em um discurso alternativo crítico sobre economia política não rebaixa a crítica da economia política. Pelo contrário, ele mostra a base experiencial de uma crítica da economia política, e, assim, suas condições práticas de possibilidade” (Deranty; Renault, 2007, p.103). “To express economic inequality in terms of a feeling of injustice that can be further formalized and made explicit in an alternative critical discourse on political economy does not debase the critique of political economy. On the contrary, it shows the experiential basis of a critique of political economy, and thus its practical conditions of possibility”.

32 “Eu receio que as objeções de Nancy Fraser nunca modificaram realmente o meu modo de pensar. Além disso, estou convencido de que os conflitos por redistribuição representem formas implícitas de luta por reconhecimento porque, na demanda por uma maior participação no total da riqueza social, visam ao reconhecimento de um benefício que até então não foi adequadamente honrado nem tornado digno -quem insiste em aprofundar o vão entre os dois tipos de conflito social perde de vista a dimensão moral de todas as lutas por distribuição” (Honneth, 2009).

33 “Fraser parece, efetivamente, separar de forma indevida “economia” de “cultura” como se fosse possível alguma forma econômica que não estivesse, em toda a sua extensão, perpassada por valores. Apesar da autora assumir que existe uma eficácia valorativa também nos fatos econômicos de redistribuição, ela jamais chega a reconstruir teoricamente, o modo e o como essa mesma eficácia se realizaria” (Mattos, 2004, p.160).

REFERÊNCIAS

- BRINK, B. van d.; OWEN, D. *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- DERANTY, J.-P.; RENAULT, E. Politicising Honneth's Ethics of Recognition. In: *Thesis Eleven* 88, nº. 1, pp. 92–111, 2007.
- FORST, R. "First thing first: redistribution, recognition and justification". In: PETHERBRIDGE, D. (Ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden\Boston: Brill, 2011, pp.303-320.
- FRASER, N. "Reconhecimento sem ética?" In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. Annablume, 2007, pp. 79-94.
- _____. Rethinking Recognition. *New Left Review*, London, n. 3, p. 107-120, May-June, 2000.
- _____. Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista". In: SOUZA, J. (org) *Democracia Hoje*. Brasília: UnB, 2001.
- _____. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition: a Political- Philosophical Exchange*. London : Verso, 2003^a.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003a.
- _____. Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser. In: FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition : a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003b.
- _____. Recognition and justice: the outline of a pluralist concept of justice. *Acta Sociologica*, 47 (4): 358-363, dez., Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage, 2004.
- _____. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. Annablume, 2007, pp. 79-94.
- _____. Recognition as Ideology. In: BRINK, B. van D.; OWEN, D. (Eds.).

Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory. New York: Cambridge University Press, 2007b, pp. 323-347.

_____. A dimensão moral. Entrevista a Rúrion Melo e Marcos Nobre. In: Folha de São Paulo. 27 de setembro de 2009.

IKÄHEIMO, H.; LATINEN, A. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. In: BRINK, B. van D.; OWEN, D. (Eds.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory.* New York: Cambridge University Press, 2007, pp.33-56.

IKÄHEIMO, H. Un besoin humain vital. La reconnaissance comme accès au statut de personne. In: LAZZERI, C.; NOUR, S. *Reconnaissance, identité et integration sociale* . Paris: PUF, 2009, pp.101-122.

KOMPRIDIS, Nicolas. From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the 'Ethical Turn' In: RUNDELL, J.; PETHERBRIDGE, D.; BRYANT, J.; HEWITT, J. & SMITH, J. (Eds.). *Critical Theory. Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy.* v. 2. Leiden, Boston: Brill, 2004.

MATTOS, P. Reconhecimento, entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, São Paulo, n. 63, 2004, p. 143-160.

MORRISON, T. *O olho mais azul.* Parte I. Trad. de Manuel Paulo Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SMITH, N. H. Recognition, culture and economy: Honneth's debate with Fraser. In: PETHERBRIDGE, D. (Ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth.* Leiden\Boston: Brill, 2011, pp.321-345.

Recebido:19/05/2015.

Aprovado: 29/05/2016.