



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JULIANA MARQUES SARAIVA

**REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO? UM DIÁLOGO
POLÍTICO-FILOSÓFICO
TRADUÇÃO E ESTUDO INTRODUTÓRIO**

Londrina
2019

JULIANA MARQUES SARAIVA

**REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO? UM DIÁLOGO
POLÍTICO-FILOSÓFICO**
TRADUÇÃO E ESTUDO INTRODUTÓRIO

Trabalho de Dissertação apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus.

Londrina
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de
Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

j94

Saraiva , Juliana Marques.

Redistribuição ou Reconhecimento? Um debate político-filosófico : Tradução e Estudo
Introdutório / Juliana Marques Saraiva . - Londrina, 2019.
100 f.

Orientador: Charles Feldhaus.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de
Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.
Inclui bibliografia.

1. Ética e Política - Tese. I. Feldhaus, Charles. II. Universidade Estadual de Londrina.
Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

CDU 1

JULIANA MARQUES SARAIVA

**REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO? UM DIÁLOGO
POLÍTICO-FILOSÓFICO**
TRADUÇÃO E ESTUDO INTRODUTÓRIO

Trabalho de Dissertação apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Rurion Soares Melo
Universidade de São Paulo - USP

Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 25 de maio de 2019.

DEDICATÓRIA

Dedico essa tradução à filosofia. Ao estudo da filosofia no Brasil. Dedico à necessidade do filosofar em nossa língua mãe. E dedico aos meus professores, que ao longo de minha jornada, ainda que jovem, na academia, que me mostrou que não existe mudança sem iniciativa, e que não existe justiça sem o filosofar.

Em particular, dedico ao meu orientador, Prof. Dr. Charles Feldhaus, que durante os quase seis anos de apoio e amizade, me ajudou a desenvolver as pesquisas que me trouxeram até esse momento. Ao Prof. Dr. Eder Soares Santos por ter me possibilitado conhecer a pesquisa em meu primeiro ano na graduação, o que determinou o tipo de pesquisadora que me tornei. Ao Prof. Dr. Rurion Melo, agradeço pela ajuda e apoio durante os meses que antecederam a entrega desse trabalho, a qualidade de suas considerações foram as melhores aulas no fim da tradução. Agradeço à Capes e CNPq pelo incentivo financeiro durante três ciclos de iniciação científica e dois anos de mestrado, apoio sem o qual a dedicação exaustiva não teria sido possível.

Agradeço à minha mãe, que foi minha apoiadora incondicional desde o primeiro momento em que me decidi pela filosofia, e que nunca impôs limites ao meu desenvolvimento durante todos os anos de minha vida. Ao meu pai agradeço pela disciplina e dedicação, não fosse a necessidade mostrar a ele que minha escolha foi acertada, talvez não tivesse seguido tão incessantemente esse caminho.

Agradeço, então, ao meu amor, João Paulo. Meu companheiro durante os anos de mestrado e durante a jornada da aprovação no doutorado. A vontade de ser melhor sempre vem de você, e sem você o caminho teria sido menos doce. Seu sorriso me fez continuar.

Resumindo, somos os herdeiros, para melhor ou pior, do Iluminismo e do progresso tecnológico. Opor-se aos mesmos por um regresso a estágios mais primitivos não alivia a crise permanente que deles resultou. Pelo contrário, tais expedientes nos conduzem do que é historicamente racional às formas mais horrendamente bárbaras de dominação social. O único meio de auxiliar a natureza é libertar o seu pretenso opositor, o pensamento independente. Max Horkheimer, Eclipse da Razão.

SARAIVA, Juliana Marques. **Redistribuição ou Reconhecimento? Um debate político-filosófico**: tradução e estudo introdutório. 94 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

RESUMO

Este projeto tem como objetivo a tradução da obra escrita por Axel Honneth e Nancy Fraser intitulada originalmente *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* publicada em 2003. O livro traz a discussão entre os dois autores a respeito dos rumos dos estudos filosóficos e sociais do *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*, popularmente tido por *Escola de Frankfurt*. Tal discussão busca resolver a problemática entre os conceitos de *reconhecimento*, proposto por Honneth, e *redistribuição*, proposto por Fraser. Cada um dos conceitos almeja a compreensão de quais seriam os propulsores dos movimentos sociais do fim do século XX e começo do século XXI. A obra em questão é um aparato que pode ser utilizado quando se ocupa das efervescências sociais contemporâneas, e se revela uma alternativa às demais obras filosóficas da contemporaneidade ao trazer não apenas os aspectos normativos, mas também os práticos do trato com a política e a filosofia. A dissertação contará com (a) um estudo introdutório e (b) a tradução do texto.

Palavras-chave: Redistribuição. Reconhecimento. Movimentos Sociais. Teoria Crítica.

SARAIVA, Juliana Marques. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**: translation and introductory study. 94 f. Dissertation (Master of Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

ABSTRACT

This project aims to translate the book written by Axel Honneth and Nancy Fraser originally entitled *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, published in 2003. The book is based in the discussion between the two authors concerning the paths that the philosophical and social studies of the *Frankfurt's Institute of Social Research*, popularly called Frankfurt's School, are taking. This discussion intends to solve the problematic regarding the two concepts of *recognition*, proposed by Honneth, and *redistribution*, proposed by Fraser. Both the concepts aim to comprehend what are the propellants of the social movements from the end of the 20th century to the beginning of the 21st century. This book is an apparatus that can be used to understand the contemporary social effervescences, and reveals itself as an alternative to other philosophical works once it brings not just the normative aspects, but also the practical ones of dealing with politics and philosophy. The dissertation will have (a) an introductory research and (b) the translation of the text.

key-words: Recognition. Redistribution. Social Movements. Critical Theory.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
1.1	SOBRE A TRADUÇÃO: O PAPEL DO TRADUTOR E A TAREFA DE TRADUZIR	8
1.2	SOBRE A OBRA: A DISCUSSÃO DE AXEL HONNETH E NANCY FRASER	9
2	REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO? UM DIÁLOGO POLÍTICO-FILOSÓFICO	17
3	BIBLIOGRAFIA	94

1. INTRODUÇÃO

1.1 Sobre a tradução: o papel do tradutor e a tarefa de traduzir

“Como já se disse, a tradução ideal seria aquela que estivesse para a obra traduzida assim como o vidro está, numa moldura, para um quadro: pura transparência, puro deixar ver a obra traduzida, e portanto puro desaparecer para o leitor a que se dirige. E com ela, naturalmente, o tradutor”. É assim que Carlos Nougué e José Luis Sánchez abrem a tradução de *O engenhoso fidalgo, D. Quixote da Mancha*, publicada pela editora Abril em sua coleção Clássicos, remodelada e republicada em 2010. O que os autores parecem querer dizer é que o exercício do tradutor deve ter como objetivo ampliar os horizontes da obra que se traduz, já que esta passa agora para uma nova língua e, portanto, para um novo mundo, sem que com isso se deixe aparecer. O bom tradutor parece ser então aquele que não é visto, que não marca o texto. Para que isso possa acontecer, é necessário não apenas um conhecimento abundante da língua que se traduz, mas também do contexto da obra e do autor que se pretende traduzir. É com esse cuidado que se busca tratar o livro e os autores escolhidos para essa tradução; Axel Honneth e Nancy Fraser em seu livro de 2003 *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* quiseram discutir a trama social e seus problemas a partir de sua tradição crítica e contemporânea.

O processo é de constante resolução de problemas. A cada parágrafo, o texto confronta o tradutor com passagens cuja organização frasal ou estrutura gramatical não podem ser literalmente transcritos em outra língua, e é nesse momento que o problema da transparência da tradução é colocado em xeque. É necessário, então, transpor os limites da língua com saídas que mantenham e respeitem a ideia original e a mensagem transmitida pelos autores. É preciso respeitá-los e manter com eles um diálogo silencioso que atravessa referências externas e se transforma em palavra traduzida. O texto traduzido ganha um novo mundo e passa agora a se comunicar com um público expandido, sendo isso fruto do processo de tradução que se conclui com êxito quando sua função de mediadora entre autor e leitor é estabelecida. O estilo do tradutor não pode ser tão evidente que macule a intenção do autor, o que seria um prejuízo para a personalidade da obra. Traduzir é o trabalho mais ingrato que um acadêmico pode se propor a fazer. O brilhantismo da obra é inteiramente creditado ao autor; a amplitude da obra, que se

percebe brilhante, só é possível pelas mãos de quem a traduz e a leva para viajar pelos continentes. Esse último só recebe o nome em letras miúdas e alguns créditos de seus companheiros da universidade. Seu compromisso, para que não esteja fadado a frustrar-se, deve ser inteiramente com o conhecimento. Levar o conhecimento mais longe é então uma de suas únicas recompensas, e melhor recompensa não há.

1.2 Sobre a obra: a discussão de Axel Honneth e Nancy Fraser

Dentro da multiplicidade de preocupações da filosofia contemporânea, a questão social tem sido o norte teórico dos filósofos da chamada Teoria Crítica. Com o objetivo de diagnosticar os problemas que abalam as relações sociais, muito se produziu a respeito das experiências de injustiça e sofrimento nos países ocidentais, sobretudo no fim do século XX e virada para o século XXI. Muitas hipóteses foram levantadas, muitos diagnósticos foram apresentados e alguns resistem com mais vigor perante as críticas, ou ainda, por fornecerem sistemas de análise mais completos e abrangentes acabam por despertar interesse nos meios acadêmicos internacionais. É o caso das propostas apresentadas pelos autores Nancy Fraser e Axel Honneth no livro que motiva este trabalho; em *Redistribuição ou Reconhecimento? Um Diálogo Político-Filosófico*, ao longo de quatro capítulos, os dois filósofos argumentam e contra argumentam em favor de seus respectivos pontos de vista de como se deve entender e trabalhar os problemas sociais de nossa era. A parte introdutória desta dissertação pretende, então, trabalhar os argumentos dos autores e apontar dentre eles as chaves conceituais para a compreensão da obra, sendo ela uma das grandes obras da nova geração da tradição crítica.

Redistribuição e Reconhecimento

A filosofia contemporânea tem lidado nas últimas décadas com um cenário cada vez plural no que diz respeito aos movimentos e grupos sociais que lutam por justiça. Na década atual, mulheres, homossexuais, negros, indígenas e os mais diversos grupos sociais e étnicos, além de minorias religiosas, têm vocalizado suas experiências de exclusão social em busca de uma sociedade mais inclusiva. Além do aspecto social, existe ainda o aspecto legal que também é alvo desses grupos, uma vez que muitas ações de exclusão e desrespeito podem ser sancionadas pelos mecanismos de justiça.

Cada um desses grupos experimenta um ou vários tipos de desigualdade e isso os impede de agir socialmente de modo equânime aos outros membros, uma vez que, assim como existem grupos excluídos, existem grupos privilegiados racial e culturalmente em todas as sociedades. Os padrões socioculturais tendem a escolher indivíduos para gozar de direitos e liberdades de modo mais efetivo do que outros, e essa é claramente uma situação de disparidade e injustiça.

Dentre as reivindicações e pautas dos movimentos e grupos existem alguns termos recorrentes, como igualdade, justiça, liberdade de ação e expressão, direitos e garantias. Existem também na filosofia contemporânea conceitos que compreendem esses termos e buscam diagnósticos e sugestões de como lidar com o prejuízo social provocado por suas ausências. Entre eles estão os termos *reconhecimento* e *redistribuição*.

As duas propostas que serão apresentadas a seguir são discutidas pelos filósofos Nancy Fraser e Axel Honneth, que em seu empreendimento literário conjunto apresentam e discutem as vantagens e limitações de se adotar suas respectivas terminologias com a finalidade de integrar filosofia moral, teoria social e análise política ao propor uma teoria crítica da sociedade capitalista.

Seus conceitos apresentam diferenças perspectivas, mas não se excluem. Ambos os filósofos concordam com a necessidade de se tomar em conta reconhecimento e redistribuição para compreender tanto os problemas originados pelo sistema econômico quanto por padrões de valor cultural, porém o foco que cada um dá a um dos termos diferem fundamentalmente.

A proposta de Nancy Fraser busca compreender de modo bidimensional as reivindicações dos grupos e movimentos sociais, e isso significa unificar redistribuição e reconhecimento em um único modelo de análise, o que ela chamará de *paridade participativa*. Para ela, os problemas sociais e também suas possíveis soluções devem estar presentes na mesma estrutura interpretativa da paridade de participação, sob pena de não ser um pleito ou solução legítima. Tanto o que se reivindica, quanto aquilo que se pretende conceder não podem ultrapassar os limites da paridade participativa.

Já a proposta de Axel Honneth coloca o denominador redistributivo dentro de um outro limite interpretativo, o do *reconhecimento*. Sua construção do conceito passa por bases da psicologia, e vai até o meio social e jurídico para explicar o porquê dos problemas

sociais se originarem de uma falha no processo de *autor realização*. Apenas ao respeitar o processo de reconhecimento de todos os agentes sociais se eliminaria a injustiça e se buscaria a igualdade, sendo qualquer problema um reflexo de erros ou falhas desse mesmo processo.

O livro é, então, uma discussão sobre qual é o ponto da igualdade que se deseja na sociedade capitalista contemporânea, e a partir de tal discussão, propor uma análise adequada dos problemas sociais e então entender como é possível eliminá-los. O primeiro capítulo traz a posição de Fraser, escrita a partir de suas *Tanner Lectures* de 1996; o segundo capítulo traz a abordagem de Honneth centrada no problema do reconhecimento; os últimos dois capítulos trazem as contestações e réplicas dos dois filósofos aos comentários que dirigiram um ao outro durante as duas primeiras partes.

Durante a introdução do livro eles expõem seu problema: perante as experiências de injustiça social contemporâneas, qual é a lacuna a ser preenchida? Recolocando a pergunta, poderíamos indagar qual é o motivo da injustiça? Ambos concordam que reivindicações por redistribuição marcaram o mundo do século XX, desde o período fordista, passando os movimentos de trabalhadores ao redor do mundo. No entanto, com o passar do tempo, um novo pleito surgiu, um que não parece ter a ver com problemas redistributivos *per se*. Os movimentos sociais, entre eles o movimento feminista no fim da década de 60 nos Estados Unidos, o movimento *hippie* e também o movimento pelas questões de exclusão racial, as lutas e reivindicações dos *sans papiers* na França, além de outros grupos que se reuniam para reclamar e expor suas experiências começaram a mostrar que não só o regime de trabalho e a disparidade salarial incomodavam a população. Tornou-se impossível ignorar os problemas da ordem do reconhecimento. Sobre isso, os autores estão em comum acordo. O papel que cada um dos problemas desempenha, por outro lado, é motivo de discordância. Fraser defende que tanto a redistribuição quanto o reconhecimento têm presença nos clamores de grupos sociais, e que qualquer problema, se analisado a fundo, releva rastros de má distribuição e falta de reconhecimento. Honneth, por sua vez, defende que nem todas as experiências de injustiça são ocasionadas por fatores econômicos e que o reconhecimento, se bem entendido, é capaz de acomodar com êxito a pluralidade de experiências de insatisfação social.

Nancy Fraser propõe uma teoria que se baseia em um *dualismo perspectivo* que coloca redistribuição e reconhecimento como categorias igualmente fundamentais na compreensão da totalidade dos problemas sociais, sendo impossível que um conceito seja subsumido ao outro. Analisando as amostras de movimentos sociais, principalmente do hemisfério norte, Fraser diz que em maior ou menor medida, qualquer problema é causado por ambas as esferas. Naquela que ela chama de sociedade pós-socialista não existe lugar para lutas puramente de reconhecimento ou redistribuição. Sua proposta para uma teoria da justiça seria basear a solução dos problemas em uma categoria que ela chama de *paridade participativa*. Entre as críticas que Honneth faz a essa proposta está o fato de, segundo ele, os movimentos trabalhados pela filósofa serem majoritariamente de países desenvolvidos, o que negligencia problemas que não alcançam a apreciação da esfera pública. Em muitos desses problemas, a violação seria em níveis mais primários, como um desrespeito à própria constituição individual, o que não parece ser ocasionado por agravantes econômicos.

No segundo capítulo, Honneth tenta colocar a discussão sobre a redistribuição em sua compreensão das lutas por reconhecimento. Enquanto Fraser trabalha com classes conceituais diferentes, embora interdependentes, Honneth advoga em favor de um monismo conceitual que seja capaz de compreender os fenômenos de injustiça social sob uma única nomenclatura. Ao longo de seu capítulo, o filósofo analisa as injustiças sociais contemporâneas enquanto efeito do não reconhecimento, ou seja, como falhas no processo de reconhecimento que pressupõe três esferas de realização social – família, direito e auto realização. A divisão do processo de reconhecimento não é inédita, visto que no livro de 2003 Honneth se vale de sua bagagem conceitual desenvolvida em uma década. As relações sociais saudáveis se dariam de acordo com esse espectro unidimensional, e os limites do socialmente justo e aceitável se encontram na estrutura do reconhecimento. Ambos os problemas econômicos e sociais se encontram em um único espectro conceitual, e a solução viria a partir da interpretação correta desse espectro. Não é necessário mais de uma categoria para diagnosticar e resolver os conflitos e injustiças sociais, mas sim uma única e abrangente categoria – o reconhecimento.

Redistribuição, Reconhecimento e Participação

No capítulo que abre o livro, Nancy Fraser em *Justiça Social na era das Políticas de Identidade: Redistribuição, Reconhecimento e Participação*, apresenta aquela que será

sua abordagem em toda a discussão: tirar o protagonismo do reconhecimento nos novos paradigmas de justiça. Para ela, a discussão de justiça que teve entre os séculos XIX e XX um cenário de luta pela distribuição das riquezas, tem sido colocada em grande parte no plano do reconhecimento. Sem antagonizar as reivindicações, Fraser trabalha com a hipótese de uma análise bidimensional que compreenda reconhecimento e reivindicação em relação de coo dependência.

A tentativa do capítulo é entrelaçar a tradição crítica marxista e o pensamento pós-estruturalista, e propor uma compreensão do problema da justiça social que se distancia de proponentes do Reconhecimento como Honneth, e também de abordagens puramente economicistas. Em uma estrutura composta de várias dinâmicas relacionais, como a *ordem de status*, a *paridade participativa* e a *diferença*, a ideia de Fraser é superar a dualidade dos dois paradigmas populares – redistribuição e reconhecimento – de modo bidimensional.

A tentativa de superar a falsa antítese entre Redistribuição e Reconhecimento

Ao começar o texto, Fraser aponta o caminho que pretende seguir ao abandonar a ideia antagonica entre redistribuição e reconhecimento como categorias associadas exclusivamente a alguns grupos de indivíduos e, ou ainda, associadas a reivindicações específicas. Isso quer dizer que um pleito social que tenha como pauta o direito de união entre pessoas do mesmo sexo não está unicamente vinculada a construção do reconhecimento, e pleitos feministas não têm maior presença de questões econômicas.

Essa diferença está presente, aponta Fraser, em teóricos que procuram seguir a linha de Charles Taylor, de um lado, contra teóricos marxistas, de outro. A questão colocada por ela pode ser entendida como uma pergunta a ser respondida: devem os teóricos da justiça se orientarem por um paradigma econômico que seja capaz de solucionar problemas da ordem do reconhecimento, ou devem eles buscar uma teoria do reconhecimento que queira resolver as diferenças de classe geradas pelo sistema econômico? Tal questão constitui uma falsa antítese. Não é interessante se orientar por tal disjunção, uma vez que uma teoria da justiça deve lidar com ambos os termos em uma relação de complementariedade e não de exclusão. A partir da construção dessa antítese, Fraser segue seu capítulo analisando os problemas da injustiça com base na bi dimensionalidade, que segundo ela, está presente em todos os problemas sociais.

A questão da integração entre reconhecimento e redistribuição necessita responder a questões morais, segundo Fraser. Uma delas diz respeito a natureza dos problemas de reconhecimento, e se esses seriam problemas de auto realização – como parece ser o caso da sugestão de Honneth – ou se são problemas de justiça. Outra seria se redistribuição e reconhecimento constituem de fato duas categorias a parte, ou se uma poderia ser resumida a outra sob determinadas condições. Outra questão é a da legitimidade dos pleitos de reconhecimento e quais deles constituem problemas de justiça. A última diz respeito a maneira como devemos interpretar os pleitos de reconhecimento, quer dizer, se devemos considerar como constituintes desses pleitos as diferenças individuais, ou se deveríamos seguir no caminho do conceito de humanidade e lutar para reconhecer o que temos de comum uns com os outros. A segunda parte do capítulo de Fraser quer responder a essas quatro perguntas.

Reconhecimento será tratado por Fraser como um problema de justiça. Isso representa uma diferença entre a filósofa e teóricos do reconhecimento, pois para ela, os problemas de reconhecimento não são constituídos de práticas de impedem a auto realização dos indivíduos e grupos. A explicação está em um de seus conceitos mais importantes, o da *paridade de participação*. Qualquer ação que impeça indivíduos ou grupos de atuarem como pares nas relações sociais deve ser considerada injusta. Essas ações injustas, ela diz, podem ser originadas de *padrões institucionalizados de valor cultural*.

Para tratar do problema do reconhecimento como problema de justiça, Fraser propõe então trata-lo como constituinte de um *status social*, ou seja, analisar os pleitos de reconhecimento pelo viés de ações injustas cometidas por padrões institucionalizados de valor social. Apenas se esses padrões, que impedem que o valor de cada indivíduo seja considerado igual e afetam sua participação social, forem eliminados, podemos falar sobre paridade. Tais padrões originam o que Fraser chama de *status de subordinação* entre as classes sociais, e à relação entre erros no processo de reconhecimento e o status de subordinação, Fraser dá o nome de *modelo de status de reconhecimento*. Nesse modelo, o não reconhecimento pode ser compreendido como uma injustiça.

O modelo de status leva em consideração não apenas as ações individuais de injustiça, mas principalmente ações institucionais. Isso ocorre porque para ela, a sociedade se organizou de forma a deixar que o controle social esteja nas mãos das instituições, logo seus padrões de valores são os que acabam por impedir a paridade de participação. A

função de uma teoria bidimensional é a de superar os padrões de valor institucionalizados, para que em vez de impedirem a paridade participativa, eles passem a fomentá-la.

O modelo proposto por Fraser tem, segundo ela, vantagens sobre os modelos de reconhecimento como auto realização. A primeira é o fato de que ele permitiria que as reivindicações fossem compreendidas de acordo com as condições modernas de valor, e não como uma necessidade universal, o que não compreenderia a situação de indivíduos que estejam fora de determinados sistemas e culturas. Ele não é um modelo que se baseia em uma concepção de “bom”, mas uma concepção de “justiça” que deve ser respeitada pelos defensores de diferentes conceitos de “bom”.

Ele ainda teria uma vantagem ao não permitir que a vítima de injustiça seja colocada como culpada por ela, uma vez que, para Fraser, os modelos de auto realização que dependem muito de terminologias psicologistas deixam espaço para críticas. Ao tratar de injustiças como preconceitos, é possível que padrões normativos possam ser ditos autoritários e antidemocráticos. O fato de o impedimento da paridade participativa poder ser percebido externamente faz com que a defesa da justiça seja menos falível e contestável.

Impedir que todo e qualquer pleito por reconhecimento seja tratado com igual estima social é outra vantagem do modelo de status. Todos devem ter iguais condições de perseguir a paridade na participação social, logo práticas que impedem a participação párea de indivíduos e grupos não pode ser considerada justa, logo deve ser combatida. A vantagem mais importante, no entanto, seria a possibilidade de integrar redistribuição e reconhecimento ao utilizar o modelo de status. Reconhecimento e redistribuição são considerados igualmente e moralmente necessários e membros da mesma categoria normativa. A questão seguinte para Fraser é a de evitar a redução de uma categoria a outra.

O horizonte das injustiças sociais

Ao argumentarem em favor de suas alternativas, ambos os filósofos se debruçam sobre um único fenômeno: a injustiça. Ao analisarem o mundo moderno, plural, multicultural e com a diminuição de fronteiras, se deparam com um iminente conflito que perpassa as principais categorias da vida social, como o trabalho, os relacionamentos e o bem-estar. Para Fraser, se o que se busca é entender qual o denominador comum dos conflitos, é

necessário então uma análise que compreende valores e incide principalmente sobre o padrão do *status* gozado por indivíduos e grupos. Sua análise é impregnada de influências materialistas, e para ela, o problema parece reincidir na influência do mercado e do capital; a partir das relações estabelecidas entre esses dois atores, problemas surgem. Uma vez que a sociedade capitalista moderna orienta seus valores de modo muitas vezes mercadológico, e tem seus padrões definidos pelas relações de trabalho estabelecidas entre os atores sociais, a solução para o problema parece estar contida na dinâmica oriunda entre os atores. Para ela, a solução de Honneth é incapaz de contemplar os problemas materiais das injustiças sociais. Honneth, em contrapartida, vê sua proposta como suficientemente satisfatória, e enxerga o não reconhecimento como a fonte da injustiça. Ao acomodar em sua proposta as relações econômicas e culturais, os agentes subjetivos e externos fazem parte de uma única estrutura: o reconhecimento.

A proposta dos autores é entender o dinamismo das relações sociais modernas, e principalmente diagnosticar os problemas contidos nessas relações. É crucial entender a origem dos problemas se se deseja trata-los. Em alguns momentos, existe o acordo entre os filósofos. Em outros, o dissenso. A preocupação, no entanto, é única. Como componentes da filosofia contemporânea, as vezes parecem ser adeptos do conflito necessário mouffiano, as vezes habermasianos. A discussão a seguir é demasiado frutífera e indispensável para o estudo dos problemas sociais. Ainda que se chegue a conclusões diferentes das apresentadas aqui, o debate Honneth-Fraser é leitura obrigatória para aquele que se ocupa, e se preocupa, com a sociedade. Apenas pelo debate e reflexão é possível alcançar novos horizontes.

2. Redistribuição ou Reconhecimento? Um Diálogo Político-Filosófico

Nancy Fraser e Axel Honneth

Introdução: Redistribuição ou Reconhecimento? por Nancy Fraser e Axel Honneth

“Reconhecimento” tem se tornado uma palavra chave do nosso tempo. Uma venerável categoria da filosofia hegeliana, recentemente ressuscitada pelos teóricos políticos, tal noção tem se provado central nos esforços de conceituação das lutas contemporâneas sobre identidade e diferença. Seja sobre o problema das reivindicações das terras indígenas ou o trabalho assistencial das mulheres, casamento entre indivíduos do mesmo sexo ou o uso do *hijab* na religião muçulmana, os filósofos morais têm usado com cada vez mais frequência o termo “reconhecimento” para propor as bases normativas das reivindicações populares. Esses teóricos consideram que uma categoria que condiciona a autonomia do sujeito à intersubjetividade captura satisfatoriamente as estacas morais dos conflitos contemporâneos. E não é de se admirar. A velha figura de Hegel da “luta por reconhecimento” encontra nova aceitação enquanto um capitalismo global acelera o contato intercultural, fragmentando esquemas interpretativos, pluralizando horizontes de valores e politizando identidades e diferenças.

Se a proeminência do reconhecimento é indiscutível, sua relação com a “redistribuição” permanece pouco teorizada. O segundo termo era central tanto para filósofos morais quanto para as lutas sociais da era Fordista. Articulado no grande mundo pós Segunda Guerra, com as filosofias de liberalismo igualitário, o paradigma da justiça distributiva pareceu bastante apropriado ao se analisar as reclamações dos trabalhadores e pobres nesse período. Em estados de próspera democracia, estados cujas bases nacionais foram sempre tomadas como certas, os conflitos se tornaram majoritariamente sobre recursos que foram disputados em termos redistributivos pelos apelos de normas universalistas. Com as questões de diferença geralmente colocadas de lado, pedidos por redistribuição igualitária parecem ter tipificado o significado de justiça. Não havia nenhuma necessidade perceptível de examinar sua relação com reivindicações por reconhecimento.

Hoje, no entanto, essa relação demanda uma interrogação. Como o 11 de setembro deixou dolorosamente claro, lutas sobre religião, nacionalidade e gênero são agora unidas de forma a tornar a questão do reconhecimento impossível de ignorar. Com cortes transversais de diferenças tão intensamente politizadas, essa questão continuará a comandar uma posição central num futuro previsível. Ao mesmo tempo, no entanto, a injustiça distributiva não desapareceu. Pelo contrário, as desigualdades econômicas estão crescendo ao passo que forças neoliberais promovem a globalização corporativa e enfraquecem as estruturas governamentais que previamente promoveram certa redistribuição dentro de alguns países. Sob essas condições, a questão da justiça distributiva não pode ser posta de lado. A conclusão é que nem o reconhecimento, tampouco a redistribuição podem ser ignorados na presente constelação. Forçados por eventos a lidar com ambas as problemáticas, filósofos políticos não têm escolha a não ser examinar a relação entre os dois conceitos.

Esse, portanto, é o propósito do presente volume. De autoria de dois filósofos, uma norte americana, o outro europeu, esse livro apresenta o debate sobre como melhor entender a relação entre redistribuição e reconhecimento. A premissa subjacente, compartilhada pelos dois autores, é a de que um entendimento adequado de justiça deve envolver ao menos dois tipos de inquietações: aquelas da era Fordista sobre distribuição e aquelas frequentemente postas hoje como lutas por reconhecimento. Também concordamos que uma consideração corrente sobre a relação entre os termos é inadequada: ambos rejeitamos a visão economista que reduziria o reconhecimento a um mero epifenômeno da distribuição.

Aí, no entanto, nosso acordo termina. Um de nós, Axel Honneth, concebe o reconhecimento como categoria moral fundamental e abrangente, enquanto trata da distribuição como derivativa. Assim, ele interpreta o ideal socialista de redistribuição como subvariedade da luta por reconhecimento. A outra, Nancy Fraser, nega que a distribuição possa ser subsumida ao reconhecimento. Então, ela propõe uma análise “dualista perspectiva” que coloca as duas categorias como dimensões de justiça fundamentais e mutuamente irreduzíveis. Expondo nossas respectivas opiniões em capítulos alternados, debatemos problemas centrais da filosofia moral, teoria social e análise política.

O volume começa pelo capítulo de Nancy Fraser que estende a sua análise desenvolvida nas *Tanner Lectures*, de 1996. Para compensar o que ela diagnostica como o atual desvínculo das reivindicações por reconhecimento das por redistribuição, Fraser propõe uma concepção “bidimensional” da justiça que abrange clamores de ambos os tipos sem reduzir um ao outro. Conectando essa concepção com uma teoria do capitalismo, ela argumenta que apenas um quadro que integre as duas perspectivas analiticamente distintas de distribuição e reconhecimento pode compreender a imbricação da desigualdade de classes e a hierarquia de *status* na sociedade contemporânea. O resultado é uma teoria na qual a má distribuição é entrelaçada com os problemas de reconhecimento, mas um não se reduz ao outro.

No segundo capítulo, Axel Honneth desenvolve uma abordagem alternativa. Em contraste com o “dualismo perspectivo” de Fraser entre redistribuição e reconhecimento, ele propõe um “monismo normativo” do reconhecimento. Analisando o reconhecimento como um conceito diferenciado, que abrange tanto o “reconhecimento de direitos” quanto “valorização cultural”, assim como as reivindicações por “amor”, ele procura subsumir a este conceito a problemática da redistribuição. O resultado é um argumento de que o conceito de reconhecimento, quando propriamente compreendido, pode acomodar e até vincular uma versão modificada do paradigma marxista da redistribuição econômica similar ao presente no capítulo de Fraser.

Os dois capítulos seguintes focam o argumento. Respondendo às críticas um do outro, tratamos dos problemas em três níveis distintos. No nível da filosofia moral, debatemos os méritos do monismo normativo *versus* o dualismo normativo, a prioridade de “o certo” sobre “o bem”, e as implicações associadas. No nível da teoria social, contestamos a relação entre economia e cultura, o status da distinção entre eles, e a estrutura da sociedade capitalista. No nível da análise política, examinamos a relação entre igualdade e diferença, entre as lutas econômicas e as políticas de identidade, entre a democracia social e o multiculturalismo. Em cada nível as estacas são progressivamente afinadas ao passo que cada um de nós tem de aprofundar nossas respectivas reflexões em resposta aos argumentos do outro.

Se um dos resultados do nosso diálogo é um acirramento de nossas diferenças, o outro é o fortalecimento das preocupações que compartilhamos: sobre tudo, a ambição de conectar os níveis geralmente discretos da filosofia moral, teoria social e análise política

em uma teoria crítica da sociedade capitalista. Nesse sentido, temos a companhia de vários amigos e colegas que também se identificam com a Teoria Crítica. Enquanto a maioria deles tende a assumir agora uma divisão disciplinar do trabalho, designando a teoria moral aos filósofos, teoria social aos sociólogos, e a análise política aos cientistas políticos, tratando efetivamente cada uma dessas investigações como independentes, ambos aspiramos teorizar a sociedade capitalista como uma “totalidade”. Assim, rejeitamos a visão que coloca uma teoria geral como epistemologicamente pouco sólida e politicamente desatualizada. Pelo contrário, ambos acreditamos que a crítica atinge tanto sua garantia teórica e sua eficácia prática apenas pela implantação de conceitos normativos que são também formados por um entendimento estrutural da sociedade contemporânea, entendimento este que possa diagnosticar as tensões e contextualizar as lutas do presente.

Para nós dois, além disso, a indispensável categoria de enquadramento para tal entendimento deve ser uma compreensão adequada da sociedade capitalista. Então, debatendo a relação entre redistribuição e reconhecimento nos levou a outra questão, questão tal cuja resposta é difícil, porém crucial, para conectar a teoria moral, a teoria social e a análise política. Deveria o capitalismo, como ele existe hoje, ser entendido como um sistema social que diferencia uma ordem econômica que não está diretamente regulada por padrões de valor cultural de outra ordem social existente? Ou deveria o capitalismo econômico ser entendido então como uma consequência de um modo de valoração cultural que está ligado, desde o começo, a formas assimétricas de reconhecimento? Em seu nível mais profundo, este livro tenta colocar essa questão teoricamente e desenvolver uma estrutura comum para avaliar nossas respostas divergentes.

1

**Justiça Social na Era das Políticas de Identidade:
Redistribuição, Reconhecimento e Participação**

Nancy Fraser

No mundo de hoje, clamores por justiça social parecem cada vez mais se dividir em dois tipos. Primeiro, e mais comuns, estão as reivindicações redistributivas, que buscam uma distribuição mais justa de recursos e riquezas. Exemplos incluem reivindicações por redistribuição de norte ao sul, do rico ao pobre, e (há não muito tempo atrás) de proprietários a trabalhadores. Certamente, o recente ressurgimento da idéia do livre mercado tem colocado proponentes da redistribuição na defensiva. Todavia, reivindicações de redistribuição igualitária têm constituído o paradigma para a maioria das teorias sobre justiça social nos últimos 150 anos¹.

Hoje em dia, no entanto, cada vez mais encontramos um segundo tipo de reivindicação de justiça social nas “políticas de reconhecimento”. Nesse caso, o objetivo, em sua forma mais plausível, é um mundo amigável às diferenças, onde a assimilação das normas culturais majoritárias ou dominantes não é mais o preço do respeito igualitário. Exemplos incluem reivindicações pelo reconhecimento de perspectivas distintas de minorias étnicas, raciais e sexuais, bem como as diferenças entre gêneros. Esse tipo de reivindicação tem recentemente atraído o interesse de filósofos políticos, ademais alguns dos quais estão procurando desenvolver um novo paradigma da justiça que coloque o reconhecimento como central.

Em geral, então, estamos confrontados com uma nova constelação. O discurso da justiça social, no passado centrado na distribuição, está agora cada vez mais dividido entre reivindicações por redistribuição, por um lado, e por reconhecimento por outro. Cada vez mais, também, reivindicações por reconhecimento tendem a predominar. A derrocada do comunismo, o surgimento da ideologia do livre-mercado, o crescimento das políticas de identidade em ambas suas formas fundamentalista e progressiva – todos estes desenvolvimentos têm conspirado para descentralizar, senão extinguir, reivindicações por redistribuição igualitária.

Nessa nova constelação, os dois tipos de reivindicações são freqüentemente dissociados um do outro – prática e intelectualmente. Dentro dos movimentos sociais como o feminismo, por exemplo, tendências ativistas que olham para a redistribuição como o remédio para a dominação masculina estão a se separar de tendências que, por outro lado, pedem o reconhecimento das diferenças de gênero. O mesmo também é amplamente verdadeiro na esfera intelectual. Na academia, para continuar com o feminismo, estudiosos que entendem gênero como uma relação social mantém uma receosa coexistência com aqueles que o explicam como um código cultural ou de identidade. Essa situação exemplifica um fenômeno mais geral: a dissociação amplamente difundida das políticas culturais e sociais, das políticas de diferença das políticas de igualdade².

Em alguns casos, além disso, a dissociação se tornou polarização. Alguns proponentes da distribuição igualitária rejeitam políticas de reconhecimento por completo; citando o aumento global da desigualdade recentemente documentado pelas Nações Unidas, eles enxergam reivindicações pelo reconhecimento das diferenças como “falsa consciência”, um obstáculo na busca por justiça social³. Inversamente, alguns proponentes do reconhecimento desdenham de políticas de redistribuição; citando o fracasso do igualitarismo econômico cego para as diferenças ao garantir justiça para minorias e mulheres, eles enxergam políticas distributivas como um materialismo ultrapassado que não pode nem articular, tampouco desafiar experiências chave de injustiça. Em tais casos, estamos efetivamente presenteados com a escolha do um ou outro: redistribuição ou reconhecimento? Políticas de classe ou de identidade? Multiculturalismo ou democracia social?

Essas, eu mantenho, são falsas antíteses. É minha tese geral que a justiça hoje requer *tanto* redistribuição *quanto* reconhecimento. Nenhum sozinho é suficiente. Ao passo que alguém abraça essa tese, no entanto, a questão de como combinar ambos os conceitos se torna primordial. Eu argumentarei que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas devem ser integrados em um mesmo sistema de compreensão. Teoricamente, a tarefa é tramar uma concepção bidimensional de justiça que possa acomodar tanto reivindicações defensáveis por igualdade social quanto reivindicações defensáveis pelo reconhecimento das diferenças. Na prática, a tarefa é tramar uma orientação política programática que possa integrar o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento.

Minha discussão se divide em quatro partes. Na parte I, eu argumentarei que nem a redistribuição sozinha, tampouco o reconhecimento sozinho pode suficientemente superar a injustiça de hoje; portanto, eles precisam de alguma forma ser reconciliados e combinados. Nas partes II e III, examinarei alguns problemas na filosofia moral e na teoria social que surgem quando contemplamos a integração da redistribuição e do reconhecimento em uma única explicação de justiça social. Na parte IV, finalmente, considerarei alguns problemas políticos que surgem quando procuramos institucionalizar tal perspectiva integrada em reformas que buscam remediar a injustiça.

I. Redistribuição ou Reconhecimento? Uma Crítica da Justiça Truncada

Eu começo com um ponto terminológico. Os termos “redistribuição” e “reconhecimento”, como os uso aqui, têm referências filosóficas e políticas. Filosoficamente, eles se referem a paradigmas desenvolvidos por teóricos políticos e filósofos morais. Politicamente, eles se referem a grupos de reivindicações levantadas por atores políticos e movimentos sociais na esfera pública. Cada uma dessas referências merece alguma clarificação.

Como termos filosóficos, “redistribuição” e “reconhecimento” têm proveniências divergentes. “Redistribuição” vem da tradição liberal, especialmente seu ramo anglo-americano do fim do século XX. Nas décadas de 1970 e 1980 essa tradição foi ricamente estendida uma vez que filósofos “analíticos” como John Rawls e Ronald Dworkin desenvolveram sofisticadas teorias de justiça distributiva. Procurando sintetizar a ênfase liberal tradicional sobre liberdade individual com o igualitarismo da social democracia, eles propuseram novas concepções de justiça que pudessem justificar a redistribuição socioeconômica⁴.

O termo reconhecimento, em contraste, vem da filosofia hegeliana, especificamente da fenomenologia da consciência. Nessa tradição, reconhecimento designa uma relação recíproca ideal entre sujeitos na qual cada um vê o outro como seu igual e também separado de si. Essa relação é considerada constitutiva para a subjetividade; uma pessoa só se torna um sujeito individual apenas em virtude de reconhecer e ser reconhecido por outro sujeito. Portanto, “reconhecimento” implica a tese

hegeliana, frequentemente ligada com ressalvas ao individualismo liberal, de que relações sociais são anteriores aos indivíduos e a intersubjetividade é anterior à subjetividade. Diferentemente de redistribuição, ademais, reconhecimento é usualmente visto como pertencente a “ética” oposta à “moralidade”, isto é, como promotor de fins substanciais de auto-realização e de uma vida boa, e como oposto à “retidão” da justiça processual. Ricamente elaborado por pensadores existencialistas do meio do século, a teoria do reconhecimento está atualmente passando por um renascimento, ao passo que filósofos neo-hegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth estão o fazendo peça central de filosofias sociais normativas com o objetivo de vindicar “as políticas de diferença”⁵.

Filosoficamente, assim sendo, os termos “redistribuição” e “reconhecimento” formam uma dupla estranha. Cada um está passível de ser rejeitado pelos proponentes do outro. Muitos teóricos liberais da justiça redistributiva afirmam que a teoria do reconhecimento carrega uma bagagem comunitária inaceitável, enquanto alguns filósofos do reconhecimento consideram a teoria distributiva individualista e consumista. Além disso, cada uma dessas noções provoca críticas mais adiantes. Pensadores que se identificam com a tradição marxista mantêm que a categoria de distribuição falha em capturar todos os pormenores da injustiça capitalista porque negligencia as relações de produção e falha também em problematizar a exploração, dominação e mercantilização⁶. Da mesma forma, aqueles que abraçam o pensamento pós-estruturalista insistem que a ideia de reconhecimento carrega premissas de uma subjetividade centrada, o que impede uma crítica mais radical⁷.

No que segue, tentarei mostrar que redistribuição e reconhecimento podem andar juntos, apesar de suas divergentes proveniências filosóficas. E também irei sugerir que as duas noções podem ser compreendidas de maneira que escapem das objeções de seus críticos.

Eu proponho para começar, no entanto, temporariamente colocar entre parênteses essas disputas filosóficas. Começarei em vez disso por considerar “redistribuição” e “reconhecimento” em suas referências políticas. Eu os considerarei, isto é, como tipo ideal de constelações de reivindicações que estão atualmente sendo contestadas na esfera pública. A partir dessa perspectiva, os termos “redistribuição” e “reconhecimento” se referem não a paradigmas filosóficos, mas a *paradigmas populares de justiça*, que formam as lutas atuais na sociedade civil. Tacitamente pressupostos pelos movimentos

sociais e atores políticos, paradigmas populares são conjuntos de suposições sobre as causas e os remédios para a injustiça. Ao reconstruir os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento, eu procuro clarificar porque e como essas perspectivas têm sido postas como mutuamente antitéticas no atual debate político.

1. *Anatomia de uma falsa antítese*

Como paradigmas populares, redistribuição e reconhecimento são frequentemente associados com movimentos sociais específicos. Assim, as políticas de redistribuição são comumente igualadas com políticas de classe, enquanto as políticas de reconhecimento são assimiladas a “políticas de identidade” que por sua vez são igualadas às lutas sobre gênero, sexualidade, nacionalidade, etnias, e “raça”. Como veremos, essas associações comuns são enganosas. Por um lado, elas tratam correntes orientadas pelo reconhecimento dentro de movimentos feministas, anti-homofóbicos e anti-racistas como toda a história, tornando invisíveis correntes alternativas dedicadas a corrigir formas de injustiça econômica específicas de gênero, raça e sexo que movimentos de classes tradicionais ignoraram. Por outro lado, elas obscurecem as dimensões de reconhecimento nas lutas de classe, que nunca objetivaram apenas a redistribuição de riquezas. Finalmente, a equação de políticas de reconhecimento com políticas de identidade reduz o que veremos ser na verdade uma pluralidade de diferentes tipos de clamores por reconhecimento a um único tipo, a saber, clamores pela afirmação da especificidade de grupo.

No que seguirá, portanto, suspenderei essas associações comuns. Em vez de alinhar redistribuição e reconhecimento com políticas de classe e políticas de identidade respectivamente, eu tratarei cada paradigma popular como expressão de *uma perspectiva distinta de justiça social*, que pode ser aplicada em princípio à situação de qualquer movimento social.

Visto dessa forma, o paradigma da redistribuição pode abarcar não apenas orientações políticas centradas em classe, como o liberalismo do *New Deal*, social democracia, e socialismo, mas também as formas de feminismo e anti-racismo que olham para reformas ou transformações socioeconômicas como remédio para a injustiça de raça e gênero. Assim, é mais amplo do que políticas de classe no sentido convencional. O paradigma do reconhecimento, da mesma forma, pode abarcar não apenas movimentos com o objetivo de dar novo valor a identidades injustamente depreciadas – por exemplo,

o feminismo cultural, o nacionalismo da cultura negra, e as políticas de identidade para os gays – mas também tendências desconstruídas, como políticas gays, políticas críticas de “raça”, e o feminismo desconstruído, que rejeitam a “essência” das políticas de identidade tradicionais. Assim, é mais amplo do que políticas de identidade no sentido convencional.

Entendido dessa forma, o paradigma popular da redistribuição e o paradigma popular do reconhecimento podem ser contrastados em quatro aspectos chave. Primeiro, os dois paradigmas assumem diferentes concepções de injustiça. O paradigma da redistribuição foca na injustiça que define como socioeconômica e presume que esta injustiça está enraizada na estrutura econômica da sociedade. Exemplos incluem a exploração (apropriar-se dos frutos do trabalho de uma pessoa para o benefício de outrem); marginalização econômica (estar confinado a um trabalho indesejado ou mal pago ou ter acesso negado a um trabalho que gere um salário de modo geral), e privação (ser negado um padrão material adequado para se viver). O paradigma do reconhecimento, ao contrário, tem como alvo injustiças que entende como culturais, que presume estarem enraizadas em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Exemplos incluem dominação cultural (ser sujeito a padrões de interpretação e comunicação que estão associados à outra cultura e é hostil a cultura de outrem); e desrespeito (ser rotineiramente caluniado e menosprezado em representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações cotidianas).

Segundo, os dois paradigmas populares propõem diferentes tipos de remédio para as injustiças. No paradigma da redistribuição, o remédio para a injustiça é algum tipo de reestruturação econômica. Isso pode envolver redistribuir os rendimentos e/ou a riqueza, reorganizando a divisão do trabalho, mudando a estrutura de posse de propriedades, democratizando os procedimentos pelos quais decisões de investimentos são feitas, ou transformando outras estruturas econômicas básicas. (Embora esses vários remédios diferem-se crucialmente uns dos outros, pego esse paradigma para abarcar todo o grupo sob o termo genérico “redistribuição”⁸). No paradigma do reconhecimento, contrariamente, o remédio para a injustiça é uma mudança cultural ou simbólica. Isso pode envolver reavaliar de forma ascendente identidades desrespeitadas e o produto cultural de grupos caluniados; reconhecer e valorizar positivamente a diversidade cultural; ou transformar juntamente padrões sociais de representação, interpretação e comunicação de maneiras que mudariam a identidade social de todos. (Ainda que esses

remédios difiram-se consideravelmente uns dos outros, eu uso esse paradigma, também, para colocar todos sob o termo genérico de “reconhecimento”.⁹⁾

Terceiro, os dois paradigmas populares pressupõem concepções diferentes dos das coletividades que sofrem injustiça. No paradigma da redistribuição, os coletivos sujeitos à injustiça são classes ou coletivos de classe, que são definidos economicamente por uma relação distinta com o mercado ou os meios de produção¹⁰. O caso clássico do paradigma marxista é a classe trabalhadora explorada, cujos membros têm de vender sua força de trabalho para obter os meios de subsistência¹¹. Mas a concepção pode cobrir também outros casos. Também estão incluídos grupos raciais de imigrantes ou minorias étnicas que podem ser economicamente definidas como trabalhadores servis com baixa remuneração, ou como uma “subclasse” amplamente excluída do trabalho assalariado, considerados “supérfluos” e inúteis de se explorar. Quando o conceito de economia é alargado para abranger o trabalho não remunerado, ademais, mulheres estão aqui inclusas – ao passo que o gênero está sobrecarregado com a maior parte do trabalho familiar não remunerado e sua conseqüente desvantagem no mercado de trabalho. Também estão inclusos, finalmente, os agrupamentos complexamente definidos que surgem quando teorizamos a economia política em termos de uma interseção de classe, “raça”, e gênero.

No paradigma popular do reconhecimento, opostamente, as vítimas de injustiça são mais como os grupos do **status weberiano** do que classes marxistas. Definidos não pelas relações de produção, mas pelas relações de reconhecimento, mas pelas relações de reconhecimento, estão distinguidos pelo pouco respeito, estima e prestígio que usufruem relativamente a outros grupos na sociedade. O caso clássico do paradigma weberiano é o grupo étnico que possui um baixo status, cujo padrão dominante de valor cultural marca como diferente e com menor valor, em detrimento do valor social dos membros de grupos e suas chances de conquistar estima social¹². Mas essa concepção cobre também outros casos. Na atual conjuntura política, ela se estende a gays e lésbicas que têm sofrido os penetrantes efeitos de um estigma institucionalizado; a grupos raciais, que são marcados como diferentes e menores; e às mulheres, que são banalizadas, sexualmente objetificadas e desrespeitadas de inúmeras formas. Essa concepção também tem se estendido, finalmente, a fim de compreender os grupos complexamente definidos que surgem quando teorizamos simultaneamente as relações de reconhecimento em termos de “raça”, gênero e sexualidade como códigos culturais que se cruzam.

Se segue que, e este é o quarto ponto, que os dois paradigmas populares assumem compreensões diferentes de grupos diferentes. O paradigma da redistribuição trata tais diferenças como diferenciais injustos. Longe de ser uma propriedade intrínseca dos grupos, as diferenças são resultados socialmente construídos por uma economia política injusta. A partir dessa perspectiva, portanto, devemos lutar para abolir, e não reconhecer, as diferenças de grupos. O paradigma do reconhecimento, contrariamente, trata as diferenças de duas maneiras. Em uma versão, elas são variações culturais benignas e pré-existentes que um esquema interpretativo malicioso tem transformado maliciosamente em uma hierarquia de valores. Em outra versão, as diferenças de grupo não são pré-existentes a sua transvalorização hierárquica, mas sim contemporaneamente construídas. Para a primeira versão, justiça requer que demos valor a traços que perderam seu valor; portanto, devemos celebrar, e não eliminar, as diferenças de grupos. Para a segunda versão, no entanto, celebrar é contra produtivo; pelo contrário, devemos desconstruir os termos nos quais as diferenças são atualmente elaboradas.

Cada vez mais, como apontei no início, redistribuição e reconhecimento são colocados como alternativas mutuamente excludentes. Alguns proponentes como Richard Rorty, Brian Barry e Todd Gitlin insistem que as políticas de identidade são um desvio dos reais problemas econômicos, que dividem os grupos e rejeitam normas morais universalistas¹³. Para eles, o único objeto de luta política é a economia. Inversamente, alguns proponentes do reconhecimento, como Iris Marion Young, insistem que uma política de redistribuição cega às diferenças pode reforçar a injustiça por universalizar de modo falso normas de grupos dominantes forçando grupos subordinados a assimilá-las, o que nega o reconhecimento de suas características distintivas¹⁴. Para eles, o objetivo político privilegiado é a transformação cultural.

Com suas cargas e contra cargas, esses antagonistas retratam redistribuição e reconhecimento como alternativas mutuamente excludentes. Portanto, nos apresentam com uma escolha entre as alternativas. Nós devemos optar por uma política de redistribuição que pretende abolir os diferenciais de classe? Ou devemos adotar uma política de reconhecimento que procura celebrar ou desconstruir diferenças de grupos? Aparentemente, não podemos defender ambas as propostas. Esta, no entanto, é uma falsa antítese.

2. *Classes exploradas, sexualidades desprezadas e categorias bidimensionais*

Para ver o porquê, vamos empreender uma experiência de pensamento. Imagine um espectro conceitual de diferentes tipos de divisões sociais. Em um extremo estão as divisões que se enquadram no paradigma popular de redistribuição. No outro extremo estão as divisões que se enquadram no paradigma popular de reconhecimento. Entre os extremos estão os casos difíceis porque podem se enquadrar em ambos os paradigmas de justiça simultaneamente¹⁵.

Consideremos primeiro, o fim redistributivo do espectro. Nesse fim vamos colocar uma divisão social típica e ideal enraizada na estrutura econômica da sociedade. Por definição, então, qualquer injustiça estrutural anexada a essa divisão pode ser traçada até a economia política. O centro da injustiça será a má distribuição socioeconômica, enquanto qualquer injustiça cultural concomitante será derivada ultimamente da estrutura econômica. No fundo, portanto, o remédio necessário para corrigir a injustiça será a redistribuição, em oposição ao reconhecimento.

Um exemplo que parece aproximar esse tipo ideal é a diferenciação de classe, como entendida no marxismo economista e ortodoxo. (Deixemos de lado essa questão de se essa interpretação marxista é ou não adequada. E coloquemos entre parênteses se essa visão de classe serve ou não às reais coletividades históricas que lutaram por justiça no mundo real em nome da classe trabalhadora¹⁶). Nessa concepção, a diferenciação de classe está enraizada na estrutura econômica da sociedade capitalista. A classe trabalhadora é o corpo de indivíduos que deve vender seu poder de trabalho sob arranjos que autorizam a classe capitalista a se apropriar do excedente da produtividade para benefício privado. O centro da injustiça desses arranjos é a exploração, uma forma especialmente profunda de má distribuição na qual a própria energia do proletariado se volta contra ele, usurpada para sustentar um sistema que beneficia a outros. Certamente, o proletariado também sofre sérios danos culturais, os “danos culturais escusos”¹⁷. Porém longe de estarem enraizados diretamente em uma ordem do status injusta, derivam de uma estrutura econômica, como ideologias de inferioridade de classe se proliferam para justificar a exploração. O remédio para a injustiça é, então, a redistribuição e não o reconhecimento. Superar a exploração de classes requer uma reestruturação da economia política assim como alterar a distribuição de benefícios e obrigações entre classes. Na visão marxista, tal reestruturação exige uma forma radical de abolição das estruturas de

classe. A tarefa do proletariado não é, então, simplesmente conseguir para si um melhor negócio, mas “abolir-se enquanto classe”. A última coisa necessária é o reconhecimento de sua diferença. Ao contrário, o único modo de remediar a injustiça é não colocar o proletariado como um grupo distinto¹⁸.

Consideremos agora o outro lado do espectro conceitual. Coloquemos neste fim um tipo ideal de divisão social que se enquadre no paradigma popular do reconhecimento. Uma divisão deste tipo está enraizada em uma ordem do status da sociedade, oposta a estrutura econômica. Então, qualquer injustiça estrutural anexada poderá ser reconstruída a padrões sociais institucionalizados de valores culturais. O centro da injustiça será a falta de reconhecimento, enquanto qualquer injustiça econômica concomitante será ulteriormente derivada de uma ordem do status. O remédio necessário para sanar a injustiça será o reconhecimento, e não a redistribuição.

Um exemplo que parece aproximar esse tipo ideal é a diferença sexual, entendida sob o prisma da concepção weberiana de status. (Como antes, vamos aqui abrir parênteses para a questão de se essa visão de sexualidade se encaixa ou não nas coletividades existentes que têm se mobilizado contra a heterossexismo do mundo real)¹⁹. De acordo com essa concepção, a divisão social entre heterossexuais e homossexuais não é baseada na economia política, uma vez que homossexuais estão distribuídos por toda a estrutura de classe da sociedade capitalista, ocupam posições iguais na divisão do trabalho e não constituem uma classe explorada. A divisão está baseada na ordem do status da sociedade, na medida em que padrões institucionalizados de valores culturais constroem a heterossexualidade como normal e normativa, e a homossexualidade como perversa e desprezada. Dominantemente institucionalizados, tais padrões de valores culturais heteronormativos estruturam faixas largas da interação social. Claramente codificados em muitas áreas do direito (incluindo direito de família e o direito criminal), eles informam as construções de família, de intimidade, privacidade, e igualdade. Eles também estão entranhados em muitas áreas das políticas governamentais (incluindo imigração, naturalização e políticas de asilo) e em padrões de práticas profissionais (incluindo a medicina e a psicoterapia). Padrões de valores heteronormativos também permeiam a cultura popular e as interações cotidianas. O efeito é construir gays e lésbicas como uma *sexualidade desprezada*, sujeita a formas sexualmente específicas de *status de subordinação*. O último inclui envergonhar e atacar, excluir de direitos e privilégios de casamento e paternidade, limitações do direito de expressão e associação, representações

humilhantes e estereotipadas na mídia, abuso e depreciação na vida cotidiana, negação de direitos e proteção igual de cidadania. Esses males são injustiças da ordem do reconhecimento.

Para ser clara, gays e lésbicas também sofrem de injustiças econômicas: eles podem ser sumariamente dispensados de empregos civis e serviços militares, são privados de uma grande variedade de benefícios familiares e de bem-estar social, e são passivos de sérios problemas de aquisição de patrimônios e pagamento de taxas. Mas longe de estarem enraizados diretamente na estrutura econômica da sociedade, estes derivam da ordem de status, ao passo que a institucionalização de normas heterossexistas produz uma categoria de pessoas desprezadas que sofre desvantagens econômicas como consequência de seu status subordinado. O remédio para a injustiça, portanto, é o reconhecimento e não a redistribuição. Ao mudar as relações de reconhecimento, a má distribuição desaparecerá. Em geral, então, superar a homofobia e o heterossexismo requer mudar a ordem de status sexual, desinstitucionalizar padrões de valores heteronormativos e substituí-los por padrões que expressem respeito igual por gays e lésbicas²⁰.

As questões são então claramente diretas nos dois extremos de nosso espectro conceitual. Quando lidamos com grupos sociais que se aproximam o tipo ideal da classe trabalhadora explorada, encaramos injustiças distributivas que requerem remédios distributivos. O que é necessário é uma política de redistribuição. Quando lidamos com grupos que se aproximam o tipo ideal de sexualidade desprezada, em contraste, encaramos injustiças da ordem do reconhecimento.

As questões se tornam mais sombrias, no entanto, uma vez que nos afastamos desses extremos. Quando colocamos um tipo de divisão social localizada no meio do espectro conceitual, encontramos uma forma híbrida que combina características das classes exploradas com as de sexualidades desprezadas. Chamarei tais divisões “bi-dimensionais”. Enraizadas ao mesmo tempo na estrutura econômica e na ordem de status da sociedade, elas envolvem injustiças rastreáveis a ambos os fins do espectro. Grupos bi-dimensionalmente subordinados sofrem tanto de má distribuição quanto de falta de reconhecimento *em formas onde nenhuma destas injustiças é um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e co-originais*. Nesses casos, portanto, nem políticas de redistribuição ou reconhecimento sozinhas são suficientes. Grupos bi-dimensionalmente subordinados precisam de ambas.

Gênero, eu afirmo, é uma diferenciação social bi-dimensional. Nem simplesmente uma classe, nem simplesmente um grupo de status, gênero é uma categoria híbrida enraizada simultaneamente na estrutura econômica e na ordem de status da sociedade. Compreender e reparar a injustiça de gênero, portanto, requer atender tanto a distribuição quanto o reconhecimento.

Da perspectiva distributiva, gênero serve como princípio básico de organização econômica da sociedade capitalista. Por um lado, estrutura a divisão fundamental entre trabalho “produtivo” pago e o trabalho “reprodutivo” não pago e o trabalho doméstico, designando às mulheres uma responsabilidade primária sobre o último. Por outro lado, gênero também estrutura a divisão entre trabalhos pagos, o trabalho pago com maior valor, ocupações e manufaturas dominadas por homens, e trabalhos pagos com menor valor, de “colarinho rosa”, dominados por mulheres, além das ocupações com serviço doméstico. O resultado é uma estrutura econômica que gera formas injustas de distribuição específicas de gênero, incluindo exploração baseada no gênero, marginalização econômica e privação.

Aqui, gênero aparece como uma diferenciação de classe que está enraizada na estrutura econômica da sociedade. Quando vista sob este aspecto, a injustiça de gênero aparece como uma espécie de injustiça distributiva que grita por um remédio redistributivo. Assim como uma classe, a justiça de gênero requer transformar a economia de modo a eliminar sua estruturação de gênero. Eliminar a má distribuição específica de gênero requer abolir a divisão do trabalho em gêneros – tanto a divisão motivada por gênero entre trabalho remunerado e não remunerado e também a divisão que existe no trabalho remunerado. A lógica do remédio consangüínea à lógica que diz respeito à classe: busca eliminar o gênero enquanto tal. Se o gênero não fosse algo além de uma diferenciação de classe, em suma, justiça requereria sua abolição.

Isso, no entanto, é apenas metade da história. De fato, gênero não é apenas uma divisão de classe, mas também uma diferenciação de status. Como tal, também abrange elementos mais reminiscentes de sexualidade do que de classe, o que o enquadra na problemática do reconhecimento. Códigos de gênero permeiam padrões culturais de interpretação e valoração, que são centrais para a ordem de status como um todo. Como resultado, não apenas mulheres, mas todos os grupos de status inferior sofrem o risco de feminização e então, depreciação.

Então, a maior característica da injustiça de gênero é o androcentrismo: como um padrão institucionalizado de valor cultural que privilegia traços associados à masculinidade, enquanto deprecia tudo que é tido como “feminino”, paradigmaticamente – mas não apenas – mulheres. Penetrantemente institucionalizados, os padrões de androcêntricos de valor estruturam largas faixas da interação social. Expressamente codificados em várias áreas do direito (incluindo o direito de família e o direito criminal), informam construções legais de privacidade, autonomia, auto defesa e igualdade. Também estão entranhados em muitas áreas das políticas governamentais (incluindo políticas de imigração, reprodução e asilo) e em padrões de práticas profissionais (incluindo medicina e psicoterapia). Valores androcêntricos também permeiam a cultura popular e a integração social. Como resultado, as mulheres sofrem formas específicas de gênero do *status de subordinação*, incluindo violência sexual e doméstica; trivialização, objetificação e retratos humilhantes na mídia; assédio e depreciação cotidianos; exclusão e marginalização nas esferas públicas e corpos deliberativos; e a privação de direitos plenos e proteção igual à cidadania. Esses danos são injustiça de reconhecimento. Eles são relativamente independentes da economia política e não são meramente “superestruturais”. Assim, eles não podem ser superados com apenas a redistribuição, mas requerem remédios adicionais e independentes de reconhecimento.

Aqui, o gênero aparece como uma diferenciação de status dotada de características de sexualidade. Quando vista sob este aspecto, injustiças de gênero aparecem como uma espécie de não reconhecimento que pede por uma solução via reconhecimento. Assim como o heterossexismo, superar o androcentrismo requer uma mudança na ordem do status de gênero, desinstitucionalizando valores sexistas os substituindo por padrões que expressem um respeito igual pela mulher. Então, a lógica do remédio aqui é parecida com a questão da sexualidade: seu objetivo é dismantelar o androcentrismo reestruturando as relações de reconhecimento²¹.

Gênero, em suma, é uma diferenciação social bidimensional. Combina uma dimensão de classe, que traz consigo o âmbito da redistribuição, com uma dimensão de status, que traz simultaneamente consigo o âmbito do reconhecimento. É uma questão aberta se estas duas dimensões têm pesos iguais. Mas solucionar a injustiça de gênero, de qualquer forma, requer uma mudança tanto da estrutura econômica quanto da ordem de status da sociedade.

O caráter bidimensional de gênero minimiza o estrago da idéia da escolha exclusiva entre o paradigma da redistribuição e o paradigma do reconhecimento. Aquela construção assume que sujeitos coletivos de injustiça são ou classes, ou grupos, mas não ambos; que a injustiça que sofrem é ou causada por má distribuição, ou não reconhecimento, mas não ambos; que as diferenças de grupo em questão são ou diferenças injustas ou variações injustamente desvalorizadas, mas não ambas; que o remédio para a injustiça é ou redistribuição, ou reconhecimento, mas não ambos. Gênero, como vemos agora, explode toda essa série de antíteses falsas. Aqui temos uma categoria que é composta tanto de diferenciais econômicos quanto de padrões institucionalizados de valor cultural. Aqui, tanto redistribuição como reconhecimento são fundamentais. Injustiça de gênero pode apenas ser remediada, portanto, por uma abordagem que compreenda tanto as políticas de redistribuição, quanto de reconhecimento.

3. Bi dimensionalidade: exceção ou norma?

Quão anormal é gênero em respeito disso? Estamos lidando aqui com um caso único ou raro de bi dimensionalidade em um mundo unidimensional? Ou é a bi dimensionalidade uma norma?

“Raça”, está claro, é também uma divisão social bi dimensional, um composto de status e classe. Enraizada simultaneamente na estrutura econômica e na ordem de status da sociedade capitalista, injustiças raciais incluem tanto a má distribuição e não reconhecimento. Na economia, “raça” organiza divisões estruturais entre trabalhos pagos servis e não servis, de um lado, e entre poder exploratório e “supérfluo” de trabalho, de outro lado. Como resultado, a estrutura econômica gera formas racialmente específicas de má distribuição. Imigrantes excluídos por sua raça e minorias étnicas sofrem taxas desproporcionalmente altas de desemprego e pobreza, além de um grande número empregado em trabalhos servis de baixa remuneração. Essas injustiças distributivas podem ser apenas remediadas por uma política de redistribuição.

Na ordem de status, enquanto isso, padrões eurocêntricos de valor cultural privilegiam traços associados à “brancura”, ao mesmo tempo em que estigmatiza tudo que é codificado como “preto”, “marrom” e “amarelo”, paradigmaticamente – mas não apenas – pessoas de cor. Como resultado, imigrantes excluídos por sua raça e minorias

étnicas são construídos como deficientes e inferiores que não podem ser plenos membros da sociedade. Dominantemente institucionalizadas, normas eurocêntricas geram formas racialmente específicas do status de subordinação, incluindo estigmatização e abuso físico; depreciação cultural, exclusão social e marginalização política; assédio e depreciação na vida cotidiana; e privação de plenos direitos e igual proteção da cidadania. Danos quintessenciais ao reconhecimento, essas injustiças podem ser remediadas com políticas de reconhecimento.

Nenhuma dimensão do racismo é completamente um efeito indireto do outro. Certamente as dimensões de redistribuição e reconhecimento interagem entre si. Mas a má distribuição racista não é simplesmente um subproduto da hierarquia de status; tampouco os erros de reconhecimento racistas são completamente um subproduto da estrutura econômica. Ao contrário, cada dimensão tem alguma independência relativa à outra. Tampouco podem ser corrigidas indiretamente, portanto, por remédios exclusivos de cada uma. Superar as injustiças de racismo, em suma, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento. Nenhum sozinho basta.

Classe, também, pode ser entendida como bidimensional, apesar das discussões prévias. Na realidade, o tipo ideal economicista que mencionei com propósitos heurísticos escondem algumas complexidades do mundo real. Certamente, a causa última da injustiça de classe é a estrutura econômica da sociedade capitalista²². Mas os danos resultantes incluem erros de reconhecimento assim como a má distribuição; danos de status originados como subprodutos da estrutura econômica desenvolveram vida própria. Hoje, as dimensões dos erros de reconhecimento de classe devem estar suficientemente autônomas em sua operação que requerem remédios independentes de reconhecimento. Deixado intocado, ademais, o não reconhecimento de classe pode impedir a capacidade de se mobilizar contra a má distribuição. Construir um amplo suporte para a transformação política hoje requer desafiar atitudes culturais que depreciam os pobres e os trabalhadores, por exemplo, a ideologia de “cultura de pobreza” que sugere que estas classes apenas recebem o que merecem. Da mesma forma, os pobres e os trabalhadores podem precisar de políticas de reconhecimento para apoiar suas lutas contra a injustiça econômica; eles podem precisar, isto é, construir comunidades de classes e cultura para neutralizar as feridas escondidas de classe e forjar a confiança para que se apoiem uns aos outros. Assim, as políticas de reconhecimento de classe podem ser necessárias tanto para si mesmas quanto para ajudar as políticas de redistribuição a decolar²³.

Em geral, então, mesmo uma categoria econômica aparentemente unidimensional como classe tem um componente de status. Certamente, esse componente é subordinado e tem menos peso que o componente econômico. No entanto, superar a injustiça de classe podem também precisar de uma junção entre políticas de reconhecimento e políticas de redistribuição²⁴. No mínimo, será necessário assistir cuidadosamente a dinâmica do reconhecimento das lutas de classe no processo de luta contra a má distribuição.

E, então, a sexualidade? É também uma categoria bidimensional? Aqui também o tipo ideal que esquematizei antes para propósitos heurísticos pode ser inadequado para as complexidades do mundo real. Certamente, o último caso de injustiça heterossexista é a ordem de status, não a estrutura econômica da sociedade capitalista²⁵. Mas os danos resultantes incluem a má distribuição bem como erros de reconhecimento. Na medida em que se assumir significa riscos econômicos para gays e lésbicas, sua habilidade de lutar contra o status de subordinação é diminuída; então também a capacidade de seus aliados heterossexuais, que devem igualmente temer as consequências econômicas de serem (mal)identificados como gays se abertamente defendem direitos homossexuais. Além disso, a má distribuição deve ser o “elo fraco” na cadeia de opressão heterossexista. No clima atual, deve ser mais fácil desafiar as desigualdades econômicas encaradas por gays e lésbicas do que confrontar as ansiedades de status profundamente assentadas que são combustíveis da homofobia²⁶. Em suma, construir apoio para transformar a ordem de status sexual requer lutar por igualdade econômica. Então, uma política sexual de distribuição deve ser necessária tanto para si mesma quanto para ajudar a tirar as políticas de reconhecimento a decolar.

Em geral, então, até mesmo categorias de status aparentemente unidimensionais como a sexualidade tem um elemento distributivo. Certamente, este componente é subordinado e tem menor peso do que o componente do status. Ainda assim, superar a injustiça sexual pode requerer uma junção entre políticas de redistribuição e políticas de reconhecimento. No mínimo, será necessário assistir cuidadosamente as dinâmicas distributivas das lutas sexuais no processo de luta por reconhecimento.

Com propósitos práticos, então, todos os eixos de subordinação podem ser virtualmente tratados como bidimensionais. Virtualmente todos implicam tanto má distribuição quanto não reconhecimento em formas onde cada uma destas injustiças tem algum peso independente, quaisquer sejam suas raízes. Certamente, nem todos os ramos

de subordinação são bidimensionais da mesma forma, nem em mesmo grau. Alguns, como classe, pendem mais fortemente para o fim distributivo do espectro; outros, como sexualidade, inclinam mais para o fim do reconhecimento; enquanto outros como “raça” e gênero se agrupam mais ao meio. A proporção precisa de desvantagem econômica e status de subordinação deve ser empiricamente determinada em cada caso. Mesmo assim, virtualmente em todos os casos, os danos em questão incluem tanto a má distribuição quanto erros de reconhecimento de modo em que nenhuma dessas injustiças pode ser reparada indiretamente, mas onde cada uma requer certa atenção prática independente. Como uma questão prática, portanto, superar a injustiça significa, em virtualmente todos os casos, precisar tanto de redistribuição quanto de reconhecimento.

A necessidade de uma abordagem com duas vertentes se torna mais urgente, além disso, tão logo uma deixa de considerar os ramos de subordinação individualmente e começa a considerá-los juntos. Afinal, gênero, “raça”, sexualidade e classe não são nitidamente isolados uns dos outros. Ao contrário, todos esses ramos de subordinação se cruzam de forma que afetam o interesse e identidade de todos. Ninguém é membro de apenas uma coletividade. E indivíduos que estão subordinados a um dos ramos da divisão social podem ser dominantes em outros ramos. Vista sob este prisma, a necessidade de uma política com duas vertentes de redistribuição e reconhecimento não surge endogenamente dentro de uma única divisão social bidimensional. Também surge exogenamente, por assim dizer, por cruzar diferenciações. Por exemplo, qualquer um que seja tanto gay quanto membro da classe trabalhadora vai precisar tanto de redistribuição quanto de reconhecimento, independentemente do que alguém fizer sobre as duas categorias tomadas individualmente. Visto dessa forma, ademais, praticamente todo indivíduo que sofre injustiça precisa integrar essas duas reivindicações. E assim, além disso, também o fará qualquer um que se preocupar com a justiça social, independentemente de sua própria posição social.

Em geral, então, alguém deve severamente rejeitar a construção de redistribuição e reconhecimento como alternativas mutuamente exclusivas. O objetivo dever ser, ao contrário, desenvolver uma abordagem integrada que compreenda e harmonize ambas as dimensões de justiça social.

II. Integrando Redistribuição e Reconhecimento: Problemas na Filosofia Moral

Integrar redistribuição e reconhecimento em um único paradigma de compreensão, no entanto, não é algo simples. Contemplar tão projeto é estar imediatamente mergulhado em problemas difíceis que abrangem vários grandes campos de investigação. Na filosofia moral, por exemplo, a tarefa é conceber uma concepção abrangente de justiça que acomode tanto reivindicações defensáveis de igualdade social e reivindicações justificáveis de reconhecimento da diferença. Na teoria social, como veremos a seguir, a tarefa é conceber uma consideração da sociedade contemporânea que também possa acomodar tanto a diferenciação entre classe e status quanto sua imbricação mútua. Na teoria política, ao mesmo tempo, a tarefa é visualizar um conjunto de arranjos e reformas políticas que possam remediar tanto a má distribuição quanto erros de reconhecimento, minimizando as interferências mútuas que podem surgir quando os dois tipos de remédio são buscados simultaneamente. Na prática política, finalmente, a tarefa é nutrir o comprometimento democrático entre as divisões atuais a fim de construir uma orientação programática de base ampla que integre o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento.

Na presente sessão, examinarei algumas das dimensões filosóficas e morais desse projeto. Aqui, portanto, deixo para trás as compreensões políticas de redistribuição e reconhecimento como paradigmas populares de justiça. Em seus lugares eu agora considero redistribuição e reconhecimento como *categorias filosófico-normativas*.

1. Justiça ou auto-realização?

Qualquer tentativa de integrar reconhecimento e redistribuição deve responder a quatro questões cruciais na filosofia moral. Primeiro, o reconhecimento é realmente uma questão de justiça, ou é uma questão de auto-realização? Segundo, a justiça redistributiva e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos distintos, *sui generis*, ou um pode ser subsumido ao outro? Terceiro, como podemos distinguir reivindicações justificáveis e injustificáveis por reconhecimento? E quarto, a justiça requer o reconhecimento do que é distinto em cada indivíduo ou grupo ou o reconhecimento de nossa humanidade comum é suficiente?

A primeira questão surge dadas algumas distinções padrão na filosofia moral. Neste campo, as questões de justiça são geralmente entendidas como questões “do certo”, que pertence diretamente ao terreno da “moralidade”. Questões de auto-realização, em contraste, são consideradas questões “do bom”, que pertence ao domínio da “ética”. Em parte, esse contraste é uma questão de escopo. Normas de justiça são universais; como os princípios da *Moralität* kantiana, eles existem independentemente do comprometimento dos atores com valores específicos. Reivindicações de auto-realização, por outro lado, são geralmente consideradas mais restritas. Como os cânones do *Sittlichkeit* hegeliano, eles dependem horizontes de valor culturalmente e historicamente específicos, que não podem ser universalizados. Então, uma grande questão surge, a de se as reivindicações por reconhecimento dizem respeito à justiça ou à auto-realização.

Geralmente, reconhecimento é tido como uma questão de auto-realização. Essa é a visão de Charles Taylor e Axel Honneth, dois dos mais proeminentes teóricos contemporâneos do reconhecimento. Para Taylor e Honneth, ser reconhecido por outro sujeito é condição necessária para se atingir uma subjetividade completa e sem distorção. Negar a alguém o reconhecimento é negar um pré-requisito básico para o florescimento da humanidade. Para Taylor, por exemplo “não-reconhecimento ou erro de reconhecimento... pode ser uma forma de opressão, aprisionando alguém em um modo de ser falso, distorcido e reduzido. Além de uma simples falta de respeito, pode infligir uma ferida grave, sobrecarregando as pessoas com um auto-ódio deformante. O reconhecimento devido não é apenas uma cortesia, mas uma necessidade humana vital”²⁷. Para Honneth, de modo similar, “nós devemos nossa integridade... ao recipiente de aprovação ou reconhecimento de outras pessoas. A negação do reconhecimento... é danosa porque prejudica... as pessoas em seu entendimento positivo de si – um entendimento adquirido por meios intersubjetivos”²⁸. Então, ambos os teóricos entendem a ferida em termos éticos, que deixa de nutrir a capacidade do sujeito de alcançar uma “vida boa”. Para Taylor e Honneth, então, reconhecimento diz respeito à auto-realização.

Diferentemente de Taylor e Honneth, proponho conceber o reconhecimento como questão de justiça. Então, não se deve responder “o que há de errado com erros de reconhecimento?” dizendo que impedem a auto-realização ao distorcer a “relação-de-si prática” do sujeito²⁹. Deve-se dizer, então, que é injusto que alguns indivíduos e grupos sejam privados do status de parceiros plenos na interação social simplesmente como consequência de padrões institucionalizados de valor cultural de cuja construção não

participaram igualmente, e na qual suas características distintivas ou as características distintivas atribuídas a eles são depreciadas.

Deixe-me explicar. Enxergar o reconhecimento como questão de justiça é tratá-lo como um problema do *status social*. Isso significa examinar padrões institucionalizados de valor cultural por seus efeitos nas *posições relativas* dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como *pares*, capazes de participar em paridade uns com os outros na vida social, então podemos falar de *reconhecimento recíproco* e *igualdade de status*. Quando, em contraste, padrões institucionalizados de valor cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, inteiramente diferentes, ou simplesmente invisíveis, ou de algum modo menos do que plenos parceiros na interação social, então devemos falar de *não reconhecimento* ou *subordinação de status*.

Chamarei isso de *modelo de status de reconhecimento*³⁰. No modelo de status, não reconhecimento não é nem uma deformação física, tampouco um impedimento a auto-realização ética. Ao contrário, constitui um modelo institucionalizado de *subordinação* e violação da justiça. Não ser reconhecido, portanto, não é ter a identidade distorcida ou a subjetividade prejudicada como resultado de ser depreciado pelos outros. É ser constituído por *padrões institucionalizados de valor cultural* de modo a ser impedido de participar como par da vida social. No modelo de status, então, não reconhecimento é retransmitido não por atitudes depreciatórias ou discursos livres, mas por instituições sociais. O erro surge, mais precisamente, quando instituições estruturam as interações de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação. Exemplos incluem as leis de matrimônio que excluem parceiros do mesmo sexo, os classificando como ilegítimos e perversos, políticas de bem-estar social que estigmatizam mães solteiras como pedintes sexualmente irresponsáveis, e controlando práticas como “perfilamento social” que associam pessoas racializadas com a criminalidade. Em cada um desses casos, as interações são reguladas por padrões institucionalizados de valor cultural que constituem algumas categorias dos agentes sociais como normativas e outras como deficientes e inferiores: ser heterossexual é normal, ser gay é perverso; “homens chefes de família” são adequados, “mulheres chefes de família” não são; os “brancos” são tolerados pela lei, “pretos” são perigosos. Em cada caso, o efeito é criar uma classe de pessoas depreciadas que são impedidas de participar em paridade com os outros na vida social.

Em cada caso, portanto, uma reivindicação por reconhecimento está em questão. Mas não precisamente o que isso significa: objetivar não a reparação de um dano físico, mas superar uma subordinação, reivindicações por reconhecimento no modelo de status buscam estabelecer o parte subordinada como parceiros plenos na vida social, capazes de interagir com os outros como pares. Eles buscam, isto é, *desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a nutram*.

2. Subordinação de status ou subjetividade prejudicada?

Em uma sessão mais adiante deste capítulo, considerarei as implicações políticas e institucionais do modelo de status. Aqui, quero elucidar suas vantagens conceituais sobre o modelo de auto-realização de Taylor e Honneth. Quatro vantagens são especialmente importantes.

Primeiro, o modelo de status permite justificar reivindicações por reconhecimento como obrigatórias sob as condições modernas de pluralismo de valor³¹. Sob essas condições, não existe uma única concepção de auto-realização ou de vida boa que seja universalmente compartilhada, nem alguma que possa ser estabelecida como autoritária. Então, qualquer tentativa de justificar reivindicações por reconhecimento que apelem para uma consideração de auto-realização ou de vida boa deve ser necessariamente sectária. Nenhuma abordagem desse tipo pode estabelecer tais reivindicações como normativamente obrigatórias para aqueles que não compartilham da concepção de valor ético dos teóricos.

Diferentemente dessas abordagens, o modelo de status é deontológico e não sectário. Abraçando o espírito da “liberdade subjetiva” que é a marca da modernidade, pressupõe que é papel dos indivíduos e grupos definirem para si próprios o que vale como vida boa e conceberem para si próprios qual abordagem perseguir, dentro dos limites que asseguram igual liberdade para os outros. Então, o modelo de status não recorre a uma definição de auto-realização ou de bom. O modelo recorre a uma concepção de justiça que pode – e deve – ser aceita por aqueles com concepções diferentes de bom. O que faz o não reconhecimento moralmente errado, sob essa perspectiva, é o fato de que nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar em paridade com os outros nas

interações sociais. A norma da *paridade participativa* invocada aqui é o não sectarismo em seu sentido obrigatório. Essa pode justificar reivindicações por reconhecimento como normativamente ligadas a todos que concordam em respeitar, por termos justos de interação, sob condições de pluralidade de valores.

O modelo de status tem uma segunda vantagem também. Compreendendo erros de reconhecimento como subordinação de status, coloca-se o errado nas relações sociais, não na psicologia individual e interpessoal. Como resultado, se evade de algumas dificuldades do modelo de auto-realização. Quando o não reconhecimento é identificado com distorções internas na estrutura da autoconsciência dos oprimidos, está apenas a um passo de culpar a vítima, ao imputar o dano psíquico àquele sujeito ao racismo, por exemplo, o que adiciona insulto à ferida. Por outro lado, quando o não reconhecimento é igualado com o preconceito nas mentes do opressor, para superar isto é necessário policiar suas crenças, uma prática não liberal e autoritária. Para o modelo de status, pelo contrário, o não reconhecimento é uma questão de manifestar externamente e publicamente os impedimentos verificáveis para a permanência de algumas pessoas como membros plenos da sociedade. Remediar isso, novamente, significa superar a subordinação. Isso por sua vez significa mudar instituições e práticas sociais – mais uma vez, por desinstitucionalizar padrões culturais de valor que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a valorizam.

O modelo de status, em outras palavras, afasta-se da psicologização. O que isso significa, porém, requer alguma clarificação. O modelo aceita que erros de reconhecimento podem ter algum tipo de efeito ético e psicológico descritos por Taylor e Honneth. Porém, mantém que o problema dos erros de reconhecimento não depende da presença de tais efeitos. Então, o modelo de status desacopla a normatividade das reivindicações por reconhecimento da psicologia, e desse modo tonifica suas forças normativas. Quando reivindicações por reconhecimento são premissas em uma teoria psicológica das “condições intersubjetivas de uma formação de identidade sem distorção” como no modelo de Honneth, elas são feitas vulneráveis às vicissitudes desta teoria; sua ligação evapora no caso da teoria ser falta. Ao tratar o reconhecimento como uma matéria de estado, ao contrário, o modelo que proponho evita dar como garantia as reivindicações normativas a problemas de fato psicológicos. Alguém pode mostrar que a sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável *independente de distorcerem a subjetividade do oprimido*.

Como uma terceira vantagem, o modelo de status evita a visão de que todas as pessoas têm um direito igual à estima social. Essa visão é patentemente indefensável, claro, porque torna sem significado a noção de estima³². De algum modo, no entanto, parece ainda se seguir de pelo menos uma abordagem influente de reconhecimento em termos de auto-realização. Na abordagem de Honneth, a estima social está entre as condições intersubjetivas de uma formação de identidade sem distorções, que a moralidade deve proteger. Se segue que todo indivíduo merece estima social. A abordagem de reconhecimento que se propõe aqui não carrega tal *reductio ad absurdum*. O que essa abordagem carrega é que todos têm direito igual de perseguir estima social sob condições justas de oportunidades iguais³³. E tais condições não são obtidas quando padrões institucionalizados de valor cultural pervasivamente declinam, como por exemplo, a feminilidade, a “não-brancura”, a homossexualidade e tudo culturalmente a estes associados. Quando esse é o caso, mulheres e pessoas de cor e gays e lésbicas enfrentam obstáculos na busca pela estima que não enfrentados por outros. E todos, incluindo os homens brancos e heterossexuais, enfrentam obstáculos ulteriores ao optarem por perseguir projetos e cultivas traços que são culturalmente codificados como femininos, homossexuais ou não brancos.

Finalmente o modelo de status oferece uma quarta vantagem, de importância central. Ao construir erros de reconhecimento como uma violação de justiça, facilita a integração de reivindicações por reconhecimento com reivindicações por redistribuição de recursos e riquezas. Aqui, em outras palavras, reconhecimento é designado como o domínio de unificação universal da moralidade deontológica, assim como a justiça distributiva. Com as duas categorias então habitando o mesmo universo normativo, elas se tornam comensuráveis – e potencialmente subsumidas a uma mesma estrutura. Na visão da auto-realização, pelo contrário, os prospectos para sua integração conceitual são turvos. Tal abordagem, como vimos, trata o reconhecimento como uma questão ética, o que a faz incomensurável com a justiça distributiva. Como resultado, qualquer um que deseje endossar *tanto* a redistribuição *quanto* o reconhecimento corre o risco de uma esquizofrenia filosófica.

Eu comecei por notar que, como categorias filosóficas, redistribuição e reconhecimento têm proveniências amplamente distintas. Como vimos, distribuição vem da tradição liberal anglo-americana e é comumente associada à *Moralität* kantiana. Reconhecimento, em contraste, vem da tradição fenomenológica e é usualmente

associada a o *Sittlichkeit* hegeliano. Não é surpresa, então, que as duas categorias sejam por vezes tidas como incompatíveis conceitualmente. Mesmo assim o modelo de status supera essa presunção de incompatibilidade. Tratando tanto a redistribuição quanto o reconhecimento como problemas de justiça, é possível posicionar ambos os termos na mesma estrutura normativa. Como resultado, ele resiste ao prospecto de acomodar reivindicações de ambos os tipos sem sucumbir à esquizofrenia filosófica.

Por todas essas razões, reconhecimento é mais bem visto como uma matéria de justiça em vez de uma matéria de auto-realização. Mas o que segue uma teoria da justiça?

3. *Contra o reducionismo: Uma concepção bidimensional de justiça*

Suponhamos daqui em diante que o reconhecimento é uma questão de justiça. Qual exatamente é a sua relação com a distribuição? Isso segue, nos voltando agora para nossa segunda questão de filosofia moral, que distribuição e reconhecimento constituem duas concepções distintas, *sui generis* de justiça? Ou uma pode ser reduzida a outra?

A questão da redução deve ser considerada de dois lados diferentes. De um lado, o problema é se as teorias padrões de justiça distributiva podem adequadamente subsumir os problemas de reconhecimento. Para mim, a resposta é não. Certamente, muitos teóricos distributivos consideram a importância do status sobre o bem-estar material e buscam tratar disso em suas abordagens³⁴. Mas os resultados não são completamente satisfatórios. A maioria de tais teóricos assume uma visão economista e legalista reduzida de status, supondo que só a distribuição de recursos e direitos é suficiente para impedir os erros de reconhecimento. No entanto, como vimos, nem todo não reconhecimento é produto de má distribuição junto à discriminação legal. Veja o caso do banqueiro de Wall Street que não consegue pegar um taxi. Para lidar com tais casos, a teoria da justiça deve alcançar além da distribuição de bens e direitos para examinar padrões institucionalizados de valor cultural; ela deve perguntar se tais padrões impedem a paridade de participação na vida social³⁵.

E, então, o outro lado da questão? Podem as existentes teorias de reconhecimento adequadamente subsumir problemas de distribuição? Aqui também, minha resposta é não. Certamente alguns teóricos do reconhecimento consideram a importância da igualdade econômica e procuram acomodá-la em suas abordagens. Mas, mais uma vez, os resultados

não são satisfatórios. Axel Honneth, por exemplo, assume uma visão culturalista reduzida da distribuição. Supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural que privilegia alguns tipos de trabalho sobre outros, ele acredita que mudar a ordem cultural é suficiente para impedir a má distribuição³⁶. No entanto, como vimos, nem toda a má distribuição é um produto de erros de reconhecimento. Veja o caso do habilidoso homem branco trabalhador industrial que se torna desempregado pelo fechamento da fábrica devido a uma fusão corporativa especulativa. Nesse caso, a injustiça da má distribuição não tem a ver com erros de reconhecimento. É mais uma consequência de imperativos intrínsecos a uma ordem de relações econômicas especializadas cujas *raison d'être* é acumulação de lucros. Para lidar com tais casos, uma teoria da justiça deve alcançar além dos padrões de valor cultural para examinar a estrutura do capitalismo. Deve perguntar se os mecanismos econômicos que são relativamente desacoplados das estruturas de prestígio e que operam de modo relativamente autônomo e impedem a paridade de participação na vida social.

Em geral, então, nem teóricos da distribuição nem teóricos do reconhecimento têm tido sucesso até agora em subsumir adequadamente as preocupações do outro³⁷. Além disso, sem uma redução substantiva, subsunções puramente verbais têm pouco uso. Há um ganho pequeno em insistir como um ponto semântico que o reconhecimento, também, é um bem a ser distribuído; tampouco, por outro lado, em manter como uma questão de definição de que todo padrão distributivo expressa uma matriz subjacente de reconhecimento. Em ambos os casos, o resultado é uma tautologia. O primeiro faz de todo reconhecimento distribuição por definição, enquanto o segundo pouco afirma o oposto. Em nenhum caso os problemas substantivos de integração conceitual foram resolvidos³⁸.

Na ausência de uma redução genuína, qual abordagem resta àqueles que buscam integrar a distribuição e o reconhecimento em uma única estrutura normativa? Em vez de endossar qualquer um dos paradigmas e excluir o outro, proponho desenvolver o que chamarei de concepção “bidimensional” de justiça. Uma concepção bidimensional trata distribuição e reconhecimento como perspectivas e dimensões distintas de justiça. Sem reduzir uma dimensão a outra, compreende ambas em uma estrutura ampla e abrangente.

Como já foi percebido, o centro normativo da minha concepção está na *paridade de participação*³⁹. De acordo com essa norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam que todos os membros (adultos) da sociedade interajam entre si como pares.

Para que a paridade participativa seja possível, afirmo que ao menos duas condições devem ser satisfeitas⁴⁰. Primeiro, a distribuição de recursos materiais deve ser tal que garanta aos participantes independência e “voz”. Essa chamarei de *condição objetiva* da paridade participativa. Isso exclui formas e níveis de dependência e desigualdade econômica que impedem a paridade de participação. São excluídos, então, arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração e disparidades grotescas de riqueza, salário e tempo de lazer, negando assim a algumas pessoas os meios e oportunidades de interagirem com os outros como pares⁴¹.

Em contraste, a segunda condição requer que padrões institucionalizados de valor cultural expressem respeito igual por todos os participantes e garanta igual oportunidade de atingir a estima social. Isso eu chamarei de *condição intersubjetiva* de paridade participativa. Essa exclui normas institucionalizadas que sistematicamente depreciam algumas categorias de pessoas e as qualidades a elas associadas. São excluídos, então, padrões de valores institucionalizados que negam a algumas pessoas o status de parceiros plenos na interação – seja por sobrecarregá-los com uma “diferença” ou por falhar em reconhecer suas distinções.

Ambas as condições objetivas e intersubjetivas são necessárias para a paridade de participação. Nenhuma sozinha é suficiente. A condição objetiva foca nas preocupações tradicionalmente associadas com a teoria da justiça distributiva, especialmente preocupações pertencentes à estrutura econômica da sociedade e a diferenciais economicamente definidos. A condição intersubjetiva foca nas preocupações recentemente enfatizadas na filosofia do reconhecimento, especialmente preocupações pertencentes à ordem de status da sociedade e às hierarquias de status culturalmente definidas. Então uma concepção bidimensional de justiça, orientada pela norma da paridade participativa compreende tanto a redistribuição como o reconhecimento, sem reduzir um ao outro.

Essa abordagem trilha um caminho significativo em direção à integração conceitual. Ao construir redistribuição e reconhecimento como duas dimensões de justiça mutuamente irreduzíveis, ela amplia o entendimento comum de justiça para compreender as considerações intersubjetivas e objetivas. Ao submeter ambas as dimensões à norma abrangente da paridade participativa, então, traz ambas ao alcance de uma única e integrada estrutura normativa. A composição dessa estrutura, incluindo sua relação entre

redistribuição e reconhecimento, será esclarecida ao passo que considerarmos as duas questões da filosofia moral restantes.

4. Justificando as reivindicações por reconhecimento

Tendo ampliado nossa visão de justiça para abranger as considerações intersubjetivas de reconhecimento, chegamos a nossa terceira questão moral-filosófica: como podemos distinguir reivindicações por reconhecimento justificadas das não justificadas?

Claramente, nem toda reivindicação por reconhecimento é justificável, assim como não o é toda reivindicação por redistribuição. Em ambos os casos é preciso uma consideração de critério e/ou procedimentos para distinguir as reivindicações justificáveis das não justificáveis. Teóricos da justiça distributiva têm há tempos procurado oferecer tais considerações, seja por apelar ao critério objetivista, como a maximização utilitária, ou normas procedimentais, como aquelas do discurso da ética. Teóricos do reconhecimento, ao contrário, têm sido mais devagar ao enfrentar essa questão. Eles ainda têm de fornecer alguma base de princípios para distinguir as reivindicações justificadas das não justificadas.

Esse problema coloca uma dificuldade grave para aqueles que tratam reconhecimento como matéria de auto-realização. A teoria de Honneth, por exemplo, é vulnerável a sérias objeções nesse ponto. De acordo com ele, todos precisam se sua distinção reconhecida a fim de desenvolver a auto-estima, que (juntamente com a autoconfiança e respeito) é um ingrediente essencial de uma identidade sem distorção⁴². Parece se seguir que reivindicações por reconhecimento que eleva a auto-estima do requerente são justificadas, enquanto aquelas que o diminuem não são. Nessa hipótese, no entanto, identidades racistas mereceriam algum reconhecimento, uma vez que elas possibilitam que “pobres” brancos europeus e euro-americanos mantenham seu senso de autovalor ao se contrastarem de seus supostos inferiores. Reivindicações anti-racistas enfrentariam um obstáculo, uma vez que ameaçam a auto-estima dos pobres brancos. Infelizmente, casos como esse no qual o preconceito carrega benefícios psicológicos, não são nem um pouco raros. Eles bastam para negar a visão que a auto-estima elevada pode fornecer um padrão que justifica as reivindicações por reconhecimento.

Como, então, *devem* as reivindicações por reconhecimento ser julgadas? O que constitui um critério adequado de avaliar esses méritos? A abordagem proposta aqui apela à paridade participativa como um padrão de avaliação. Como vimos, essa norma abarca ambas as dimensões de justiça, distribuição e reconhecimento. Então, para ambas as dimensões os mesmos critérios gerais servem para distinguir reivindicações justificáveis das não justificáveis. Seja o problema distribuição ou reconhecimento, os requerentes devem mostrar que as disposições atuais os impedem de participar como pares na vida social. Requerentes de redistribuição devem mostrar que a disposição econômica existente nega a eles as condições objetivas necessárias para a paridade participativa. Requerentes de reconhecimento devem mostrar que os padrões institucionalizados de valor cultural nega a elas as condições intersubjetivas necessárias. Em ambos os casos, portanto, a norma da paridade participativa é o padrão para as reivindicações justificáveis.

Em ambos os casos, a paridade participativa também serve para avaliar os remédios propostos para a injustiça. Se estiverem reivindicando reconhecimento ou redistribuição, os requerentes devem mostrar que as mudanças sociais que procuram de fato promovem a paridade de participação. Requerentes da distribuição devem mostrar que as reformas econômicas pelas quais advogam vão suprir as condições objetivas para a plena participação daqueles a quem é negada – sem introduzir ou exacerbar as disparidades em outras dimensões de modo injustificável. Similarmente, requerentes do reconhecimento devem mostrar que as mudanças institucionais sócio-culturais que procuram vão suprir as condições intersubjetivas necessárias – novamente, sem criar ou piorar, sem justificativa, outras disparidades. Em ambos os casos, mais uma vez, a paridade participativa é o padrão para garantir propostas para reformas específicas.

Consideremos agora como esse padrão trabalha para algumas controvérsias atuais sobre o reconhecimento – a começar pelo casamento de pessoas do mesmo sexo. Nesse caso, como vimos, a institucionalização da lei do casamento de uma norma cultural heterossexista nega a paridade de participação de gays e lésbicas. Para o modelo de status, dessa forma, essa situação é patentemente injusta, e uma reivindicação por reconhecimento é a princípio garantida. Tal reivindicação busca remediar a injustiça por desinstitucionalizar o padrão de valor heteronormativo e substituí-lo por uma alternativa que promova a paridade. Isso, no entanto, pode ser feito de mais de uma maneira. Uma delas seria garantir o mesmo reconhecimento a parcerias homossexuais que as parcerias heterossexuais atualmente têm, legalizando o casamento de pessoas do mesmo sexo.

Outra maneira seria desinstitucionalizar o casamento heterossexual, dissociando direitos, como seguro de saúde do estado civil, e atribuí-los sobre outra base, como cidadania ou residência. Apesar de existirem muitas boas razões para preferir uma dessas abordagens em vez da outra, ambas deveriam servir para nutrir a paridade participativa entre gays e heterossexuais. Uma vez que ambas são justificáveis em princípio – assumindo que nenhuma delas criaria ou exacerbaria outras linhas de disparidade de modo injustificável. O que não seria garantido, ao contrário, é uma abordagem, como o PACS francês ou a lei da “união civil” no estado de Vermont, nos Estados Unidos, que estabelece um segundo status para legal de parceria doméstica que falha em conferir os benefícios simbólicos ou materiais do casamento, enquanto reservando os últimos a casais heterossexuais. Apesar de tais reformas representarem um claro avanço em relação às leis existentes e possam comandar um apoio em bases táticas como medidas de transição, elas não suprem os requerimentos da justiça como entendida via o modelo de status.

Deixando de lado tais considerações táticas, o caso do casamento de pessoas do mesmo sexo não apresenta dificuldades conceituais para o modelo de status. Pelo contrário, ilustra uma vantagem previamente discutida de tal modelo: aqui, a norma da paridade participativa garante deontologicamente as reivindicações de gays e lésbicas, sem recorrer a avaliação ética – isto é, sem assumir o julgamento substantivo de que relacionamentos homossexuais eticamente validados. A abordagem da autorrealização, em contraste, não pode evitar pressupor tal julgamento, então é vulnerável aos contra julgamentos que a negam⁴³. Então, o modelo de status é superior ao modelo da autorrealização ao lidar com esse caso.

Talvez, no entanto, esse exemplo seja muito fácil. Consideremos alguns casos sem dúvidas mais difíceis, envolvendo praticas culturais e religiosas. Em tais casos, a questão que surge é se a paridade participativa pode realmente ser unida como um padrão justificatório – isto é, que pode servir para garantir deontologicamente as reivindicações, sem recorrer a avaliação ética das práticas culturais e religiosas em questão. Aliás, como veremos, a paridade participativa se mostra adequada também nesses casos – se corretamente aplicado.

O que é crucial aqui é que a paridade participativa entre em cena em dois níveis diferentes. Primeiro, no nível *intergrupo*, ela supre o padrão para avaliar os efeitos dos padrões institucionalizados de valor cultural no que é relativo às *minorias vis-à-vis*

maiorias. Então, alguém pode levantar essa questão considerando, por exemplo, se as antigas regras canadenses obrigando o uso da chapearia pela Polícia Montada constituem uma *maioria comunitarista* injusta, a qual efetivamente fechou a ocupação aos Sikhs. Segundo, no nível *intragrupo*, a paridade participativa também serve para avaliar os *efeitos internos das práticas minoritárias* para as quais se reivindica o reconhecimento. Nesse nível alguém pode levantar essa questão considerando, por exemplo, se as práticas de segregação sexual dos judeus ortodoxos na educação marginaliza injustamente as garotas judias e deveria, então, ser negado o reconhecimento público na forma de isenções fiscais ou subsídios escolares.

Considerados juntamente, os dois níveis constituem um duplo requisito para as reivindicações por reconhecimento cultural. Os requerentes devem mostrar, primeiro, que a institucionalização das normas culturais majoritárias os nega a paridade participativa e, segundo, que as práticas cujo reconhecimento eles reivindicam não impedem elas mesmas a paridade participativa – para outros membros do grupo ou até mesmo para não membros. Para o modelo de status, ambos requisitos são necessários; nenhum sozinho é suficiente. Apenas reivindicações que atendem a ambos são merecedoras de reconhecimento público.

Para aplicar esse requisito duplo, considere a controvérsia francesa sobre o *foulard*. Aqui a questão é se as políticas que proíbem garotas muçulmanas de usar lenços nas escolas públicas constitui um tratamento injusto para com uma minoria religiosa. Nesse caso, aqueles que reivindicam reconhecimento para o *foulard* devem estabelecer dois pontos: devem mostrar, primeiro, que o banimento do lenço constitui um comunitarismo majoritário injusto, e que nega a paridade educacional às garotas muçulmanas; e, segundo, que uma política alternativa que permita o *foulard* não exacerbaria a subordinação feminina – em comunidades muçulmanas ou na sociedade como um todo. Apenas ao estabelecer ambos os pontos poderiam justificar sua reivindicação. O primeiro ponto, no que diz respeito ao comunitarismo majoritário francês, pode ser estabelecido aparentemente sem dificuldade uma vez que não existe uma proibição análoga quanto ao uso de crucifixos católicos em escolas públicas; então, a política nega a igual permanência de cidadãos muçulmanos. O segundo ponto, no que diz respeito à não exacerbar a subordinação feminina, já se mostrou controversa, uma vez que republicanos franceses argumentam que o *foulard* é em si uma de tal subordinação e ao qual não se deve reconhecimento. Discutindo essa interpretação, no entanto, alguns

multiculturalistas têm acrescentado que o significado do lenço é altamente contestado atualmente nas comunidades muçulmanas francesas, uma vez que existem relações de gênero mais gerais; então, em vez de construir o significado como univocamente patriarcal, que efetivamente garante aos suprematistas masculinos a autoridade única de interpretar o Islamismo, o estado deveria tratar o *foulard* como um símbolo da identidade muçulmana em transição, uma cujo significado é contestado, assim como a própria identidade francesa em si, como resultado de interações transculturais de um sociedade multicultural. Sob essa perspectiva, permitir o *foulard* nas escolas públicas poderia ser um passo rumo a paridade de gênero, e não um regresso.

Ao meu ver, os multiculturalistas têm um argumento mais forte aqui. (Esse não é o caso, incidentalmente, para aquelas que reconheceriam o que chamam de “circuncisão feminina” – o que é, na verdade, mutilação genital – o qual claramente nega a paridade no prazer sexual e na saúde de mulheres e meninas.) Mas esse não é o ponto que quero ressaltar aqui. O ponto é que o argumento está corretamente escolhido em termos da paridade de participação. Para o modelo de status, é precisamente aí que a controvérsia deveria ser colocada. Como no caso do casamento de pessoas do mesmo sexo, também nos casos de reivindicações culturais e religiosas: a paridade de participação é o padrão correto para garantir reivindicações. Ainda que exista diferenças em sua interpretação, a norma da paridade de participação serve para avaliar deontologicamente tais reivindicações de reconhecimento, sem nenhuma necessidade para a avaliação ética de práticas culturais ou religiosas em questão.

Em geral, então, o modelo de status coloca um modelo para reivindicações por reconhecimento. E ainda permanece inteiramente deontológico. Diferente do modelo de autorrealização, ele pode justificar reivindicações por reconhecimento sob as condições modernas de pluralismo de valores.

5. *Teoria da decisão ou deliberação democrática?*

A paridade participativa, como tenho argumentado, oferece um padrão justificatório poderoso. Ainda assim os exemplos anteriores mostram que ele não pode ser aplicado monologicamente, como um procedimento de decisão. Aqui, como vimos, o problema torna-se ultimamente aos efeitos do *foulard* sobre o status das garotas. Mas esses efeitos não podem ser calculados por um algoritmo métrico ou por um método. Pelo contrário, eles podem ser determinados apenas dialogicamente, pela discussão dos argumentos na

qual julgamentos conflitantes são filtrados e interpretações rivais são avaliadas. De modo mais geral, não existe um sinal inteiramente claro e transparente que acompanhe a paridade participatória, que anuncia seus rivais para que todos vejam. Qualquer coisa que pretenda ser tal sinal deve permanecer sujeita à interpretação e contestação.

Então, a norma para a paridade participatória deve ser aplicada dialogicamente e discursivamente, através do processo democrático do debate público. Em tais debates, os participantes argumentam sobre se os padrões institucionalizados de valores culturais existentes impedem a paridade de participação e se as alternativas propostas a garantiriam – sem introduzir ou exacerbar outras disparidades sem justificativas⁴⁴. Para o modelo de status, então, a paridade participatória serve como um idioma de contestação e deliberação pública sobre as questões de justiça. Mais especificamente, ela representa o *principal idioma da razão pública*, a linguagem preferível para conduzir a argumentação política democrática sobre assuntos tanto de distribuição quanto de reconhecimento.

A abordagem dialógica se contrasta favoravelmente, mais uma vez, com alternativas de modelo de reconhecimento. Ela evita a visão populista, utilizada por alguns proponentes da política de identidade, que não reconhece que sujeitos sozinhos devem determinar se e quando são adequadamente reconhecidos, uma vez que aqueles cuja autoestima está ameaçada devem ter a palavra final sobre o que é necessário para resguardá-la. Ao mesmo tempo, também exclui a visão autoritária, assumida por alguns teóricos da autorrealização, que um filósofo experiente é quem deve decidir o que é necessário para o florescer humano. Mas essas abordagens são monológicas, colocando em um único sujeito a autoridade de interpretar os requisitos da justiça. Em contraste a tais abordagens, o modelo de status trata a paridade participativa como um padrão a ser aplicado dialogicamente, em processos democráticos de deliberação pública. Nenhuma visão apresentada – nem a dos requerentes, e nem a dos “filósofos experientes” é indefensável. No entanto, precisamente porque a interpretação e o julgamento não podem ser eliminados, apenas a participação completa e livre de todas as partes implicadas pode ser suficiente para garantir as reivindicações por reconhecimento. Pelo mesmo motivo, no entanto, todo consenso ou decisão majoritária é falível. Em princípio revisável, cada determinação provisional permanece aberta para desafios futuros.

O último ponto nos dá um panorama completo. A justa deliberação democrática sobre os méritos das reivindicações de reconhecimento requer a paridade de participação

para todos os deliberantes reais e possíveis. Isso, em contra partida, requer a justa distribuição e o reconhecimento recíproco. Então, existe uma inevitável circularidade: reivindicações de reconhecimento podem ser apenas justificadas sob as condições da paridade participativa, que compreende o reconhecimento recíproco. No entanto, a circularidade não é viciosa. Longe de refletir qualquer defeito de conceituação, ela expressa fielmente o caráter reflexivo da justiça, como é entendido pela perspectiva democrática. Nessa perspectiva, a justiça não é um requisito imposto externamente, determinado pelas cabeças que daqueles que a obrigam. Ao contrário, ela se une apenas enquanto aquelas a qual se dirige são também considerados seus autores⁴⁵.

A solução, então, não é abolir a circularidade da teoria. É trabalhar para aboli-la na prática ao mudar a realidade social. Certamente, isso requer levantar reivindicações de redistribuição e reconhecimento (de primeira ordem). Mas também requer levantar reivindicações de segunda ordem, e meta-reivindicações sobre as condições em que reivindicações de primeira ordem são julgadas. Ao argumentar publicamente que as condições para o genuíno argumento público democrático são necessárias, se expressa a reflexividade da justiça democrática no processo de luta para torna-la praticamente real.

Então, a abordagem proposta aqui incorpora um meta-nível de deliberação sobre processos deliberativos. Como resultado, oferece outra vantagem ao preservar a possibilidade de crítica radical. Muitos discursos sobre política possuem um preconceito conservador embutido; focados em garantir acesso justo aos bens sociais existentes, tendem a não questionar se esses são os “bens certos”. Em contraste, a abordagem proposta aqui pode neutralizar essa tendência conservadora. Como já vimos, essa abordagem une igual participação em debates democráticos sobre reivindicações que têm como objetivo garantir a paridade em formas reais de interação social. Mas essa não é toda a extensão de sua pesquisa. Além disso, também une a paridade nas práticas sociais de crítica, incluindo a deliberação sobre quais formas de interação *devem* existir. Ademais, ao aplicar a norma da paridade participativa reflexivamente, de debates sobre debates, tende a convidar à discussão explícita sobre os preconceitos embutidos de tais debates, incluindo preconceitos que favorecem a preservação do *status-quo* das práticas sociais sobre a criação de novos preconceitos. Então, diferentemente de outras abordagens, a abordagem dialógica permite o dinamismo histórico.

6. *Reconhecimento das características? Uma abordagem pragmática*

As considerações anteriores sobre justificação compartilham do espírito do discurso ético e do pragmatismo democrático de modo mais geral. Seu espírito pragmático é apropriado também para abordar nossa quarta e última questão filosófico-normativa: a justiça requer o reconhecimento do que é característico dos indivíduos ou grupos, por e sobre o reconhecimento de nossa humanidade comum?

Aqui é importante notar que a paridade participativa é uma norma universalista em dois sentidos. Primeiro, ela compreende todos os parceiros (adultos) de interação. E segundo, pressupõe o valor moral igual dos seres humanos. Mas o universalismo moral nesses sentidos ainda deixa aberta a questão de se o reconhecimento das características de indivíduos ou grupos pode ser requerida pela justiça como um dos elementos entre os outros da condição intersubjetiva para a paridade participativa.

Essa questão não pode ser respondida, sustento, por uma consideração *a priori* dos tipos de reconhecimento que todos sempre necessitam. Ela precisa ser abordada no espírito de um pragmatismo informado pelos *insights* da teoria social. Sob essa perspectiva, o reconhecimento é um remédio para a injustiça social, não a satisfação de uma necessidade humana genérica. Então, as formas de reconhecimento que a justiça precisa, em qualquer caso, dependem das formas de problemas de reconhecimento a serem remediadas. Em casos em que os problemas de reconhecimento envolvem a negação da humanidade comum de alguns participantes, o remédio é o reconhecimento universalista; então, o primeiro e mais importante remédio para o *apartheid* sul-africano era a cidadania universal “não-racial”. Onde, pelo contrário, o problema de reconhecimento envolve negar as características de alguns participantes, o remédio pode ser o reconhecimento da especificidade; então, muitas feministas reivindicam que superar a subordinação feminina requer o reconhecimento de sua única e distinta capacidade de dar à luz⁴⁶. Em todo caso, o remédio deve ser concebido conforme o dano.

Essa abordagem pragmática supera as responsabilidades de duas outras visões diametralmente opostas. Primeiro, rejeita a reivindicação, defendida por alguns teóricos da redistribuição, que a justiça requer a limitação do reconhecimento público das

capacidades que todos os humanos compartilham. Favorecida pelos oponentes da ação afirmativa, tal abordagem se apropria dogmaticamente do reconhecimento do que distingue as pessoas umas das outras, sem considerar se tal reconhecimento deve ser necessário em alguns casos para superar os obstáculos da paridade participativa. Segundo, a abordagem pragmática rejeita a reivindicação oposta, igualmente descontextualizada, de que todos sempre precisam de sua de suas características reconhecidas⁴⁷. Favorecida por muitos teóricos do reconhecimento, incluindo Honneth, essa segunda abordagem não consegue explicar porque não todas, mas algumas, diferenças sociais geram reivindicações por reconhecimento, nem porque algumas reivindicações, e não todas, são moralmente justificadas. Por exemplo, ela não consegue explicar porque aqueles que ocupam posições vantajosas na ordem de status, como homens e heterossexuais, geralmente evitam o reconhecimento de suas características (gênero e sexo), reivindicando não especificidade, mas universalidade⁴⁸; nem por que, nessas ocasiões onde eles buscam tal reconhecimento, suas reivindicações são geralmente falsas. Diferentemente, a abordagem proposta aqui vê reivindicações por reconhecimento da diferença de modo pragmático e contextual – como o remédio em resposta às injustiças específicas e pré-existentes. Então, ela compreende que o reconhecimento precisa de atores sociais subordinados diferentes daqueles atores dominantes e que apenas aquelas reivindicações que promovem a paridade justificativa são moralmente justificadas.

Da mesma forma, para o pragmatismo, tudo depende precisamente do que as atuais indivíduos que sofrem com erros de reconhecimento precisam a fim de serem capazes de participar como pares na vida social. E não existe razão para assumir que todos eles precisam da mesma coisa em todos os contextos. Em alguns casos, eles podem precisar que se elimine o fardo do excesso de atributos ou de diferenças construídas. Em outros casos, eles podem precisar que se leve em consideração as diferenças não reconhecidas até então. Ainda em outros casos, eles podem precisar mudar o foco para grupos dominantes ou avantajados, superando a diferença que os distingue, a qual tem sido falsamente tida como universal. Alternativamente, eles podem precisar desconstruir os próprios termos nos quais as diferenças atribuídas são atualmente elaboradas. Finalmente, eles podem precisar de tudo o que foi mencionado, ou muito do que foi mencionado, combinado entre si e com a redistribuição. Quais pessoas precisam de quais tipos de reconhecimento em quais contextos depende da natureza dos obstáculos que enfrentam, considerando a paridade participativa. Isso, no entanto, não pode ser

determinado por um argumento filosófico abstrato. Pode apenas ser determinado com a ajuda de uma teoria crítica social, uma teoria normativamente orientada, empiricamente informada, e guiada pelo objetivo prático de superar a injustiça.

Na seção seguinte, portanto, eu examinarei alguns aspectos relevantes da teoria social. Primeiro, no entanto, deixe-me concluir essa discussão dos problemas normativos e filosóficos ao recapitular as principais reivindicações trazidas aqui. Primeiro, reconhecimento deve ser tratado como uma questão de justiça, não de auto realização. Segundo, teóricos da justiça têm de rejeitar a ideia de uma escolha exclusiva entre os paradigmas da redistribuição e do reconhecimento; ao contrário, devem adotar uma concepção bidimensional de justiça pressuposta na norma da paridade participativa. Terceiro, para justificar suas reivindicações, os requerentes de reconhecimento devem mostrar em processos públicos de deliberação democrática que padrões institucionalizados de valor cultural os negam injustamente as condições intersubjetivas de paridade de participação e que substituir aqueles padrões por padrões alternativos representaria um passo em direção a paridade. Quarto, e último, justiça poderia em princípio significar reconhecimento das diferenças, sobre e acima de nossa humanidade em comum; mas se esse é sempre o caso só podemos determinar pragmaticamente a luz dos obstáculos da paridade participativa específicos de casa caso.

III. Problemas da teoria social: Sobre Classe e Status na Sociedade Capitalista

Isso nos traz aos problemas da teoria social que surgem quando tentamos compreender redistribuição e reconhecimento em uma única estrutura. Aqui, a principal tarefa é entender as relações entre erros de distribuição e reconhecimento nas sociedades contemporâneas. Isso, veremos adiante, significa teorizar as relações entre a estrutura de classe e a ordem de status no capitalismo globalizado do fim do modernismo. Uma abordagem adequada deve permitir a plena complexidade dessas relações. Deve considerar *tanto a diferenciação entre classe e status e as relações causais entre eles*. Deve acomodar também *tanto a irredutibilidade mútua entre má distribuição e erros de reconhecimento e sua relação prática*.

Tal consideração deve, ademais, ser histórica. Sensível às recentes mudanças na estrutura social e na cultura política, deve identificar as dinâmicas distintas e as tendências ao conflito da conjuntura presente. Atenta tanto às especificidades nacionais e às forças e estruturas transnacionais, deve explicar por que a atual gramática dos conflitos sociais toma a forma que tem: por que, isso é, lutas por reconhecimento têm se tornado tão salientes; a vida social tem se aproximado das margens; e finalmente, por que os dois tipos de reivindicações por justiça social têm se separado e se tornado antagonicamente opostas.

Primeiro, no entanto, são necessárias algumas clarificações conceituais. Os termos classe e status, como uso-os aqui, denotam ordens de subordinação socialmente entranhadas. Dizer que a sociedade tem uma estrutura de classe significa dizer que isso institucionaliza mecanismos econômicos que negam sistematicamente a alguns de seus membros os meios e oportunidades que precisam para participarem como pares da vida social. Dizer, da mesma forma, que a sociedade tem um status de hierarquia é dizer que os padrões institucionalizados de valor social que negam de modo penetrante a alguns membros o reconhecimento que precisam a fim de se tornarem plenos parceiros nas interações sociais. A existência tanto de uma estrutura de classe quanto de um status de hierarquia constituem um obstáculo para a paridade participativa e constituem uma injustiça.

Essas compreensões se diferem de algumas compreensões mais familiares de status e classe. Diferente de teorias da sociologia americanas de estratificação no pós-guerra, por exemplo, não considero status como um quociente de prestígio que é atribuído a um indivíduo e composto de fatores quantitativamente mensuráveis, incluindo indicativos econômicos, como salário. Em minha concepção, pelo contrário, status representa uma ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valor cultural que não constituem alguns membros da sociedade como plenos pares na interação social. Diferente da teoria marxista, do mesmo modo, não concebo classe como uma relação com os meios de produção. Em minha concepção, ao contrário, classe é uma ordem de subordinação objetiva derivada de acordos econômicos que negam a alguns atores os meios e os recursos que necessitam para participar em paridade⁴⁹.

De acordo com a minha concepção, ademais, status e classe não mapeiam corretamente as atuais distinções populares em meio aos movimentos sociais. Lutas contra o machismo e o racismo, por exemplo, não objetivam apenas transformar a ordem de status, como gênero e “raça” implicam também estruturas de classe. Tampouco, da mesma forma, devem as lutas trabalhistas ser reduzidas exclusivamente a matérias econômicas de classe, uma vez que também constituem hierarquias de status. De modo mais geral, como notei anteriormente, virtualmente todos os ramos de subordinação compartilham simultaneamente da ordem de status e da estrutura de classe, ainda que em diferentes proporções. Então, longe de corresponder às distinções populares, status e classe representam analiticamente ordens distintas de subordinação, as quais tipicamente perpassam os movimentos sociais.

Ao que status e classe realmente correspondem, no entanto, são erros de reconhecimento e má distribuição, respectivamente. Cada um deles está associado com um tipo analiticamente distinto de impedimento a paridade participativa – então com uma dimensão analiticamente distinta de justiça. Status corresponde a dimensão do reconhecimento, que diz respeito aos efeitos dos significados e normas institucionalizadas da posição relativa dos atores sociais. Classe, pelo contrário, corresponde à dimensão distributiva, que diz respeito a alocação dos recursos econômicos e riquezas. Em geral, então, a injustiça de status paradigmática é um não reconhecimento, o qual *pode*, no entanto, estar acompanhado de má distribuição, enquanto a injustiça de classe quintessencial é a má distribuição, que *pode* por sua vez estar acompanhada de erros de reconhecimento.

1. Para além de culturalismo e economicismo

Dadas essas clarificações, podemos agora suprir a contrapartida na teoria social da teoria moral da seção anterior. O ponto chave é que cada uma das duas dimensões de justiça está associada com um aspecto analiticamente distinto da ordem social. A dimensão do reconhecimento corresponde a *ordem de status* da sociedade, portanto à constituição, por padrões entranhados de valor social, de categorias culturalmente definidas de atores sociais – estratificados – cada um definido pelo respeito, prestígio e estima relativos que gozam frente aos outros. A dimensão distributiva, em contraste, corresponde à *estrutura econômica* da sociedade, e portanto à constituição, por regimes de propriedade e mercados de trabalho, de categorias economicamente definidas de atores ou classes,

diferenciados por suas doações diferenciais de recursos. Cada dimensão, também, corresponde a uma forma analiticamente distinta de subordinação: a dimensão do reconhecimento corresponde ao *status de subordinação* enraizado em padrões institucionalizados de valor cultural; a dimensão distributiva, pelo contrário, corresponde à *subordinação econômica de classe* enraizada nas características estruturais do sistema econômico.

Tais correspondências nos permitem situar o problema de integrar redistribuição e reconhecimento na mesma ampla estrutura social. Dessa perspectiva, sociedades aparecem como campos complexos que compreendem ao menos dois modos analiticamente distintos de ordenamento social: um modo econômico, na qual a interação é regulada pelos imperativos funcionais estratégicos que se entrelaçam, e um modo cultural, no qual a interação é regulada por padrões institucionalizados de padrões culturais. Como veremos, o ordenamento econômico é tipicamente institucionalizado nos mercados; o ordenamento cultural pode trabalhar por uma variedade de diferentes instituições, incluindo parentesco, religião e lei. Em todas as sociedades, os ordenamentos econômicos e culturais são mutualmente imbricados. Essa questão surge, no entanto, para compreender como eles se relacionam precisamente dada uma determinada formação social. A estrutura econômica é institucionalmente diferenciada da ordem cultural, ou são elas efetivamente fundidas? A estrutura de classe e a hierarquia de status divergem uma da outra, ou coincidem? A má distribuição e os erros de reconhecimento são convertidos um ao outro, ou tal conversão é efetivamente bloqueada?

As respostas a essas questões dependem da natureza da sociedade em questão. Considerando, por exemplo, um tipo ideal de sociedade pré-estatal do tipo descrito na literatura clássica antropológica, ao delimitar a questão da acuidade etnográfica. Em tal sociedade, o principal idioma das relações sociais é o parentesco. O parentesco organiza não apenas as relações matrimoniais e sexuais, mas também os processos de trabalho e a distribuição de produtos; relações de autoridade, reciprocidade e obrigação; e hierarquias simbólicas de status e prestígio. Certamente, poderia ser o caso de tal sociedade nunca ter existido em sua forma pura. Ainda, podemos imaginar um mundo em que nem instituições econômicas distintas, tampouco instituições culturais distintas existem. Uma única ordem de relação social garante – o que *poderíamos* chamar – tanto a integração econômica e a integração cultural da sociedade. A estrutura de classe e a ordem de status estão fundidas de modo correspondente. Porque parentesco constitui o princípio abrangente de

distribuição, o status de parentesco dita a posição de classe. Na ausência de qualquer instituição econômica *quase* autônoma, a subordinação de status se traduz imediatamente em – o que *consideraríamos* – injustiça distributiva. Erros de reconhecimento implica diretamente má distribuição.

Agora consideremos o extremo oposto de uma sociedade completamente controlada pelo mercado, na qual a estrutura econômica dita o valor cultural. Em tal sociedade, a principal instância é o mercado. O mercado organiza não apenas os processos de trabalho e de distribuição de produtos, mas também relações matrimoniais e sexuais; relações políticas de autoridade, reciprocidade e obrigação; e hierarquias simbólicas de status e prestígio. Dito isso, tal sociedade nunca existiu, e pode ser que nunca exista⁵⁰. Por uma finalidade heurística, no entanto, podemos imaginar um mundo em que uma única ordem de relações sociais garante não apenas a integração econômica, mas também a integração cultural da sociedade. Nesse caso, da mesma forma, a estrutura de classe e a ordem de status estão efetivamente fundidas. As determinações, no entanto, vão em direção oposta. Porque o mercado constitui um único e intrínseco mecanismo de valor, a posição do mercado dita o status social. Na ausência de qualquer padrão de valor cultural *quasi* autônomo, injustiça distributiva se traduz imediatamente em status de subordinação. Má distribuição implica diretamente não reconhecimento.

Essas duas sociedades são espelhos que efetivamente se refletem e que compartilham uma característica importante: nenhuma delas diferencia o ordenamento econômico do ordenamento cultural, instituições que priorizam a ação estratégica daquela que prioriza a interação regulada por valores. Em ambas as sociedades, da mesma forma – o que *chamaríamos* – classe e status se encontram. Então, da mesma forma – o que *chamaríamos* – de má distribuição e não reconhecimento, podem converter-se mutuamente sem diminuir um ao outro. Como resultado, podemos entender ambas essas sociedades razoavelmente bem ao compreender exclusivamente uma dimensão da vida social. Para uma sociedade governada de modo familiar, podemos tirar a dimensão econômica de subordinação diretamente da dimensão cultural; podemos também tirar a dimensão de classe diretamente do status, e a má distribuição diretamente de erros de reconhecimento. Para uma sociedade completamente centrada no mercado, de modo contrário, podemos tirar a dimensão cultural de subordinação diretamente da econômica; podemos inferir status diretamente de classe e erros de reconhecimento, da má distribuição. Para compreender as formas de subordinação relativas a sociedade

governada de modo familiar, o culturalismo é uma teoria social perfeitamente apropriada⁵¹. Se, ao contrário, procuramos entender a sociedade controlada pelo mercado, seria difícil melhorar o economicismo⁵².

Quando nós voltamos a outros tipos de sociedades, no entanto, tais abordagens simples e elegantes não são mais suficientes. Elas são aparentemente inapropriadas para a nossa própria sociedade, que consiste em ambas áreas de mercado, e na qual a ação estratégica predomina, e em áreas que não dizem respeito ao mercado, em que as ações orientadas pelo valor predominam. Aqui, do mesmo modo, zonas de ordenamento econômico são diferenciadas de zonas de ordenamento cultural, a estrutura econômica da ordem cultural. O resultado é uma divisão parcial dos mecanismos econômicos de distribuição das estruturas de prestígio – então um espaço se forma entre status e classe em nossa sociedade, e então, a estrutura de classe para de influenciar a ordem de status, ainda que elas se relacionem. Porque o mercado não constitui um mecanismo único e presente de valor, a posição de mercado dita o status social. Padrões culturais parcialmente resistentes ao mercado evitam injustiças distributivas de converterem-se em lesões de status. A má distribuição não implica diretamente em erros de reconhecimento, apesar de estar presente. De modo oposto, porque nenhum status isolado, como familiaridade, constitui a principal e única parte distributiva, status não dita a posição de classe. Instituições econômicas relativamente autônomas evitam danos de status convertendo-se e evitando causar injustiças distributivas. Erros de reconhecimento não implicam diretamente em má distribuição, apesar de contribuir para a má distribuição. Assim como não podemos entender essa sociedade compreendendo apenas uma dimensão da vida social. Não podemos tirar a dimensão econômica de subordinação diretamente da dimensão cultural, nem a dimensão cultural da econômica. Da mesma forma, não podemos inferir classe diretamente de status, nem status diretamente de classe. Finalmente, não podemos deduzir a má distribuição de erros de reconhecimento, nem erros de reconhecimento diretamente da má distribuição.

Disso se segue que nem culturalismo, tampouco o economicismo basta para compreender a sociedade contemporânea. Ao contrário, precisamos de uma abordagem que possa acomodar diferenciações, divergências e interações em todos os níveis. Antes de tentarmos desenhar tal abordagem, no entanto, é válido pausar para explicar a pressuposição tácita da discussão anterior.

2. *Modernidade cultural e desigualdade de status: Hibridização, diferenciação, contestação*

Ao logo desse capítulo tenho assumido que a categoria de status permanece relevante na sociedade contemporânea. Eu tenho assumido, isso é, que não é o caso que a hierarquia de status é um fenômeno exclusivamente pré-moderno, que desaparece com o surgimento do “contrato”. Tenho assumido da mesma forma que tipos de status de subordinação existentes não são simplesmente vestígios arcaicos e pré-capitalistas. Pelo contrário, é uma pressuposição da minha abordagem de que injustiças de status são intrínsecas a estrutura social do capitalismo moderno, incluso em sua fase contemporânea globalizada. Deixe-me explicar e justificar essas afirmações.

A necessidade de uma explicação surge porque a sociedade contemporânea difere-se profundamente de sociedades “tradicionais” para as quais o conceito de status foi originalmente criado. Para entender essa diferença, devemos retornar para o momento de nossa sociedade hipotética governada de modo familiar. Nessa sociedade, como vimos, o ordenamento cultural era o primeiro modo de integração social, e a hierarquia de status era a raiz da subordinação. Podemos ver retrospectivamente, ademais, que os antropologistas que imaginaram que a sociedade tacitamente assumiu que sua ordem cultural possui cinco características principais. Primeiro, que era profundamente ligada; porque contatos intraculturais eram restritos aos marginais, não existia uma hibridização cultural, tampouco grandes dificuldades em estabelecer onde uma cultura acabava e onde uma cultura começava. Segundo, a ordem cultural era institucionalizada de modo indiferenciado; porque uma única instituição abrangente, o parentesco, regulava todas as formas de interação social, um único padrão de valor cultural fornecia o molde para a ordem de status. Terceiro, a sociedade era eticamente monista; todos os seus membros operavam sob um único horizonte de valor, penetrante e uniformemente difundido; não existiam subculturas encapsuladas inscritas em horizontes éticos alternativos. Quarto, a ordem cultural estava isenta de contestação; na ausência de qualquer horizonte valorativo, não existia perspectiva a partir da qual criticar os padrões institucionalizados de valor cultural, nem outra perspectiva que encorajasse contestação. Por último, quinto, a hierarquia resultante era socialmente legítima; no entanto, muitos indivíduos podem ter se irritado com isso, eles não possuíam qualquer princípio base que desafiasse sua

autoridade. Em nossa sociedade hipotética completamente governada de modo familiar, resumindo, a ordem cultural era profundamente unida, institucionalmente indiferenciada, eticamente monista, incontestada e socialmente legítima. Como resultado, a ordem de status tomou a forma de uma *hierarquia de status fixa e abrangente*.

Nenhuma dessas condições se mantém na sociedade contemporânea. Primeiro, a ordem cultural dessa sociedade não está profundamente limitada. Não mais restrito à marginalidade, fluxos transculturais invadem o espaço central “interior” da interação social. Graças a migração em massa, diásporas, culturas de massa globalizadas e esferas públicas transnacionais, é impossível dizer com certeza exatamente onde uma cultura termina e outra cultura começa; todas estão internamente hibridizadas. Segundo, a ordem cultural da sociedade contemporânea é institucionalmente diferenciada. Nenhuma instituição sozinha, como parentesco, serve como base de um valor cultural que de fato governe toda a interação social. Ao contrário, a multiplicidade de instituições regula a multiplicidade de áreas de ação de acordo com diferentes padrões de valor cultural, ou ao menos algumas das quais são mutuamente incompatíveis; o esboço para interpretar e avaliar a sexualidade que organiza a cultura em massa, por exemplo, se difere do institucionalizado pelas leis que controlam o matrimônio⁵³. Terceiro, a ordem cultural da sociedade contemporânea é eticamente pluralista. Nem todos os membros compartilham um horizonte de valor comum e uniformemente difundido. Pelo contrário, diferentes subculturas ou “comunidades de valor” correspondem a diferentes e, às vezes incompatíveis, horizontes de valor. Embora não sejam internamente homogêneas, tampouco estejam profundamente limitadas, essas subculturas constituem uma terceira fonte de complexidade cultural, para além da hibridização e diferenciação institucional. Quarto, padrões de valor e horizontes de valor são intensamente contestados. A combinação da hibridização cultural, diferenciação cultural e pluralismo ético garantem a disponibilidade de perspectivas alternativas que podem ser utilizadas para criticar os valores dominantes. De modo algum isentas de contestação cultural, sociedades contemporâneas são verdadeiros caldeirões de lutas culturais. Virtualmente, nenhuma de suas narrativas, discursos e estruturas interpretativas estão livres de contestação; todas são contestadas a medida em que atores sociais lutam para institucionalizar seus próprios horizontes de valor como autoritários. Finalmente, a hierarquia de status é ilegítima na sociedade moderna. O princípio mais básico de legitimidade nessa sociedade é a igualdade liberal, como é expressa tanto em ideais de mercado, quanto a livre troca,

carreiras abertas aos talentos, a competição baseada na meritocracia, e em ideais democráticos, bem como a igual cidadania e a igualdade de status. A hierarquia de status viola todos esses ideais. Longe de serem socialmente ilegítimos, elas contravêm normas fundamentais de mercado e legitimidade democrática⁵⁴.

De modo geral, então, a sociedade contemporânea está anos luz a frente de nossa sociedade parental hipotética. Diferente da ordem cultural de tal sociedade, com seu padrão de valor estável, monolítico e penetrantemente institucionalizado, a cultura hoje carrega todas as marcas da modernidade. Híbrida, diferenciada, pluralista e contestada, ela está impregnada com normas anti-hierárquicas. A ordem de status de hoje, da mesma forma, não lembra aquela da sociedade completamente familiar. Onde aquela sociedade justificava uma hierarquia de status fixa, abrangente e não contestada, nossa sociedade dá espaço para um campo de mudanças transversais de distinções de status. Nesse campo, atores sociais não ocupam um “lugar” pré-ordenado. Ao contrário, eles participam ativamente em um *regime dinâmico de lutas por reconhecimento recorrentes*.

Apesar disso, esse não é o caso de todos os participantes entrarem nessa luta em igualdade. Pelo contrário, alguns competidores não contam com as disposições econômicas. E o que é mais importante aqui, alguns não dispõem de posição social, graças aos padrões institucionalizados de valor cultural que são desiguais. Contradições e complexidades culturais, não obstante, padrões de valor que impedem a paridade continuam a regular a interação das instituições sociais mais importantes – religião, educação e leis. Certamente, tais padrões de valor não compreendem uma rede uniforme, coerente, abrangente e inacessível, como nas sociedades completamente parentais. No entanto, normas que favorecem os brancos, europeus, heterossexuais, homens e cristãos, são institucionalizadas em diversos campos ao redor do mundo. Elas continuam a impedir a paridade de participação – e então, a definir os ramos do status de subordinação.

Em geral, então, o status de participação continua na sociedade contemporânea – embora com outra aparência. Longe de ter sido eliminado, tem passado por uma transformação qualitativa. No regime moderno, não existe uma pirâmide estável de corporações ou camadas sociais: nem todo ator social designado a um único e exclusivo “grupo de status”, o qual define seu papel nesse cenário. Ao contrário, indivíduos são nós de convergência de múltiplos ramos transversais de subordinação. Frequentemente em

desvantagem junto a alguns ramos e simultaneamente em vantagem com relação a outros ramos, eles fomentam lutas por reconhecimento no regime moderno.

Dois amplos processos contribuíram para a modernização do status de subordinação. O primeiro é a *marketização*, que corresponde ao processo de diferenciação societal. Mercados sempre existiram, é claro, mas seu escopo, autonomia e influencia atingiram um novo nível qualitativo com o desenvolvimento do capitalismo moderno. Em uma sociedade capitalista, mercados constituem o centro das instituições de uma zona especializada de relações econômicas, legalmente diferentes umas das outras. Nessa zona marketizada, a interação não está diretamente regulada por padrões de valor cultural. Ela é comandada pelo entrelaçamento funcional de imperativos estratégicos, ao passo em que os indivíduos agem para maximizar seu próprio interesse. A marketização, da mesma forma, introduz rupturas na ordem cultural, quebrando padrões normativos pré-existentes e interpretando valores tradicionais potencialmente abertos a provas. Mas os mercados capitalistas não acabam com as diferenças de status, como Marx e Engels previram⁵⁵. Por um lado, os mercados não ocupam a totalidade do espaço social, e o governo não ocupa completamente a interação social; ao contrário, eles coexistem e *dependem* de instituições que regulam as interações de acordo com os valores que codificam as distinções de status – principalmente a família e o estado⁵⁶. Mesmo em seu próprio terreno, ademais, mercados não simplesmente dissolvem as distinções de status; ao contrário, ele as instrumentaliza, moldando padrões pré-existentes de valor cultural ao interesse capitalista. Por exemplo, as hierarquias raciais que pré-datam o capitalismo não foram abolidas com o desmonte da escravidão no Novo Mundo ou ainda de Jim Crow, mas reconfiguradas para servir a sociedade do mercado. Não mais explicitamente reguladas pela lei, e não mais socialmente legítimas, normas racistas têm sido atadas à estrutura dos mercados de trabalho capitalistas⁵⁷. Então, a rede que resulta da marketização é a modernização, não a superação, do status de subordinação.

O segundo processo que modernizou o status é o surgimento de uma sociedade civil complexa e pluralista. Isso envolve, também, diferenciação, mas de outro tipo. Com a sociedade civil vem a diferenciação de uma ampla variedade de instituições não marketizadas – legal, política, cultural, educacional, associativa, religiosa, familiar, estética, administrativa, profissional e intelectual. A medida em que essas instituições adquirem certa autonomia, cada uma desenvolve seu padrão próprio e customizado de valor cultural para regular a interação. Esses padrões se amontoam, certamente, mas não

coincidem completamente. Na sociedade civil, no entanto, os lugares de interação são governados por diferentes padrões de valor cultural; e atores sociais estão diferentemente posicionados em diferentes lugares – paridade negada aqui, ou em outro lugar, de acordo com quais distinções superam quais em determinado caso. Além disso, o surgimento da sociedade civil é frequentemente ligado ao advento da tolerância, que permite a coexistência de diferentes subculturas e pluralizam horizontes de valor. Finalmente, a sociedade civil moderna tende a encorajar contatos transculturais; compreendendo trocas, viagens, e redes transnacionais de comunicação, e colocar em movimento ou acelerar processos de hibridização cultural. Em geral, então, a sociedade civil pluraliza e hibridiza horizontes de valores, assim servindo, como as marketizações, ao status moderno de subordinação.

A moral é que uma teoria crítica da sociedade contemporânea não pode negligenciar o status de subordinação. Ao contrário, tem de reconstruir conceitos da sociologia clássica para um regime moderno dinâmico. Então, uma teoria crítica tem que fugir da suposição durkheimiana de um único, abrangente padrão de valor cultural⁵⁸. Além disso, deve fugir da suposição pluralista tradicional de uma série de culturas discretas e internamente homogêneas coexistentes, mas não afetando constitutivamente uma a outra⁵⁹. Finalmente, tem de evitar a figura da “pirâmide estável” de subordinação a qual atribui todo indivíduo a um único “grupo de status”. Em seu lugar, deve desenvolver conceitos – como os propostos aqui – que possam compreender formas modernas de status de subordinação⁶⁰.

Por último, uma teoria crítica da sociedade contemporânea deve incluir uma consideração sobre a relação de status de subordinação e a subordinação de classe, não reconhecimento e má distribuição. Acima de tudo, deve clarificar as perspectivas de mudança emancipatória para um tempo em que lutas por reconhecimento são cada vez mais desligadas de lutas por redistribuição igualitária – até mesmo a justiça requer que as duas estejam unidas.

3. Um argumento sobre o dualismo perspectivo

Que tipo de teoria social pode lidar com essa tarefa? Qual abordagem pode teorizar as formas dinâmicas de status de subordinação características do capitalismo moderno

globalizado? Qual abordagem pode teorizar, também, as relações complexas entre status e classe, erros de reconhecimento e má distribuição, nessa sociedade? Que tipo de teoria pode dar conta de todas essas tarefas *sem reforçar a atual dissociação entre as políticas de reconhecimento de políticas de redistribuição?*

Anteriormente vimos nem o economicismo, tampouco o culturalismo está apto a essa tarefa: a sociedade contemporânea não pode ser entendida por abordagens que reduzem status de classe a classes de status. O mesmo vale para uma terceira abordagem que chamarei de “pós-estruturalismo anti-dualista”. Proponentes dessa abordagem, o que inclui Judith Butler e Iris Marion Young, rejeitam distinções entre a ordem econômica e a ordem cultural enquanto uma “dicotomia”. Sua justificativa é que cultura e economia estão tão profundamente interconectadas, tão mutuamente constitutivas, que não podem em caso algum serem distinguidas. Também afirmam que a sociedade contemporânea está tão monoliticamente sistemática que uma luta contra qualquer aspecto necessariamente ataca o todo; então, é divisível e contra produtivo distinguir reivindicações por reconhecimento de reivindicações por redistribuição. Em vez de teorizar as relações entre status e classe, então, anti-dualistas pós-estruturalistas argumentam desconstruindo essa distinção como um todo⁶¹.

Embora mais elegante do que economicismo e culturalismo, o anti-dualismo pós-estruturalista não é mais adequado para teorizar a sociedade contemporânea. Simplesmente dizer que todas as injustiças, e todas as reivindicações para remediá-las, são simultaneamente econômicas e culturais é pintar uma figura em que tudo é homogêneo: ao obscurecer divergências que realmente existem entre status e classe, essa abordagem renuncia às ferramentas conceituais que são necessárias para entender a realidade social. Da mesma forma, tratar o capitalismo contemporâneo como um sistema monolítico de opressões perfeitamente interligadas significa ignorar sua real complexidade; longe de avançar nos esforços para juntar lutas por reconhecimento e lutas por redistribuição, essa abordagem faz com que seja impossível acolher questões políticas urgentes sobre como os dois tipos de luta podem ser sinérgicos e harmoniosos, quando na realidade elas divergem e estão em conflito⁶².

Em geral, então, nenhuma das três abordagens consideradas aqui até o momento pode prover uma teoria aceitável da sociedade contemporânea. Nenhuma pode conceituar as atuais relações complexas entre a ordem cultural e a ordem econômica, status de

subordinação e classe de subordinação, não reconhecimento de má distribuição. Se nem economicismo, nem culturalismo, nem o anti-dualismo pós-estruturalista está apto a essa tarefa, então qual abordagem alternativa é possível?

Duas possibilidades se apresentam, ambas são tipos de dualismo. A primeira abordagem eu chamarei de “dualismo substantivo”. Ela trata de redistribuição e reconhecimento como duas “esferas de justiça” diferentes, pertencentes a dois domínios sociais diferentes. O primeiro pertence ao domínio econômico da sociedade, as relações de produção. O último pertence ao domínio cultural, as relações de reconhecimento. Quando consideramos as questões econômicas, como a estrutura dos mercados de trabalhos, devemos assumir o ponto de vista da justiça distributiva, e considerarmos o impacto das estruturas e instituições econômicas sobre a relativa posição econômica dos atores sociais. Quando, ao contrário, consideramos questões culturais, como a representação da sexualidade feminina na MTV, devemos assumir o ponto de vista do reconhecimento, considerando o impacto de padrões institucionalizados de valor cultural sobre a posição relativa dos atores sociais.

O dualismo substantivo pode ser preferível ao economicismo, culturalismo e o anti-dualismo pós-estruturalista, mas ainda é inadequado. Tratar economia e cultura como duas esferas separadas ignora sua coo dependência. Aliás, como acabamos de ver, a economia não é uma zona livre de cultura, mas sim um agente de instrumentalização e ressignificação da cultura. Então, o que se apresenta como “a economia” está sempre permeado de interpretações e normas – veja as distinções entre “trabalho” e “cuidado”, “trabalho de homens” e “trabalho de mulheres”, que são tão fundamentais para o capitalismo histórico. Nesses casos, significados de gênero e normas têm sido apropriados pela ordem cultural e usado para propósitos capitalistas, com grandes consequências para tanto para distribuição quanto para o reconhecimento. Da mesma forma, o que se apresenta como “esfera cultural” está profundamente permeada com o “ponto de partida” – veja o entretenimento global em massa, o mercado da arte, os anúncios transnacionais e toda cultura contemporânea fundamental. *Contra* o dualismo substantivo, então, matérias nominalmente econômicas geralmente afetam não só a posição econômica, mas também o status e identidade dos atores sociais. Do mesmo modo, problemas nominalmente culturais afetam não só o status, mas também a posição econômica. Em nenhum dos casos, portanto, estamos lidando com esferas separadas⁶³.

De modo prático, ademais, o substantivo dualista falha ao desafiar a atual dissociação de políticas culturais e sociais. Ao contrário, reforça essa dissociação. Considerando economia e cultura como impermeáveis, esferas distintas profundamente limitadas, designa políticas de redistribuição aos primeiros e políticas de redistribuição aos últimos. O resultado é a construção efetiva de duas tarefas políticas distintas, o que requer duas lutas políticas distintas. Separar injustiças culturais de injustiças econômicas, reproduz a mesma dissociação que procuramos superar. O dualismo substantivo não é a solução, mas um sintoma de nosso problema; reflete, mas não interroga criticamente as diferenciações institucionais do capitalismo moderno.

Uma perspectiva crítica genuinamente crítica, ao contrário, não pode considerar duas esferas separadas. Deve olhar além das aparências para revelar as conexões escusas entre distribuição e reconhecimento. Deve tornar visível e *criticável* ambos os subtextos de problemas de processos nominalmente econômicos e os subtextos de problemas de práticas nominalmente culturais. Tratar *todas* as práticas como simultaneamente econômicas e culturais, apesar de não necessariamente em proporções iguais, avaliar cada uma sob duas perspectivas diferentes. Deve supor que tanto o ponto de partida do reconhecimento e da redistribuição, sem reduzir uma perspectiva a outra.

Tal abordagem chamarei de “dualismo perspectivo”. Aqui redistribuição e reconhecimento não correspondem a dois domínios sociais substantivos, economia e cultura. Ao contrário, constituem duas perspectivas analíticas que podem ser supostas em qualquer domínio. Essas perspectivas podem ser implantadas criticamente, ademais, contra o grão ideológico. Podemos usar a perspectiva do reconhecimento para identificar as dimensões culturais do que geralmente é visto como políticas econômicas redistributivas. Ao focar na institucionalização da interpretação e nas normas dos programas de apoio salarial, por exemplo, podemos avaliar seus efeitos no status social de mulheres e imigrantes⁶⁴. De modo oposto, podemos usar a perspectiva da redistribuição para elucidar as dimensões econômicas do que é geralmente visto como problemas de reconhecimento. Ao focar nos prejuízos de se viver limitado à heteronormatividade, por exemplo, podemos entender os erros de reconhecimento sofridos por homossexuais na posição econômica de gays e lésbicas⁶⁵. Com o dualismo perspectivo, então, podemos interpretar a justiça de qualquer prática social, independentemente de onde está institucionalmente localizada, com a ajuda de dois pontos normativos avantajados ao perguntar: a prática em questão

pode garantir tanto as condições subjetivas como intersubjetivas da paridade participativa? Ou essa prática as impede?

As vantagens dessa abordagem devem estar claras. Diferente do anti-dualismo pós-estruturalista, o dualismo perspectivo nos permite distinguir distribuição e reconhecimento – e então analisar as relações entre eles. Diferente do economicismo e do culturalismo, no entanto, evita reduzir qualquer uma das categorias a outra e ignorar a complexidade de suas ligações. Diferente do dualismo substantivo, finalmente, evita a dicotomia entre economia e cultura e obscurecer sua imbricação mutua. Em contraste com essas abordagens, o dualismo perspectivo nos permite teorizar as conexões complexas entre as duas ordens de subordinação, alcançando de uma vez sua irredutibilidade conceitual, sua divergência empírica e entrelace prático. Compreendida perspectivamente, então, a distinção entre reconhecimento e redistribuição não reproduz simplesmente a dissociação ideológica de nosso tempo. Ao contrário, garante uma ferramenta conceitual indispensável para interrogar, trabalhar, e eventualmente resolver essas dissociações.

4. Combatendo efeitos indesejados

O dualismo perspectivo oferece também mais uma vantagem. O único entre todas as abordagens consideradas aqui, ele nos permite conceituar algumas dificuldades práticas que podem surgir no curso de lutas políticas. Considerando modos econômicos e culturais de ordenamento social como diferentes, mas conectados, o dualismo perspectivo entende que nem reivindicações por redistribuição, nem por reconhecimento podem ser colocados em esferas diferentes. Ao contrário, colidem de maneiras que causam efeitos indesejados.

Considere, primeiro, que redistribuição colida com reconhecimento. Virtualmente qualquer reivindicação por redistribuição terá efeitos de reconhecimento, seja intencionalmente ou por acaso. Propostas de redistribuição de riquezas através do bem-estar social, por exemplo, tem uma dimensão expressiva irredutível⁶⁶; essas propostas convertem interpretações do valor de diferentes atividades, por exemplo “cuidado parental” versus “salário”, enquanto constitui e ranqueia também diferentes posições subjetivas, por exemplo, “mães de bem-estar” versus “contribuintes”⁶⁷. Então, reivindicações distributivas afetam a posição e a identidade de atores sociais, bem como

sua posição econômica. Esses efeitos de status devem ser tematizados e examinados para que não se pratique erros de reconhecimento no processo de eliminar a má distribuição.

O exemplo clássico, mais uma vez, é o “bem-estar”. Benefícios distributivos específicos para os pobres são as formas redistributivas mais diretas do bem-estar social. Ainda que tais benefícios tendam a estigmatizar os que o recebem, ao coloca-los como desviantes e parasitas, e distintos individualmente dos “assalariados” e “contribuintes” que “constroem seus próprios caminhos”. Programas de bem-estar social desse tipo têm como “alvo” os pobres – não só pela condição econômica, mas também pela hostilidade pública. O resultado final por muitas vezes adiciona o problema do reconhecimento ao problema da provação. Políticas redistributivas têm efeitos de reconhecimento quando o pano de fundo de padrões de valor culturais elabora o significado de reformas econômicas, quando, por exemplo, a depreciação cultural penetrante de cuidadoras femininas flexiona o apoio a famílias de mães-solo no sentido de “conseguir algo sem objetivo”⁶⁸. Nesse contexto, uma reforma de bem-estar não pode ser bem-sucedida a não ser que esteja junto de lutas por mudanças culturais que têm como objetivo reavaliar as associações femininas que a codificam. Em suma, *não existe redistribuição sem reconhecimento*.

Consideremos agora a dinâmica reversa, em que o reconhecimento colide com a redistribuição. Virtualmente qualquer reivindicação por reconhecimento terá efeitos redistributivos, voluntária ou involuntariamente. Propostas para remediar padrões androcêntricos de avaliação, por exemplo, têm implicações econômicas, que podem trabalhar em detrimento dos pretendidos beneficiários. Por exemplo, campanhas para acabar com a prostituição e com a pornografia pelo bem da valorização do status enquanto mudanças na lei do divórcio consensual, que parecem se encaixar nas lutas feministas pela valorização da mulher, têm tido efeitos negativos na posição econômica de algumas mulheres divorciadas, embora sua extensão ainda é discutida⁶⁹. Então, reivindicações por reconhecimento têm afetado a posição econômica para além de seus efeitos no status. Tais efeitos também têm de ser examinados para que não se fortaleça a má distribuição ao tentar remediar o não reconhecimento. Reivindicações por reconhecimento, ademais, estão passivas de serem taxadas de “meramente simbólicas”⁷⁰. Quando em contextos marcados por grandes disparidades nas posições econômicas, reformas que buscam afirmar as diferenças tendem a se transformar em gestos vazios; como no tipo de reconhecimento que colocaria mulheres em um pedestal, tais gestos aumentam os

problemas em vez de resolvê-los. Em tais contextos, reformas de reconhecimento não podem ser bem-sucedidas a menos que estejam juntas de lutas por redistribuição. Em suma, *não existe reconhecimento sem redistribuição*.

A necessidade, em ambos os casos, é pensar de modo integrado, como em recentes campanhas por “equiparação de valor”. Aqui, a reivindicação pela redistribuição de salários entre homens e mulheres está expressamente integrada com a reivindicação pela mudança de padrões de valor cultural codificados em gênero. A premissa subjacente era que injustiças de gênero são tão complexamente interligadas que nenhuma pode ser compreendida sem outra. Então, esforços para reduzir a disparidade salarial não podem ser completamente bem-sucedidos se, ao permanecerem apenas “econômicos”, falharem ao desafiar os significados de gênero que codificam ocupações de baixa remuneração à “trabalho feminino”, que exige pouca inteligência e habilidade. Do mesmo modo, esforços para dar valor traços codificados como femininos, como sensibilidade e amparo, não podem ser bem-sucedidos se, ao permanecer inteiramente “culturais”, falharem em desafiar as condições econômicas estruturais que conectam tais traços com dependência e impotência. Apenas uma abordagem que resolva a desvalorização cultural do “feminino” precisamente *dentro* da economia (e de qualquer outro lugar) pode oferecer uma redistribuição séria e um reconhecimento genuíno.

Um valor comparável resume as vantagens de um dualismo perspectivo. Essa abordagem, como vimos, alinha distribuição e reconhecimento a dois modos de ordenamento social – o econômico e o cultural, os quais são concebidos não separadamente em esferas, mas de modo diferenciado e interconectado. Como resultado, ela nos permite vislumbrar a complexidade das relações entre subordinação de classes e status, má distribuição e não reconhecimento, na sociedade contemporânea. Além disso, o dualismo perspectivo nos proporciona um *insight* prático nas possíveis armadilhas das lutas políticas por redistribuição e reconhecimento. Nos ordenando a avaliar as reivindicações de cada tipo sob ambas as perspectivas normativas, o dualismo pode nos ajudar a antecipar, e com sorte evitar, os efeitos perversos das estratégias políticas defeituosas.

1. *A conclusão das reflexões conceituais*

Na próxima parte, serei sincera sobre as implicações teórico-políticas dessa abordagem. Primeiro, no entanto, gostaria de explicar algumas implicações conceituais do argumento anterior. Três pontos em particular merecem respeito.

O primeiro diz respeito às distinções entre classe e status, economia e cultura, má distribuição e não reconhecimento. No argumento feito aqui, essas não eram tratadas como distinções ontológicas. *Contra* algumas críticas pós-estruturalistas, eu não alinho distribuição com o material e o reconhecimento com o “meramente simbólico”⁷¹. Pelo contrário, assumo que essa injustiça de status pode ser tão material quanto as injustiças de classe – por exemplo o ataque aos gays, estupros coletivos e o genocídio. Longe de colocar essa distinção no campo ontológico, a coloquei no campo *histórico*, descrevendo-a desde o desenvolvimento histórico na organização social. Então, desenhei a distinção entre o ordenamento social e o ordenamento econômico desde a diferenciação histórica do mercado até as instituições sociais reguladas pelo valor econômico. Da mesma forma, desenhei a distinção entre status e classe desde a separação histórica de mecanismos especializados de distribuição econômica de estruturas de prestígio culturalmente definidas. Finalmente, desenhei a distinção entre má distribuição e não reconhecimento desde a diferenciação histórica entre os obstáculos econômicos e os culturais da paridade de participação. Em suma, desenhei todas as três distinções desde o surgimento do capitalismo, indiscutivelmente a primeira formação social da história que elabora sistematicamente duas ordens distintas de subordinação, pressupostas em duas dimensões distintas de injustiça⁷².

O segundo ponto diz respeito a abertura conceitual dessa consideração. No argumento anterior, considerei dois modos de ordenamento social, o econômico e o cultural, correspondentes a dois tipos de subordinação e dois tipos de obstáculos a paridade participativa. Mas eu não descarto a possibilidade de modos adicionais. Ao contrário, deixei a questão aberta para a possibilidade de haver outros modos correspondentes de subordinação e dimensões de justiça. O candidato mais plausível para uma terceira dimensão é “o político”. Obstáculos “políticos” para a paridade participativa incluiriam procedimentos de tomada de decisão que sistematicamente marginalizam algumas pessoas mesmo sem a presença da má distribuição e do não reconhecimento – por exemplo, as leis eleitorais dos distritos de um só membro em que “o vencedor leva

tudo” que impedem de modo quase permanente as minorias de se manifestarem⁷³. A injustiça correspondente seria a “marginalização política” ou “exclusão” e o remédio correspondente, a “democratização”⁷⁴.

Nas seções seguintes, irei incorporar algumas considerações pertinentes a essa terceira dimensão. Aqui aponto apenas que ela suporta a perspectiva de responder uma objeção mencionada anteriormente. Me refiro a objeção marxista que a abordagem aqui proposta apresentada aqui não soluciona adequadamente o problema da opressão de classe, que considera não apenas a má distribuição e o não reconhecimento, mas também a exploração e a falta de controle sobre o trabalho; como essas dizem respeito a forma de propriedade capitalista, então se forma a objeção, os problemas não podem ser solucionados pela redistribuição e o reconhecimento, mas apenas ao abolir a forma da propriedade. Alguém poderia responder a essa objeção ao separar muitas injustiças que estão atreladas a noção da forma da propriedade capitalista: primeiro, o direito do capitalista de se apropriar da porção desproporcional do valor excedente e excluir os trabalhadores de terem a sua parte devida; segundo, o direito do capitalista de comandar o trabalho no espaço de trabalho e excluir os trabalhadores da tomada de decisões com relação as condições e a organização de seu trabalho; terceiro, o direito da classe capitalista de determinar unilateralmente como o excedente social deve ser investido e excluir a cidadania de tal tomada de decisão. Então, separadas, essas injustiças podem ser colocadas na estrutura apresentada aqui, agora expandida para incluir a dimensão do “político”: enquanto a primeira injustiça é uma instancia da má distribuição, a segunda e terceira são “políticas” – a que representa o déficit democrático no local de trabalho, e a outra o déficit de democracia econômica no sentido amplo do controle dos cidadãos sobre as direções da vida econômica. Então, os remédios necessários para remediar as injustiças incluem redistribuição e democratização – bem como, provavelmente, reconhecimento. Se permaneceria na forma da propriedade capitalista no evento de tal remédio é o caso de investigação futura.

Um terceiro ponto, e final, diz respeito a interpretação da presente conjuntura política. É uma implicação do argumento desenvolvido aqui que a atual separação das políticas de reconhecimento das políticas de redistribuição não é resultado de um simples erro. Ao contrário, a possibilidade de tal separação é construída na estrutura da sociedade capitalista moderna. Nessa sociedade, como já vimos, a ordem cultural é híbrida, diferenciada, pluralista e contestada. Enquanto a hierarquia de status é considerada

ilegítima. Ao mesmo tempo, o ordenamento econômico é institucionalmente diferenciado do ordenamento cultural, bem como classe de status e má distribuição de não reconhecimento. Tomadas juntas, essas características estruturais de nossa sociedade codificam a possibilidade das dissociações políticas atuais. Elas encorajam a proliferação de lutas por reconhecimento, enquanto permitem a separação dessas das lutas por redistribuição.

Ao mesmo tempo, no entanto, o argumento apresentado aqui implica que a estrutura da sociedade moderna é tal que nem a subordinação e nem o status de subordinação podem ser adequadamente entendidos isoladamente. Ao contrário, não reconhecimento e má distribuição são tão complexamente interligadas hoje e devem ser entendidas de modo amplo e sob uma perspectiva integrada que considere ambos. Apenas quando status e classe são considerados em tandem, em suma, nossa atual dissociação política pode ser superada.

Notas

[1] Esse capítulo é uma versão revisada e expandida das minhas *Tanner Lectures on Human Values*, apresentadas na Universidade de Stanford, entre Abril e Maio de 1996 e publicadas na *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, Ed. Grethe B. Peterson (Salt Lake City 1998), 1-67. Partes da versão original foram reimpressas com permissão. Sou grata à Tanner Foundation e à Universidade de Stanford, especialmente ao programa de Ética e Sociedade, ao Departamento de Filosofia, à Professora Susan Moller Okin, por seu apoio a esse trabalho. Beneficiei-me grandemente das respostas apresentadas em Stanford pelos Professores Elizabeth Anderson e Axel Honneth, embora nem sempre tenha sido possível que eu os respondesse adequadamente. Conversas com Richard J. Bernstein, Rainer Forest, Axel Honneth, Theodore Koditschek, Steven Lukes, Jane Mansbridge, Linda Nicholson e Eli Zaretsky influenciaram muito meu pensamento em pontos chave durante a preparação das palestras originais. Comentários subseqüentes de Seyla Benhabib, Judith Butler, Rainer Forst, Anne Philips, Erik Olin Wright e Eli Zaretsky foram valiosos para o processo de revisão.

[2] Pode ser o caso que a dissociação política entre redistribuição e reconhecimento seja mais avançada nos Estados Unidos do que em outros lugares. Mas esse não é um problema unicamente Americano. Pelo contrário, tendências similares podem ser observadas em diferentes graus ao redor de boa parte do mundo, mesmo em países onde a social democracia e seus partidos permanecem fortes. O aumento de correntes neoliberais dentro destes partidos prognostica uma vontade de abandonar compromettimentos redistributivos de longa data para perseguir reformas emancipatórias relativamente limitadas nas relações de reconhecimento.

[3] Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, *Relatório de Desenvolvimento Humano de 1996* (Oxford, 1996). Destaques das descobertas são reportados por Barbara Crossette, “Estudo das Nações Unidas Descobre Ampliação da Lacuna entre Ricos e Pobres”, *New York Times*, 15 de Julho de 1996, A4. Dados do ultimo RDH (2003) são menos dramáticos, mas ainda alarmantes. Veja “RDH de 2003 Lista Queda de Rendimentos da Década em 54 Países”, 8 de Julho de 2003, que traz descobertas do Relatório de Desenvolvimento Humano de 2003, disponível em [HTTP://www.undp.org/hdr2003/](http://www.undp.org/hdr2003/).

[4] Veja especialmente *Uma Teoria da Justiça* (Cambridge, MA, 1971) de John Rawls e “O que é a igualdade? Parte 2: Igualdade de Recursos” em *Filosofia e Assuntos Públicos*, no. 4, (1984): 283-345, de Ronald Dworkin.

[5] Para reconhecimento em Hegel, veja “Independência e Dependência da Auto-Consciência: Dominação e Escravidão”, *A Fenomenologia do Espírito*. Comentários secundários importantes incluem Alexandre Kojève, *Introdução a Leitura de Hegel*, especialmente “No Lugar de uma Introdução”, 3-30, e Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, trad. Joel Anderson (Cambridge, 1995) especialmente a parte I, de 3-63. Para elaborações existencialistas, veja Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, especialmente “O Olhar”, e *Anti-semita e Judeu* (Nova Iorque, 1948); Frantz Fanon *Black Skin, White Masks*, especialmente “The Fact of Blackness”; e Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*. Para trabalhos atuais sobre reconhecimento, veja Axel Honneth, *Luta por Reconhecimento*, e Charles Taylor, “A Política do Reconhecimento” em Amy Gutmann, *Multiculturalismo: Examinando as Políticas de Reconhecimento* (Princeton, 1994). Ao reconstruir as demandas dos nacionalistas de Québec como reivindicações por reconhecimento, Taylor os defende como promotores do fim coletivo de “sobrevivência cultural”.

[6] Sou grata a Eli Zaretsky e Moishe Postone por insistirem nesse ponto em conversa.

[7] Sou grata a Simon Hollis e Simon Critchley por insistirem nesse ponto em conversa.

[8] Neste uso, “redistribuição” não está limitada a um tipo de finalidade de realocação associada a um tipo de estado de bem-estar liberal. Além disso, também compreende um tipo de mudança econômica estrutural e profunda que historicamente tem sido associada com o socialismo. Então, compreende tanto abordagens “afirmativas”, que buscam alterar os resultados sem mudar os mecanismos subjacentes. Para uma distinção entre redistribuição afirmativa e redistribuição transformativa, veja Nancy Fraser, “From redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”, *New Left Review* 212 (Julho/Agosto, 1995), reimpresso em Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (Londres & Nova Iorque, 1997). Posteriormente neste capítulo discutirei esse contraste com algum detalhe. Agora, apresento apenas, pois esse uso de “redistribuição” compreende uma reestruturação econômica radical, e deve ajudar a aliviar as preocupações marxistas de que o termo falha em responder o centro da injustiça capitalista.

[9] Mais uma vez, nesse uso, “reconhecimento” não está limitado ao tipo de valorização de diferenças de grupo associadas ao multiculturalismo convencional. Pelo contrário, também compreende o tipo profundo de reconstrução da ordem simbólica que associada à desconstrução. Então também compreende tanto abordagens “afirmativas”, que procuram alterar os resultados do reconhecimento sem mudar a estrutura que os subjazem, quanto abordagens “transformativas”, que procuram alterar a estrutura subjacente. Mais adiante neste capítulo, discutirei também este contraste com detalhes. Agora, aponto apenas que este uso de “reconhecimento” acomoda desconstrução, o que deve ajudar a aliar preocupações pós-estruturalistas sobre o termo.

[10] Essa formulação inicial margeia o assunto da própria definição teórica de classe. Ela deixa em aberto se classe deve ser entendida no sentido marxista tradicional de relação com os meios de produção ou no sentido weberiano de relação com o mercado. Nesta seção, assumo a definição marxista para simplificar o argumento. Nas próximas seções, no entanto, usarei a definição weberiana por razões a serem explicadas depois.

[11] Para uma formulação sucinta e elegante da definição marxista de classe, veja Karl Marx, “Trabalho Assalariado e o Capital”, em *The Marx-Engels Reader*, Ed. Robert C. Tucker (Nova Iorque, 1978).

[12] Para a definição weberiana de status, veja Max Weber, “Classe, Status, Partido” em *From Max Weber: Essays in Sociology*, Ed. Hans H. Gerth e C. Wright Mills (Oxford, 1958).

[13] Brian Berry, *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, MA, 2001); Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America is wracked by Culture Wars* (Nova Iorque, 1995); Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, MA, 1998) e “‘Reconhecimento Cultural’ é uma Noção Util para a Política de Esquerda?” em Nancy Fraser, *Adding Insult to Injury: Social Justice and the Politics of Recognition*, ed. Kevin Olson (Londres e Nova Iorque, publicação em breve).

[14] Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, 1990). Young, para ser clara, não usa o termo ‘reconhecimento’; tampouco ela toca em transformações culturais privilegiadas. No entanto, acredito que a lógica profunda de seu pensamento suporta essa caracterização e interpretação. Para um argumento estendido a esse respeito,

veja Nancy Fraser, “Cultura, Economia Política e Diferença: sobre *A Justiça e a Política da Diferença* de Iris Young”, em Fraser, *Justice Interruptus*.

[15] A discussão a seguir revisa a seção de meu ensaio de 1995, “From Redistribution to Recognition?”.

Redistribuição como Reconhecimento:

Uma Resposta a Nancy Fraser

Axel Honneth

Em uma série de artigos e respostas ao longo dos anos recentes, Nancy Fraser tem tentado delinear uma tese que merece nossa atenção não apenas no que diz respeito de sua força orientadora de diagnosticar o tempo. Pelo contrário, se eu a entendo corretamente, com suas reflexões ela procura estabelecer uma conceituação subjacente de uma tentativa de se reconectar com a antiga questão da teoria social crítica: tanto conceituar reflexivamente os movimentos emancipatórios de sua era e prospectivamente trabalhar para realizar seus objetivos¹. Como os textos que emergiram do Instituto de Pesquisa Social em sua fase fundadora já indicavam, as duas tarefas tomadas juntas pedem não apenas por uma interpretação sociologicamente rica das reivindicações normativas implícitas nos conflitos sociais do presente. Para além disso, eles também exigem uma justificação, ainda que indireta, dos objetivos morais que a análise sócio-teórica tem mostrado para determinar ou caracterizar o estado do conflito contemporâneo. Agora, em contraste aos seus ensaios prévios, o desafio particular da contribuição de Nancy Fraser para esse volume é que ambas as tarefas têm de ser alcançadas em uma única linha argumentativa. No curso de uma tentativa de conceitualmente clarificar os objetivos normativos agora perseguidos de uma maneira um tanto difusa e majoritariamente implícita por vários movimentos sociais, um padrão social tem de ser formulado, que possa demonstrar a justificabilidade pública dos objetivos, enquanto ademais melhora seus prospectos políticos. A originalidade teórica e circunspeção sociológica com a qual Nancy Fraser tenta renovar as reivindicações de longo alcance da Teoria Crítica são claramente razão suficiente para um engajamento profundo com o presente ensaio. Assim como, ao curso de seu argumento ela também trata de clarificar a importância de uma série de abordagens contemporâneas político-teóricas na estrutura dos conflitos sociais que marcam ao menos os países altamente desenvolvidos do Oeste. Mas outra e, para mim, mais essencial razão para considerar suas reflexões com grande cuidado vem da tese específica que estabiliza a linha condutora de sua tentativa de renovar a Teoria Crítica: sua convicção – certamente medo – que a mudança de conceitos chave

da teoria crítica social orientada por uma teoria do reconhecimento levará a negligência de demandas por redistribuição econômica que uma vez constituíram o coração normativo de uma tradição teórica que volta até Marx. E, ao lado do relevante ensaio escrito por Charles Taylor², ela examina meus próprios esforços teóricos desde que eu comecei a investigar a “luta por reconhecimento” como tipificação dessa virada cognitiva-teórica³.

O ponto de partida do argumento de Fraser é a agora dificilmente discutível observação de que uma quantidade de movimentos sociais contemporâneos pode apenas ser propriamente entendida de um ponto de vista normativo se suas demandas motivadoras forem interpretadas ao longo de linhas de uma “política de identidade” – uma demanda pelo reconhecimento cultural de sua identidade coletiva. Os mais recentes movimentos emancipatórios – como representados pelo feminismo, minorias étnicas, subculturas gay e lésbica – não mais lutam por igualdade econômica ou redistribuição material, mas por respeito de suas características pelas quais eles se enxergam culturalmente entrelaçados. Mas se o surgimento de um tipo específico de movimento social incita uma mudança completa dos conceitos normativos chave da teoria crítica social em direção a demandas por reconhecimento, então, de acordo com Fraser, algo necessariamente sai de vista que não perdeu nenhuma urgência moral em vista de uma crescente imiserção e desigualdade econômica: a persistência, para além de formas “pós-modernas” de políticas de identidade, e especialmente sob condições de um capitalismo neoliberal incontido, daquelas lutas e conflitos sociais conectados a experiências de injustiça⁴. Se a Teoria Crítica é ainda capaz de entender a si própria como uma reflexão teórica dos movimentos emancipatórios de seu tempo, ela não deve precipitadamente dedicar-se exclusivamente a estrutura do reconhecimento que tem surgido nos últimos anos. Pelo contrário, ela deve desenvolver uma estrutura de referencia na qual os dois objetivos concorrentes de reconhecimento e redistribuição recebem ambos o que lhes é devido. Para Fraser, ao fim isso significa que o ponto de vista de que apenas a distribuição de recursos materiais continua a merecer prioridade devido a sua urgência moral, enquanto demandas por reconhecimento cultural devem ser ajustadas aos limites resultantes. Por meio dessa reavaliação dos objetivos contemporâneos, ela espera, além disso, finalmente contribuir com a harmonização das duas alas dos movimentos emancipatórios que ameaçam ruir face à ausência de uma introdução de uma instancia reflexiva mediadora.

Agora, em vista da situação social mesmo em países capitalistas desenvolvidos, dificilmente haveria um desacordo entre Fraser e eu no que diz respeito a essa conclusão geral. A tendência em direção ao crescente empobrecimento de grande parte da população; a emergência de uma nova “subclasse” que não dispõe do acesso a economia assim como a recursos socioculturais; o constante aumento da riqueza de uma pequena minoria – todas essas manifestações escandalosas de um capitalismo hoje quase totalmente incontido fazem parecer quase auto-evidente de que o ponto de vista normativo apenas da distribuição dos bens essenciais merece uma prioridade maior. O debate assinalado pela justaposição dos termos chave “reconhecimento” e “redistribuição” pode portanto não residir nesse nível de ponderamento de tarefas político-morais. Ao contrário, a meu ver o argumento está alocado, diga-se, em um nível mais abaixo, onde o que está em questão é a questão “filosófica”: qual das linguagens teóricas ligadas aos respectivos termos está mais apta para consistentemente reconstruir e normativamente justificar as atuais demandas políticas dentro da estrutura de uma teoria crítica da sociedade? Não a classificação de objetivos normativos, mas seu posicionamento em uma estrutura formada pelas reivindicações de longo alcance da Teoria Crítica portanto constituem o núcleo de nossa discussão. E é de fato precisamente desse ponto que me distancio de Fraser de modo decisivo e distante. *Contra* sua proposta de que objetivos normativos da teoria crítica social pode agora ser concebidos como um produto de uma síntese entre considerações de justiça “materiais” e “culturais”, estou convencido de que termos do reconhecimento devem representar o sistema unificado para tal projeto. Minha tese é a de que uma tentativa de renovar as reivindicações compreensivas da Teoria Crítica sob as condições presentes se faz melhor ao orientar-se pela estrutura categorial de uma teoria do reconhecimento suficientemente diferenciada, uma vez que estabelece uma conexão entre as causas sociais de sentimentos de injustiça amplamente espalhados e os objetivos normativos de movimentos emancipatórios. Além disso, tal abordagem não corre o risco que Fraser corre ao introduzir um abismo intransponível entre os aspectos “simbólicos” e “materiais” da realidade social, uma vez que, nas suposições de uma teoria do reconhecimento, a relação entre estes aspectos pode ser vista como um resultado historicamente mutável de processos culturais de institucionalizações.

Entretanto, questões fundamentais da teoria social, como aquelas levantadas por esse último problema, desempenham apenas um papel subordinado no debate entre Fraser e eu. Em primeiro plano estão questões gerais das quais ferramentas categóricas são as

mais promissoras para reavivar as reivindicações da Teoria Crítica para, de uma vez por todas, articular de maneira apropriada e justificar moralmente os clamores normativos dos movimentos sociais. Para ser claro, o primeiro passo do meu argumento já problematiza uma premissa teórica que essa questão parece assumir como auto-evidente: no interesse de renovar a Teoria Crítica, é aconselhável que se oriente por reivindicações normativas que já têm a atenção pública como movimento social. Precisamos não apenas lembrar as intenções originais do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, entretanto, para perceber que uma falácia ilustrativa está envolvida em tal vínculo com metas que já foram publicamente articuladas na medida em que isso negligencia as cotidianas, ainda pouco tematizadas, mas não menos prementes formas embriônicas de miséria social e injustiça moral. Simplesmente lembrar essas dimensões cotidianas de sentimentos morais de injustiça deixa claro que – em acordo com pesquisas recentes – o que é chamado de “injustiça” em linguagem teórica é experimentado por aqueles afetados por injúrias sociais para reivindicações por reconhecimento bem fundadas (I). Seguindo essas reflexões preliminares – as quais podem ser de alguma forma pretenciosamente chamadas de uma “fenomenologia” das experiências sociais de injustiça – em um segundo passo a categoria de reconhecimento será diferenciada para clarificar diferentes aspectos de injúrias socialmente causadas às reivindicações por reconhecimento (II). Se isso puder ser demonstrado – e então a dicotomia de Fraser entre “reconhecimento” e “redistribuição” passa a ser questionável – então a questão da justificação normativa de demandas por reconhecimento permanece como o problema final e decisivo. E aqui, também, formularei uma tese contrária à de Fraser: eu gostaria de demonstrar que sem antecipar um conceito de vida boa, é impossível criticar adequadamente qualquer das injustiças contemporâneas que ela tenta conceber a moda Marxista, e eu em termos de uma teoria do reconhecimento (III).

I. Sobre a Fenomenologia das Experiências de Injustiça Social

Nos últimos 25 anos ou mais, tem se tornado quase auto-evidente que quando a teoria social crítica reconsidera as metas normativas do presente, ela deveria orientar-se no sentido de um fenômeno social cujo nome já indica uma ruptura com o passado. Indicadores empíricos de um ponto proeminente de descontentamento moral em sociedades desenvolvidas não são mais esperados de movimentos trabalhistas ou correntes de protestos similares, mas de um complexo difuso de novos grupos ativistas e

movimentos de protesto trazidos sob a sombra do conceito de “novos movimentos sociais”. É verdade que desde o começo houve uma falta de clareza sobre em que consiste o que é comum do “novo” desses movimentos. Assim, com a orientação seletiva inicial no sentido dos movimentos pela paz e ecologia, predominou a idéia de que estamos enfrentando os resultados de uma virada cultural que se distancia de valores “materiais” e um crescente interesse em questões sobre a qualidade do nosso jeito de vida⁵; enquanto hoje, como o foco no fenômeno do multiculturalismo, a idéia das “políticas de identidade” é dominante, de acordo com o qual minorias culturais cada vez mais lutam por reconhecimento de suas convicções de valores coletivos⁶. Mas em qualquer caso, o motivo teórico escondido por trás dessas diferentes versões de uma orientação a “novos movimentos sociais” permanece o mesmo ao passo que os problemas sociais de sociedades capitalistas não são mais tidos como chave do presente descontentamento moral. Pelo contrário, é sugerido que apenas tais novos movimentos emergentes podem nos informar dos objetivos morais pelos quais uma teoria crítica social deveria ser orientada em longo termo.

É com essa demanda indireta por uma conexão entre a teoria social crítica e os atuais movimentos sociais que estou interessado nesse primeiro *round* do debate. O perigo que eu vejo em tal afiliação é uma redução involuntária do sofrimento social e descontentamento moral para apenas a parte que já foi feita visível a esfera pública política por organizações publicitárias perspicazes. Uma teoria crítica social que apóia apenas metas normativas que já são publicamente articuladas por movimentos sociais arrisca afirmar acentuadamente o nível predominante do conflito político-moral em uma dada sociedade: apenas experiências de sofrimento que já cruzaram o limite da atenção da mídia em massa são confirmadas como moralmente relevante, e somos incapazes de tematizar defensivamente e fazer reivindicações sobre situações socialmente injustas de que têm sido até agora privadas da atenção pública. É claro, já há tempos desde que se tornou claro na tradição marxista que prover à classe trabalhadora de um status privilegiado na articulação do descontentamento moral na sociedade capitalista, antes de qualquer escrutínio empírico, é meramente um resíduo não dirigido de especulação metafísica histórica. E um grande mérito dos pensadores juntos no começo do Instituto de Pesquisa Social foi o de ter aberto o caminho para retirar esse dogma filosófico-histórico por programaticamente tratar da tarefa de observar conflitos potenciais que transcendem o sistema por revisar a pesquisa social empírica⁷. Porém, a agora generalizada aceitação de uma perspectiva meramente oposta, na qual apenas o

descontentamento moral articulado pelos “novos” movimentos sociais é válida como um objetivo teórico guia, não carrega menos perigo para o projeto de uma teoria social crítica. É muito fácil se abstrair do sofrimento e injustiça social que, devido ao filtro da esfera pública burguesa, não conseguiram ascender ao nível da tematização e organização política.

Agora, Nancy Fraser parece ser completamente clara sobre esse risco, o que suas contribuições nos últimos anos têm mostrado. De fato, todo o movimento do presente artigo busca precisamente esse objetivo ao alertar contra precipitadamente ajustar nossa terminologia a objetivos políticos que devem sua proeminência à atenção seletiva a apenas um tipo de movimento social. No entanto, eu gostaria de sugerir que na dramaturgia da linha de pensamento de Fraser, sua escolha de exemplos e posicionamento de argumentos, uma convicção passa a dominar, convicção que não está tão longe da atual idealização generalizada dos “novos movimentos sociais”. No caso dela também, a legitimidade de uma estrutura normativa de uma teoria crítica social é primariamente mensurada por se esta está em uma posição para expressar os objetivos políticos dos movimentos sociais. Por isso ela está tão preocupada em mostrar repetidamente a extensão em que, ainda hoje, demandas por “redistribuição material” estão entre os objetivos de movimentos políticos organizados. O ponto em que me distancio do modelo conceitual subjacente a essa estratégia argumentativa é mais bem posto por uma questão retórica: qual seria a implicação para a estrutura categórica de uma teoria social crítica se, em um momento particular e por razões contingentes, problemas de redistribuição não mais tivessem um papel na esfera pública política? Seria a consequência da doutrina de que conceitos normativos básicos devem essencialmente espelhar os objetivos dos movimentos sociais então o desaparecimento de demandas por redistribuição do vocabulário da teoria moral? A resposta óbvia deixa claro que a introdução de conceitos normativos centrais em uma teoria social crítica não deve ser diretamente orientada pelos “movimentos sociais”. Ao contrário, uma terminologia “independente” é necessária, uma vez que formas institucionalizadas de sofrimento e miséria não incluem aquelas que existem independentemente de articulação política de movimentos sociais. Antes de tentar demonstrar como dar continuidade a essa tarefa levanta certo tipo de questão moral-psicológica que tem sido negligenciada pela Teoria Crítica (2), primeiramente gostaria explicar de maneira breve por que Nancy Fraser não está totalmente livre dos nós não reflexivos do sucesso contingente dos movimentos sociais (1).

1. Sobre a desmistificação das “lutas por identidade”

O quadro que Nancy Fraser desenvolve das condições “pós-socialistas” da política contemporânea no começo de suas reflexões é inteiramente determinada pelo lugar central de um tipo de movimento social. O que encaramos primeira e majoritariamente na estrutura de uma teoria crítica social é a multiplicidade de esforços politicamente organizados por grupos culturais para encontrar reconhecimento social de seus valores e estilos de vida. Está óbvio qual fenômeno empírico Fraser tem em mente com esse diagnóstico: nos países desenvolvidos do Ocidente o movimento das mulheres e de minorias étnicas e sexuais cada vez mais está resistindo ao desrespeito e marginalização enraizados em uma estrutura de valores institucionalizada composta constitutivamente de características idealizadas do cidadão branco, homem, heterossexual. A luta então almeja mudar a cultura majoritária de um país ao superar estereótipos e características atribuídas de maneira que, ao final, possa ganhar reconhecimento social para determinadas tradições e modos de vida. É verdade que em face dessa tendência de precisamente elevar esse tipo de movimento social no corpo de um cenário de conflito pós-socialista, algumas dúvidas podem surgir acerca de se o diagnóstico inicial de Fraser envolve uma super generalização da experiência americana. Em países como a França, a Grã Bretanha e Alemanha, lutas sociais da ordem de “políticas de identidade” têm até então desempenhado apenas um papel subordinado, enquanto os problemas “tradicionais” de políticas de trabalho, bem-estar social e ecologia moldam com mais intensidade o debate na esfera pública política. Mas o que me interessa nesse cenário sugestivo de uma era nova e pós-socialista é uma questão totalmente diferente, que tem menos a ver com tendências de super generalização do que com certo reducionismo: de quais formas moralmente relevantes de sofrimento e privação social temos de partir para chegar ao diagnóstico de que hoje essencialmente enfrentamos lutas por reconhecimento “cultural”? Eu enxergo três abstrações redutivas no trabalho, que têm de ser levadas adiante seqüencialmente para as “políticas de identidade” de certos movimentos sociais emergirem como o conflito social de nosso tempo.

a) Qualquer um procurando uma visão geral bruta de formas típicas de sofrimento socialmente causados em países capitalistas desenvolvidos não seria mal orientado a

consultar o incrível estudo *O Peso do Mundo*, de Pierre Bourdieu e seus associados. Aqui encontramos uma multiplicidade de relatórios e entrevistas que deixam claro o incontrolável compartilhamento de casos de misérias cotidianas que estão ainda para serem encontrados para além do limite perceptual da esfera pública política⁸. Poucos apontamentos bastam para esboçar em linhas gerais as características desses fenômenos de privação social: eles incluem as conseqüências da “feminização” da pobreza, que afeta primariamente mães com trabalhos de qualificação limitada; desemprego por longos períodos, que acompanha isolamento social e desorganização privada; a experiência deprimente da rápida desqualificação de habilidades de trabalho que eram apreciadas no começo de uma carreira e agora têm sido inutilizadas pelo desenvolvimento tecnológico acelerado; o empobrecimento da economia rural onde, apesar da privação e do trabalho árduo, o rendimento de pequenas fazendas nunca é o suficiente; e finalmente, as privações cotidianas de grandes famílias em que o pagamento baixo faz do esforço dos pais insuficiente para sustentar os filhos. Cada uma dessas situações de crise social – e a lista poderia facilmente ser estendida – acompanha uma série de atividades amargas e exaustivas para as quais o conceito de “luta social” seria inteiramente apropriado. Tais tendências ao empobrecimento são constantemente combatidas pelos aflitos com formas de oposição que vão desde confrontos com as autoridades, a esforços desesperados de manter a integridade tanto da família quanto psicológica, até a mobilização de ajuda de parentes e amigos. Mas, como Bourdieu insiste em seu *postscriptum*, nenhum desses esforços sociais é reconhecido pela esfera pública como formas relevantes de conflitos sociais. Ao contrário, uma espécie de filtro perceptual garante que apenas que já alcançaram o nível organizacional de um movimento político são levados a sério em termos morais:

Com apenas a antiquada categoria do “social” a seu dispor para pensar sobre esse mal-estar não expresso e muitas vezes inexpressável, organizações políticas não o podem perceber e, muito menos, tratar. Elas apenas o fariam por expandir a estreita visão de “política” por elas herdada do passado e por abarcar não apenas as reivindicações trazidas à arena pública por movimentos ecológicos, anti-racistas e feministas (entre outros), mas também todas as expectativas e anseios difusos os quais, por tocarem freqüentemente nas idéias que as pessoas têm de sua própria identidade e auto-respeito, parecem ser um assunto privado e, portanto, legitimamente excluídos do debate público⁹.

Referente às veementes objeções de Bordieu até a imagem inicial de Fraser de um cenário de conflito pós-socialista, toda a extensão do retoque que essa construção requer se torna visível: em um acordo involuntário com os mecanismos exclusivos que direcionam a atenção a esfera pública política, para além da multiplicidade das lutas cotidianas apenas um número relativamente insignificante que já encontrou reconhecimento como “novo” movimento social é escolhido, como por luz artificial. Isso dá origem, antes de tudo, à noção enganosa de que sociedades capitalistas são marcadas principalmente por conflitos sociais dirigidos por demandas por reconhecimento cultural. E para neutralizar as conseqüências normativas de considerar apenas esses objetivos dentro da estrutura de uma teoria social crítica, os movimentos sociais marginalizados (ainda) que demandam justiça distributiva devem então ser lembrados em um segundo passo. O erro aqui está na tácita premissa inicial de que “movimentos sociais” podem servir à teoria social crítica como um tipo de fio condutor visível empiricamente para diagnosticar áreas de problemas normativamente relevantes. O que tal procedimento totalmente negligencia é o fato de que a designação oficial de “movimento social” é em si o resultado de uma luta alternativa por reconhecimento conduzida por grupos ou indivíduos acometidos por sofrimento social de fazer com que o público percebesse e registrasse seus problemas. Mas essa co-representação de uma exclusão já contida na designação de “movimento social” não é o único retoque que Nancy Fraser teve de fazer para chegar a seu diagnóstico inicial.

b) Por toda sua parcialidade, não está, de fato, completamente errado colocar um novo foco de conflito dentro das sociedades super desenvolvidas na tendência crescente de grupos culturais reivindicarem reconhecimento de suas identidades coletivas. Albert Hirschman assume também basicamente que enfrentamos uma mudança dos conflitos “divisíveis” para os “indivisíveis”, cujas peculiaridades consistem no fato do contestável bem – precisamente essa “identidade coletiva” – não pode ser dividida do ponto de vista da justiça distributiva. Em suas premissas, o perigo de conflitos sociais cujas soluções não podem mais depender do acordo normativo dos membros de uma comunidade política está, portanto, crescendo¹⁰. Mas aqueles que acreditam que podem de fato discernir nessa tendência o cenário central de conflito nos países super desenvolvidos devem também dar o próximo passo e considerar em seu diagnóstico empírico que muitos desses grupos culturais tentam afirmar sua identidade coletiva por excluir agressivamente todos os “estranhos”. Os movimentos sociais demandando reconhecimento de seus valores e convicções hoje incluem não apenas grupos pacíficos como feministas ou

minorias marginalizadas, mas também grupos racistas e nacionalistas como a Nação Farrakhan do Islã e *skinheads* alemães. Sobre isso, o segundo retoque de Fraser tem de levar adiante sua imagem inicial de que um novo cenário de conflito pós-socialista consiste em deixar de fora uma porção que não pode deixar de ser considerada de empreitas de “políticas de identidade”. Os diferentes movimentos, isto é, podem apenas estar atados ao propósito comum de demandas por reconhecimento cultural não exclusivas, orientadas democraticamente quando abstraímos-nos daquelas que militantemente tentam afirmar sua “particularidade” com a ameaça de violência por aplicar tacitamente um critério normativo. Em um artigo que se conecta com abordagens teóricas contemporâneas dos “novos movimentos sociais”, Craig Calhoun não deixa dúvidas sobre tal tendência orientada a um idealismo normativo na concepção de “políticas de identidade”:

A idéia dos novos movimentos sociais é, no entanto, problemática e obscurece a maior significância da política de identidade. Sem muita racionalidade teórica, tal política agrupa o que parece aos pesquisadores movimentos relativamente “atrativos”, vagamente à esquerda, mas deixa de fora outros movimentos contemporâneos como os novos direitos religiosos e o fundamentalismo, a resistências de comunidades etnicamente brancas contra pessoas de cor, várias versões de nacionalismo, e assim por diante. Essas manifestações ainda são igualmente manifestações de “políticas de identidade” e não existe um princípio que claramente explica sua exclusão de listas desenhadas por teóricos dos novos movimentos sociais¹¹.

A respeito disso, o atual privilégio dos movimentos sociais com os quais Fraser abre sua análise não apenas resulta em deixar de fora muitas das lutas sociais que ocorrem nas sombras da esfera pública política. Além disso, abstrai-se daqueles projetos de “políticas de identidade” que perseguem seus objetivos por meio de exclusão social a fim de chegar à idéia de que hoje o feminismo, movimentos antirracistas, e minorias sexuais estão no centro do conflito social. No entanto, esses dois pontos de retoque não completam ainda a imagem inicial. Antes que possa tomar sua forma final, em um terceiro passo todos os precursores históricos que podem revelar similaridades com os movimentos em questão são removidos. Apenas assim pode emergir a impressão sugestiva de que com as lutas atuais por reconhecimento “cultural” enfrentamos um fenômeno histórico inteiramente novo.

3

Reconhecimento e Justiça Social

Apesar de todas as reservas e ressalvas que expressei a respeito da oposição de Fraser entre “distribuição” e “reconhecimento cultural”, ainda não discuti como eu descreveria as novas tendências de “políticas de identidade” na estrutura de meu esquema alternativo. É verdade que desde o primeiro passo de meu argumento eu tenho feito claro que considero altamente problemática a restrição do conceito de “reconhecimento” às demandas feitas agora por minorias culturais: isso sistematicamente obscurece o fato de que uma resistência a uma ordem social estabelecida é sempre dirigida pela experiência moral de, de alguma forma, não receber o que foi considerado como reconhecimento justo. Tentei então explicar os meios em que o desrespeito social pode ser experimentado nas sociedades contemporâneas com a ajuda de três princípios do reconhecimento, que estão institucionalmente ancorados nas sociedades capitalistas modernas. Isso deveria ter justificado não apenas que experiências de desrespeito social são relacionadas a normas de reconhecimento historicamente desenvolvidas, mas acima de tudo que conflitos de distribuição devem ser entendidos em grande parte como lutas por reconhecimento ao passo em que elas se relacionam com a interpretação adequada do princípio de realização. Mas para esse ponto, eu mesmo não ofereci ainda nenhuma resposta para a questão de como as demandas político-morais feitas agora pelas minorias culturais por “reconhecimento” de suas identidades (coletivas) devem ser entendidas sobre a base do conceito diferenciado de reconhecimento. São precisamente tais objetivos políticos para os quais Fraser reserva seu conceito de “reconhecimento cultural”; conquanto, esse conceito me parece carecer de uma explicação normativa tanto quanto o conceito anterior de “distribuição”. Quero proceder questionando com relação ao fenômeno complexo das “políticas de identidade”: qual princípio normativo podem os diferentes grupos em questão reivindicar a fim de justificar publicamente suas demandas por reconhecimento “cultural”? O que acontece é que o adjetivo “cultural” nos diz muito pouco, uma vez que ele não explica se os meios para completar tais demandas político-identitárias são legais, políticos ou culturais.

1. Identidade cultural e lutas por reconhecimento

No presente, o conceito de “políticas de identidade” descreve a tendência de uma grande variedade de grupos desfavorecidos não apenas no pedido pela eliminação da discriminação através do exercício dos direitos universais, mas também para pedir formas específicas de grupo de preferências, reconhecimento ou participação. Apenas com essa virada para demandas de reconhecimento público de identidades coletivas tem havido uma “culturalização” de conflitos sociais, no sentido de que uma adesão a uma minoria “cultural” particular pode ser usada para mobilizar moralmente uma resistência política. Mesmo se já tenhamos visto na seção um que as formas atuais de resistência política não devem de modo algum serem sociologicamente superestimadas, uma vez que sua proeminência pública se dá geralmente apenas pela estilização da mídia de massa, elas, no entanto, permanecem não insignificantes desafios para uma teoria social normativamente orientada. Sobre a questão de se a politização da identidade cultural é apenas outro modo dos conflitos de identidade elencados acima, ou então, contrariamente, se atingimos um novo limite na história dos conflitos das sociedades capitalistas e liberais.

4

O Ponto do Reconhecimento:**Uma Réplica a Réplica***Axel Honneth*

Nancy Fraser tem se devotado a uma crítica minuciosa a minha tentativa de desenvolver um sistema para a Teoria Crítica baseado no reconhecimento em respostas às suas objeções. A reformulação de sua premissa e a transparência de seus contra-argumentos faz nossa conversa mais fácil. A multiplicidade de assuntos que ela toca, e suas objeções puras deixam essa tarefa mais difícil e pediriam, caso eu desejasse responder defensivamente, por correções, clarificações e explicações complicadas – que seriam cansativas para a maioria dos leitores. É fácil seguir as reflexões de Fraser por um longo período e perceber o centro de nosso desacordo. Em alguns lugares especialmente difíceis, no entanto, tive de esfregar meus olhos para ter certeza de que era eu o autor de tais conclusões absurdas. Sob essas circunstâncias, parece-me fazer sentido responder não defensivamente, mas ofensivamente a suas réplicas por trabalhar mais uma vez de forma afiada o ponto que vejo conectar os três níveis claramente traçados de um “monismo” teórico do reconhecimento. Minha impressão é que, apesar de sua análise clara e detalhada, em pontos centrais, Fraser tem construído de forma incorreta ou inadequada um campo real para nosso debate. A tentativa de traçar mais precisamente essas zonas de problema na atualização da Teoria Crítica será, portanto, mais útil, produtiva e prestativa do que a iniciativa limitada de ir passo a passo por suas objeções.

Como uma primeira abordagem, os três pontos de divergência distinguidos por Fraser seguindo minha proposta parecem adequados para designar as dificuldades essenciais confrontando uma tentativa de continuar a Teoria Crítica hoje. Cada uma dessas questões identificadas por Fraser traça um campo no qual transformações históricas e teóricas interpostas têm levado a controvérsias sobre como as demandas antigas e complexas da Escola de Frankfurt podem ser revividas. Um primeiro ponto diz

respeito ao problema de como conceber uma abordagem teórica da realidade social que permite uma justificação imanente de reivindicações morais. Aqui Fraser corretamente usa a fórmula de “uma dialética da imanência e transcendência” – sem, a meu ver, fazer justiça a o quê “transcendência” poderia significar nesse contexto (I). O segundo e certamente o mais complexo ponto de divergência diz respeito à questão crítica e social de como a ordem social do novo capitalismo deveria ser conceituada de um ponto de vista de uma teoria da justiça. Esse problema parece estar conectado de um modo não tão claro às considerações sobre o relacionamento entre “integração social” e “integração sistemática”, mesmo que o uso feito por Fraser de seu “dualismo perspectivo” ainda esteja um tanto obscuro para mim (II). O ponto final, que gera divergências quase intransponíveis entre nós, mais uma vez toca na questão dos fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade. Aqui não vejo ainda como uma abordagem puramente deontológica completaria todas as tarefas que Nancy Fraser tem em vista, particularmente se ela levar em consideração os processos históricos do progresso normativo (III).

I. Teoria Crítica Social e a Transcendência Imanente

A ideia de que uma análise crítica da sociedade precisa estar amarrada a uma instância intramundana de transcendência representa o legado da tradição da Teoria Crítica hegeliana de esquerda (1).

BIBLIOGRAFIA

Obras dos autores de referência

FRASER, Nancy. HONNETH, Axel; *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, Verso Press, New York, 2003.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel; *¿Redistribución o Reconocimiento? Um Debate Político-Filosófico*. Traducción de Pablo Manzano. Ediciones Morata, Madrid, 2006.

FRASER, Nancy. Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du MAUSS*. No. 23, p. 152-164, 2004.

FRASER, Nancy; NAPLES, Nancy. To Interpret the World and to Change It: An Interview with Nancy Fraser. *Chicago Journals, Signs*. Vol. 29, No 4, pp. 1103-1124, 2004.

FRASER, Nancy; YOUNG, Iris Marion; BENHABIB, Seyla; APPIAH, Kwame Anthony; *Justice, Governance, Cosmopolitanism and the Politics of Difference; Reconfigurations in a Transnational World*. Forschungsabteilung Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, 2007.

HONNETH, Axel; *The struggle for Recognition: The moral grammar of social conflicts*; translated by Joel Anderson, The MIT Press, Massachusetts, 1995.

HONNETH, Axel. JOAS, Hans; *Communicative Action. Essays on Jurgen Habermas's Theory of Communicative Action*. MIT Press, Cambridge, 1991.

HONNETH, A. MCCARTHY, Y. OFFE, C. ALBRECHT, W.; *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. MIT Press, Cambridge, 1992.

HONNETH, Axel; *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Polity Press, Cambridge, 2007.

HONNETH, A; *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Translated by James Ingram. Columbia University Press, New York, 2009.

HONNETH, A; *The Critique of Power: Reflective Stages of a Critical Social Theory*. Translated by Kenneth Baynes. MIT Press, Cambridge, 1993.

Demais obras

BENHABIB, Seyla; *Critique, Norm and Utopia*. Columbia University Press, New York, 1986.

BENHABIB, Seyla; SHAPIRO, Ian; PETRANOVICH, Danilo; *Identities, Affiliations and Allegiances*. Cambridge University Press, New York, 2007.

EVEN-GRANBOULAN, Geneviève; *Action et Raison*. Mèridiens-Klincksieck, Paris, 1986.

HEGEL, G.W.F.; *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Vozes, Petrópolis, 1992.

HORKHEIMER, Max; *Eclipse da Razão*; São Paulo, Centauro, 2002.

JAY, Martin. *A imaginação Dialética*; Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

JOAS, Hans; *The Genesis of Values*. Translated by Gregory Moore. The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

HONNETH, A. La théorie de la reconnaissance: une esquisse. *Revue du MAUSS*, No 23, p. 133-136, 2004.

HONNETH, Axel; MARGALIT, Avishai. Recognition. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. Vol. 75, pp. 111-139, 2001.

HUTTUNEN, Rauno. Critical Adult Education and the Political Philosophical Debate Between Nancy Fraser and Axel Honneth. *Educational Theory, University of Illinois*. Vol. 57, No 4, pp. 423-433, 2007.

LAZZERI, Christian. Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth. *Revue du MAUSS*. Vol. 1, No 38, pp. 259-285, 2011.

LAZZERI, Christian; CAILLÉ, Alain. La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *Revue du MAUSS*. No. 23, p. 88-115, 2004.

LIMA, Erick. Reconstrução Normativa e Socialidade da Razão: Notas sobre a discussão contemporânea em torno da noção Hegeliana de reconhecimento. *Síntese, Revista de Filosofia*. No 137, p. 365-387.

SHILLING, Chris; *The Body and Social Theory; Theory, Culture and Society*. Sage Publications Inc., London, 1993.

THOMPSON, Simon. Is Redistribution a form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol. 8, No 1, pp. 85-102, 2005.

WERLE, Denilson Luis. Reconhecimento e Autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth. *Síntese, Revista de Filosofia*. No 137, p. 401-421.

YOUNG, Iris Marion; *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, New Jersey, 1990.

Teses

BORGES, Maria de Lourdes Alves. *Reconhecimento em Hegel: uma análise da Fenomenologia do Espírito e dos princípios da filosofia do direito*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologias em Axel Honneth*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Dissertações

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. *Economia, cultura e normatividade. O debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth sobre Redistribuição e Reconhecimento*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

HEYDE, Carla Junger. *Auto Realização de Jogadores de Tíbia: MMORPG*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRGS, Porto Alegre, 2007.