

# Economia, Cultura e Normatividade

## O debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth em torno da teoria social

---

Nathalie de Almeida Bressiani

nathalie.bressiani@usp.br

Orientador: Ricardo Ribeiro Terra

Axel Honneth recorre a uma teoria do reconhecimento, segundo a qual o desenvolvimento do capitalismo e das instituições sociais é o resultado de processos de comunicação nos quais conflitos sociais são determinantes. Nancy Fraser, por sua vez, desenvolve um modelo teórico dual, de acordo com o qual a desigualdade econômica tem parte de suas origens em mecanismos sistêmicos, cujo funcionamento seria relativamente independente de normas e conflitos sociais. Embora ambos vinculem os conflitos sociais a normas sociais, somente Honneth busca atrelar o próprio funcionamento da economia aos desenvolvimentos desses mesmos conflitos. Tendo isso em vista, este artigo tem como objetivo explicitar em Fraser e Honneth, a relação que se estabelece entre conflitos sociais e a economia, com vistas a entender neles a influência de normas sociais no processo de reprodução material da sociedade.

**Palavras-chave:** Reconhecimento - Normatividade - Economia - Sistema - Cultura - Conflitos Sociais

### **Economy, Culture, and Normativity: The Debate Regarding Social Theory between Nancy Fraser and Axel Honneth**

While Honneth develops a theory of recognition according to which the development of capitalism and social institutions is the result of communication processes in which social conflicts take part actively, Fraser develops a dual theoretical model in which economic inequalities have part of their roots in systemic mechanisms that function relatively autonomously and are, therefore, independent of norms and social conflicts. Though both share the understanding that social conflicts are bound up to social norms, only Honneth aims at linking economy with the developments of these same social conflicts and norms. This paper intends to make it explicit in the work of Fraser and Honneth the relation established between social conflicts and the economy, seeking to understand the influence of social norms in society's process of material reproduction.

**Keywords:** Recognition - Normativity - Economy - Culture - System - Social Conflicts

O modelo teórico apresentado por Fraser propõe uma concepção dualista de injustiça de acordo com a qual as configurações sociais atuais estariam perpassadas por duas formas analiticamente distintas e irreduzíveis de injustiça. Partindo de uma teoria da justiça cujo elemento central consiste no princípio de paridade de participação, Fraser identifica na sociedade duas práticas sociais que gerariam, por mecanismos distintos, dois diferentes obstáculos à realização da justiça. Existiriam, por um lado, injustiças relacionadas a desigualdades materiais que, conseqüências de um sistema econômico autônomo, impedem que todos possuam a independência e voz necessárias à participação paritária. Estas, contudo, estariam relativamente descoladas de um segundo tipo de injustiças que, intrinsecamente ligado à esfera da cultura e a padrões institucionalizados de valor cultural, não expressam respeito igual a todos os participantes. Segundo Fraser, portanto, a justiça possui duas dimensões, estando “cada uma delas associada a um aspecto analiticamente distinto da ordem social”. (Fraser 3, p. 50)

Temos, assim, que o diagnóstico do tempo proposto por Fraser, o qual parece retomar, em alguma medida, o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida, faz uma distinção entre dois tipos de injustiças: aquelas relacionadas à distribuição de bens materiais, as quais estariam ancoradas na economia política e, portanto, em formas sistêmicas de integração, e as relacionadas ao reconhecimento, dependentes de padrões de valoração cultural e, conseqüentemente, de formas sociais de integração. Para ela, essas duas formas de injustiça se encontram intrinsecamente interligadas e se reforçam mutuamente, mas, mesmo assim, constituem dois tipos analiticamente distintos de injustiça e não podem ser reduzidas uma à outra. Uma vez que possuem origens distintas, as injustiças presentes na sociedade exigem, de uma teoria social crítica que procure abarcá-las, que ela seja dualista; da mesma forma, para que ambas sejam adequadamente remediadas, fazem-se necessárias mudanças tanto na economia quanto nos padrões culturais de valoração. Vemos, assim, que uma teoria que trate de questões de justiça precisa ser dualista; não o sendo, qualquer modelo teórico estará, segundo Fraser, excluindo ou subsumindo, inevitavelmente, pelo menos um dos tipos de injustiça.

Abordagens unas que procurem estabelecer, seja na economia, seja na cultura, as causas últimas de todas as injustiças são inadequadas, uma

vez que a sociedade contemporânea contém “tanto *marketized arenas*, nas quais a ação estratégica predomina, quanto *non-marketized arenas*, nas quais a interação orientada por valores predomina” (Fraser 3, p. 53) De acordo com Fraser, portanto, tanto uma visão economicista, que reduza as injustiças existentes àquelas referentes à redistribuição, quanto uma visão culturalista, que as reduza àquelas referentes ao reconhecimento, possuem compreensões simplistas e incompletas das práticas sociais. É neste ponto que se insere a principal questão que será abordada neste artigo.

A rejeição de Fraser a quaisquer monismos teóricos se contrapõe à proposta de Axel Honneth, que, ao contrário dela, desenvolve uma teoria cujo objetivo é entender todas as formas de injustiça na chave conceitual do reconhecimento. Partindo de uma reatualização dos escritos hegelianos do período de Jena e da utilização da psicologia social de George Mead, Honneth elabora uma teoria que vê na luta por reconhecimento o motor de todos os conflitos sociais. Interpretado por Fraser como uma tentativa de reduzir as injustiças de caráter econômico à esfera cultural, o modelo teórico proposto por Honneth é acusado, por ela, de constituir um monismo teórico-cultural reducionista que, tomando a desigualdade econômica como o resultado de uma forma de não-reconhecimento, não teria conseguido dar conta da totalidade das injustiças, ou mesmo das reivindicações feitas pelos movimentos sociais.

A leitura de Fraser vê na teoria honnethiana do reconhecimento mais uma representante das teorias culturalistas que, assim como a de Charles Taylor, colocaria na cultura a origem de todas as injustiças sociais. Procuraremos, agora, indicar alguns problemas presentes nessa interpretação, apontando para o fato de que, em Honneth, o conceito de reconhecimento não se reduz ao significado dado a este mesmo termo por Fraser. Reconhecimento não é, para ele, o mesmo que reconhecimento cultural. O conceito honnethiano de reconhecimento não remete à cultura, mas às expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação.

Com a retomada dos escritos hegelianos, nos quais o processo de socialização é compreendido a partir de uma teoria do reconhecimento, e dos textos de George Mead, por meio dos quais procura dar uma inflexão empírica à sua teoria, Honneth desenvolve uma teoria diferenciada do reconhecimento, que vê, na motivação dos conflitos sociais, uma luta por reconhecimento. Ao fazê-lo, ele se afasta de diversos autores da filosofia que, como Hobbes e Maquiavel, teriam elaborado teorias políticas atomísticas que concebem o homem como um animal egoisticamente orientado, cujas ações estão voltadas, antes de tudo, para a garantia de autoconservação. Rompendo

com essa tradição política, assim como com a doutrina moral kantiana, que, segundo ele, parte de pressupostos individualistas (Cf. Honneth 6, pp. 37-45), Honneth se volta para a filosofia hegeliana com o intuito de desenvolver uma teoria social crítica intersubjetivamente orientada.

Sem aceitar o pressuposto de que o indivíduo é anterior à comunidade, Honneth endossa, da psicologia-social de Mead, uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana de acordo com a qual “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (Honneth 6, p. 131). A própria formação da individualidade estaria, assim, condicionada às relações intersubjetivas; a autoconsciência só poderia ser obtida por meio da relação com os outros, uma vez que é apenas quando um sujeito se reconhece nas reações de seu parceiro de interação que ele toma consciência de si mesmo enquanto tal. Como afirma Honneth, “[o] indivíduo só pode se conscientizar de si mesmo na posição de objeto” (Honneth 6, p. 130); na ausência da intersubjetividade, ele não tem como perceber a si mesmo como individualidade.

Tomando a interação social como ponto de partida, Honneth procura, então, a partir de Mead, mostrar que não é apenas a formação da individualidade que dela resulta, mas também a da identidade prático-moral dos sujeitos.<sup>1</sup> De acordo com ele, as reações comportamentais por meio das quais os sujeitos se orientam são constituídas a partir “do processo de socialização em geral, [que] se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação provenientes da generalização de expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade” (Honneth 6, p. 135). Assim são essas normas internalizadas que informam em grande parte ao sujeito “quais são as expectativas que ele pode dirigir legitimamente a todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem que cumprir justificadamente em relação a eles” (Honneth 6, p. 135).<sup>2</sup>

Partindo, então, de uma teoria da intersubjetividade, a empreitada teórica de Honneth nega que os conflitos políticos sejam manifestações dos interesses de um conjunto de indivíduos; para ele, suas bases motivacionais estão dadas nas expectativas morais atreladas à interação social e ao reconhecimento recíproco, e não a um cálculo racional estrategicamente orientado.<sup>3</sup> Temos, assim, que, ao combater a concepção de que a ação humana se confunde com a perseguição de interesses, Honneth recusa também um modelo teórico utilitarista, segundo o qual todo conflito é expressão de um antagonismo de interesses, e enfatiza que eles têm uma motivação moral.

Tendo estabelecido, em um primeiro momento, que, numa sociedade contemporânea a possibilidade de auto-realização individual depende de relações bem sucedidas de reconhecimento em três esferas distintas – a do amor, a do respeito e a da estima social –, por meio das quais os sujeitos adquirem, respectivamente, auto-confiança, auto-respeito e auto-estima, Honneth procura mostrar que a violação das expectativas de comportamento, em qualquer uma dessas três esferas de reconhecimento, gera sentimentos de desrespeito e de injustiça. De acordo com ele, “aquilo que é considerado, pelos concernidos, como ‘injusto’, são regras ou medidas institucionais, por meio das quais eles necessariamente se vêem como lesados naquilo que julgavam ser reivindicações bem fundadas de reconhecimento social” (Honneth 7, p. 158). Vemos, assim, que, para Honneth, a experiência de injustiça está estruturalmente atrelada à violação das formas amplamente aceitas de reconhecimento recíproco.<sup>4</sup>

Respalhado por pesquisas empíricas recentes, Honneth busca, então, mostrar que o surgimento dos conflitos sociais está fortemente vinculado às expectativas normativas de comportamento de um sujeito frente a seus parceiros de interação. Segundo ele, é nos sentimentos de injustiça e de desrespeito social, relacionados à infração de expectativas de reconhecimento mútuo profundamente arraigadas, que se encontram os motivos da resistência social e da rebelião (Honneth 6, p. 258). Motivos esses que não se tornaram visíveis porque, como Marx<sup>5</sup>, diversos autores presumiram uma antropologia utilitarista, de forma que, para eles:

“os sujeitos socializados não foram fundamentalmente considerados como atores morais, antecipadamente caracterizados por meio de uma série de reivindicações normativas e vulnerabilidades correspondentes, mas sim como atores racionais com respeito a fins, cujos respectivos interesses determinados devem ser imputáveis” (Honneth 7, p. 151).

Vemos, dessa forma, que, por meio de uma teoria suficientemente diferenciada de reconhecimento, Honneth estabelece uma relação intrínseca entre a interação social, as expectativas normativas de reconhecimento, o sentimento de injustiça e as motivações dos movimentos sociais.<sup>6</sup> Isso porque, tal como é por ele afirmado, essa teoria “estabelece um vínculo conceitual entre as causas sociais dos sentimentos amplamente difundidos de injustiça e os objetivos normativos dos movimentos emancipatórios” (Honneth 7, p. 134). Apontando para o fato de que os conflitos sociais se originam de sentimentos de injustiça e que estes são causados por violações de expectativas morais de reconhecimento, o modelo teórico apresentado

por Honneth estabelece um vínculo entre as experiências mal sucedidas de reconhecimento e as lutas sociais. Por essa razão, todo conflito pode ser, para ele, compreendido como fruto do não-reconhecimento, o que, entretanto, não tem como consequência a afirmação de que todo conflito é uma expressão do não-reconhecimento cultural, mas tão somente que seus fundamentos estão dados na violação de expectativas morais geradas pelos padrões de reconhecimento recíproco aceitos como legítimos. Ao contrário do que afirma Fraser, o monismo teórico honnethiano é moral; o que ele faz é interpretar os conflitos sociais como tendo uma gramática moral que pode ser entendida como uma luta por reconhecimento.

Dessa forma, no primeiro nível do debate, a acusação de que o modelo teórico apresentado por Honneth seja um monismo cultural parece-nos problemática. Procuraremos, então, situar o debate em outro nível, já que, em um segundo momento, não absolutamente diferenciado do primeiro, parece-nos possível ver no monismo honnethiano, senão a redução da economia à cultura, pelo menos a das formas sistêmicas às formas sociais de integração. A configuração econômica deixaria, assim, de poder ser compreendida como o resultado de práticas sistêmicas autônomas: para ele, o sistema econômico precisa, para que consiga continuar operando, que haja alguma crença em sua legitimidade (Honneth 8, p. 294). Ao contrário do que vemos em Fraser, para Honneth a economia passa a depender de uma certa normatividade, já que, segundo ele: “processos de valorização aparentemente anônimos são impregnados por regras normativas” (Honneth 8, p. 292)

O ponto central do debate parece, então, se localizar em qual a melhor forma de entender o funcionamento da economia e, conseqüentemente, o modo pelo qual são geradas as injustiças econômicas. Enquanto, para isso, Honneth recorre a uma teoria diferenciada do reconhecimento, segundo a qual as injustiças são vistas como o resultado da experiência de desrespeito – originada pela violação de formas de comportamento que os sujeitos, por meio de relações intersubjetivas com seus parceiros de interação, vieram a tomar por válidas ou legítimas –, Fraser desenvolve um modelo teórico dual, de acordo com o qual a desigualdade econômica tem pelo menos parte de suas origens em mecanismos sistêmicos que, embora intrinsecamente ligados a padrões de valoração cultural, possuem uma dimensão relativamente autônoma e, portanto, irredutível.

Com o objetivo de mostrar que, estando certa, a compreensão de Fraser da economia acabaria tendo por consequência a impossibilidade de que as exigências morais por redistribuição fossem pensadas, Honneth aponta para o fato de que, sendo os mecanismos econômicos, mesmo que apenas

parcialmente, independentes de quaisquer interferências externas — a saber, sendo eles processos sistêmicos de integração autônomos e, portanto, livres de normas —, eles não estariam sujeitos a transformações.<sup>7</sup> Isso porque, como Honneth afirma, “o desenvolvimento do mercado capitalista só pode ocorrer na forma de um processo de negociação simbolicamente mediado, que seja dirigido pela interpretação de princípios normativos subentendidos” (Honneth 8, p. 288). É, desse modo, precisamente porque os mercados capitalistas não são independentes de expectativas normativas, que eles podem ser tomados como ilegítimos e sofrer modificações; temos, então, como nos diz Honneth, que “transformações estruturais na esfera econômica não são independentes das expectativas normativas daqueles que são por elas afetados, mas dependem, ao menos, de seu consentimento tácito” (Honneth 8, p. 288). Dessa maneira, o próprio fato de que o sistema econômico passou por alterações no decorrer da história e permanece sendo alvo de disputas mostraria que ele não é puramente autônomo e não está isento de valorações.

Namedida em que atrela os imperativos presentes no capitalismo a expectativas normativas, Honneth atribui, como ele mesmo afirma, uma certa primazia de formas sociais de integração a formas sistêmicas de integração (Honneth 8, p. 288). Faz-se importante ressaltar, contudo, que, com essa atribuição de primazia, ele não conclui que não existam mecanismos que funcionem de maneira relativamente autônoma, mas apenas que esse funcionamento é imbuído, pelos seus próprios concernidos, de alguma validade. Escreve ele:

“É verdade que mídias generalizadas, como dinheiro ou poder político, podem, de fato, coordenar a interação social de maneira relativamente inquestionada, mas mesmo elas dependem de alguma ‘crença de legitimidade’ que pode perder força ou entrar em colapso a qualquer momento” (Honneth 8, p. 294).

Não havendo um acordo normativo no que diz respeito à validade dos processos econômicos, o funcionamento do mercado capitalista não seria, para ele, possível. Sem estar ligado a normas amplamente reconhecidas como legítimas, não haveria como assegurar algumas das coisas sem as quais o próprio mercado não tem como funcionar, tais como cooperação, segurança e inovação (Honneth 8, p. 294). Para Honneth, é somente quando o mercado capitalista e seus mecanismos de distribuição de renda são experienciados, pelos concernidos, como processos que violam algum dos princípios que regem as duas últimas esferas do reconhecimento — o da *igualdade legal* e o da *estima*<sup>8</sup> — que eles são tomados como injustos e se transformam em um dos alvos dos movimentos sociais.

Partindo, então, de um monismo teórico-moral que procura mostrar o vínculo entre as experiências de injustiça, provindas da violação de padrões aceitos de reconhecimento recíproco, e os objetivos normativos dos movimentos sociais, Honneth entende as reivindicações por redistribuição material como lutas por reconhecimento. Lutas estas que, atreladas à infração dos princípios que regem as duas últimas esferas do reconhecimento, podem optar, em suas reivindicações, pela mobilização de um ou de outro. Podem, por um lado, intervir a favor de “uma aplicação de direitos sociais que garanta a todo membro da sociedade um mínimo de bens essenciais independentemente de conquistas individuais”, mobilizando, para isso, o princípio da igualdade, contido na segunda esfera do reconhecimento.<sup>9</sup> Ou, por outro lado, mobilizar a esfera regida pelo princípio da conquista individual e, afirmando suas conquistas como diferentes, contestar os padrões hegemônicos de atribuição de estima social que não dariam a elas consideração suficiente (Honneth 7, pp. 181-2). Fica, contudo, claro que, independentemente de qual é o princípio mobilizado, os conflitos por distribuição material dependem, para que ocorram, de regras de caráter normativo; isso porque, sem que tenham sido experienciados como injustos, isto é, sem que tenham violado essas regras normativas, os mecanismos de distribuição material não entram em disputa.

De acordo com a teoria social crítica apresentada por Honneth, “mesmo injustiças distributivas precisam ser conceitualizadas como expressão institucional de desrespeito social — ou, melhor dito, de relações injustificadas de reconhecimento” (Honneth 7, p. 135). Mesmo elas são conseqüências de violações de expectativas morais de reconhecimento amplamente aceitas. Vemos, dessa maneira, que tanto os conflitos por redistribuição de renda quanto os por reconhecimento cultural dependem de expectativas normativas de comportamento e, portanto, de formas sociais de integração e são, na medida em que possuem uma motivação de caráter moral, abarcados por sua teoria do reconhecimento.

Encontra-se aqui uma das principais divergências existentes entre o pensamento de Fraser e o de Honneth. Para ele, os mecanismos sistêmicos estão subordinados, de alguma forma, à interação social; para Fraser, contudo, isso não acontece. De acordo com ela, o sistema econômico tem mecanismos cujo funcionamento não depende de expectativas normativas, mas opera de maneira impessoal por meio de processos que priorizam a maximização do lucro. Nesse sentido, para Fraser, a tentativa de Honneth de entender a divisão social do trabalho e a diferença de estima atribuída a cada profissão pela esfera



do reconhecimento, cujo princípio é a conquista individual (Honneth 3, pp. 162-189), fecha os olhos para a existência desses mecanismos autônomos e, por isso, não somente não dá conta de analisar adequadamente a sociedade capitalista atual, como acaba sendo ideológica (Fraser 4, pp. 211-22).

Temos, então, que, enquanto ele defende um monismo teórico-moral de acordo com o qual os conflitos sociais, incluindo-se aí as lutas por distribuição material, são entendidos como lutas por reconhecimento e remetem a regras de caráter normativo, ela aponta para a existência de dois diferentes tipos de injustiça que, precisamente por serem gerados por diferentes aspectos da ordem social, não podem ser reduzidos um ao outro. Para Fraser, portanto, os mecanismos que geram as desigualdades materiais, embora estejam intrinsecamente relacionados e unidos com os que originam as injustiças culturais, são relativamente independentes destes e possuem um sistema de funcionamento autônomo. Mecanismos esses que, segundo ela, a teoria do reconhecimento de Honneth não teria conseguido abarcar, na medida em que entende todas as ações sociais como estando coordenadas por visões, compreensões e esquemas de valores compartilhados e, conseqüentemente, de padrões correntes de valoração cultural.

Vimos, contudo, em um primeiro momento, que a acusação de Fraser, de acordo com a qual o modelo teórico de Honneth consiste em um monismo cultural, não condiz com os propósitos sustentados pelo autor em sua teoria do reconhecimento. Para ele, todas as reivindicações, sejam elas econômicas ou culturais, partem de uma experiência de desrespeito que tem origem nas expectativas morais dos sujeitos, expectativas estas que não se reduzem a origens culturais. Isso, entretanto, não quer dizer que em um segundo nível, que não o das motivações — estas de caráter moral —, os conflitos sociais se dividam em dois tipos, os econômicos e os culturais. Pelo contrário. Segundo Honneth, as interpretações culturais desempenham um papel constitutivo mesmo nas lutas por redistribuição. No que diz respeito a essa inter-relação entre cultura e economia, Fraser não possui, contudo, nenhuma objeção, já que, como observado anteriormente, ela mesma defende que as esferas da economia e da cultura estão tão intrinsecamente relacionadas que sua separação só pode ser analítica.

A questão central do debate não consiste, dessa forma, em estabelecer se cultura e economia são duas esferas interligadas ou não, mas sim no papel desempenhado por formas de integração social no que se refere aos processos econômicos. Fica, então, a questão de se é possível, tal como defende Honneth, afirmar que os mecanismos econômicos dependem, para seu funcionamento, de um consenso normativo, uma vez que, segundo ele, o próprio mercado capitalista

e suas formas de distribuição de renda só são possíveis na medida em que dispõem de legitimidade da parte dos que são por ele afetados. Ou se, pelo contrário, é necessário que se estabeleça, como propõe Fraser, uma distinção entre duas esferas que, mesmo interligadas, possuem diferentes estruturas de funcionamento. Isto é, se, na contramão da teoria proposta por Honneth, as formas de integração econômica podem ser ditas, de fato, sistêmicas e, como tais, autônomas e independentes de quaisquer expectativas normativas. Lembrando que, no caso da teoria proposta por Fraser, permanece, segundo Honneth, a dificuldade de pensar em que medida o capitalismo e seus mecanismos autônomos de distribuição de renda podem ser alterados. Isso porque, sendo a economia uma esfera realmente autônoma, cujo funcionamento é, em certa medida, independente de quaisquer imperativos que não o do lucro, não fica claro como seria possível pensar em uma transformação econômica que não fosse o resultado do desenvolvimento de seus próprios mecanismos sistêmicos. Afinal, em que medida é possível intervir em um sistema que gera desigualdades se, já de início, ele é caracterizado como autônomo e, portanto, independente de quaisquer interferências?

A tese de Fraser, segundo a qual os processos econômicos possuem uma dimensão sistêmica irredutível à lógica das interações sociais, dimensão esta que seria, em alguma medida, desvinculada de quaisquer expectativas normativas, parece ter como consequência a impossibilidade de que as causas de sua transformação lhe sejam exteriores. Nesse sentido, para ela, as mudanças no sistema econômico só são possíveis se pensadas como consequências de seu desenvolvimento; somente os processos impessoais e autônomos podem levar à sua superação, ou mesmo à sua transformação.<sup>10</sup> De forma que, não sendo esse o sentido para o qual aponta o desenvolvimento do capitalismo, faz-se necessário aceitar que essas mudanças estão bloqueadas; ou, caso contrário, endossar a tese de Honneth, pelo menos na medida em que ela vê uma certa dependência entre os processos econômicos e a crença em sua legitimidade<sup>11</sup>.

### **Dualismo perspectivo e integração sistêmica**

O argumento desenvolvido até o momento vê no modelo teórico apresentado por Fraser uma diferenciação entre dois tipos de injustiças que, precisamente por não poderem ser reduzidos um ao outro, são distintos entre si. Assim, a necessidade de que a economia seja pensada separadamente da cultura só existe porque, mesmo que ambas estejam intrinsecamente interligadas, há algo de distinto e independente em cada uma delas. É porque cada uma das dimensões de justiça diz respeito a um tipo diferente de

obstáculo, as quais, mesmo relacionadas, impedem de forma relativamente autônoma, a realização do princípio de paridade de participação, que elas precisam ser pensadas separadamente.

Vemos, então, que, mesmo afirmando que as diferentes dimensões de injustiça estão fortemente inter-relacionadas, Fraser defende que elas possuem diferentes origens, assim como mecanismos relativamente independentes uns dos outros. Não seria, portanto, possível reduzir qualquer forma de injustiça a um epifenômeno de outra. A desigualdade material não é o resultado dos padrões de valoração cultural, já que, de acordo com ela, “a vasta privação em questão aqui não é causada pela sub-valorização de contribuições de trabalho, mas sim pelos mecanismos dos sistemas econômicos que excluem muitos do mercado de trabalho” (Fraser 4, p. 216). Da mesma maneira, o desrespeito cultural não é causado pelas desigualdades materiais. Enquanto as injustiças relativas à redistribuição têm suas raízes na estrutura político-econômica da sociedade, as relativas ao reconhecimento estão arraigadas em padrões sociais de representação.

De acordo com Fraser, portanto, tanto uma visão economicista que reduza as injustiças existentes àquelas referentes à redistribuição, quanto uma culturalista que as reduza àquelas referentes ao reconhecimento, possuem compreensões simplistas e incompletas das práticas sociais. Além dessas duas visões que, segundo ela, não dão conta da complexidade das práticas sociais, Fraser rejeita também duas outras formas de pensar a relação entre a economia e a cultura; o anti-dualismo pós-estruturalista, cujas principais representantes seriam Iris Young e Judith Butler, e o dualismo substantivo. No que diz respeito ao anti-dualismo proposto por Young e Butler, a tese sustentada é a de que economia e cultura estão tão intimamente relacionadas que se tornou impossível fazer uma distinção, que se mostre proveitosa, entre ambas. Contra essa tese, Fraser afirma que, ao abrir mão da distinção entre economia e cultura, os anti-dualistas acabam obscurecendo as diferenças entre classe e *status* e abrindo mão das ferramentas conceituais necessárias para a compreensão da realidade social.

No caso do dualismo substantivo, a crítica de Fraser é outra. Segundo a autora, a visão dualista substantiva distingue, como ela, a economia da cultura, mas acaba caindo no erro de tratar cada uma como se pertencesse a domínios distintos e separados da esfera social. Sem se dar conta de que a economia e a cultura estão fortemente vinculadas, o dualismo substantivo não teria conseguido compreender a inter-relação que se estabelece entre elas. Tratando-as separadamente, essa vertente teórica distinguiria, para Fraser, de

maneira inadequada as injustiças econômicas das injustiças culturais e, por esse motivo, não conseguiria refletir sobre a dimensão cultural das injustiças sofridas pela classe proletária, uma vez que vê nelas apenas conseqüências da estrutura do mercado de trabalho, e, da mesma forma, não conseguiria pensar a dimensão econômica presente em todas as formas de desrespeito cultural.

Em contraposição às teses criticadas acima, Fraser propõe, então, uma outra alternativa, intitulada por ela de dualismo perspectivo. Partindo desse dualismo, seria possível estabelecer uma distinção analítica entre economia e cultura e, portanto, entre redistribuição e reconhecimento e, ao mesmo tempo, dar conta da interpenetração existente entre ambas as esferas. Sem defender que economia e cultura sejam esferas realmente distintas da realidade social, ela elabora uma distinção *analítica* entre ambas; distinção essa que permitiria ver, em todas as injustiças presentes na sociedade, dimensões econômicas e culturais. Isso porque, uma vez que não separa esses dois domínios da sociedade, o dualismo perspectivo possibilita que a mesma injustiça seja vista de duas diferentes perspectivas, a da economia e a da cultura.

A necessidade de que se pense um modelo teórico de acordo com o qual todas as injustiças existentes sejam analisadas da perspectiva econômica e da cultural parece, então, indicar, como é afirmado pela própria Fraser, que “a economia’ esta sempre perpassada por interpretações e normas” (Fraser 3, p. 62), e a cultura, pelos mecanismos econômicos. Mas, se é assim, estabelece-se uma tensão entre a afirmação da autora, segundo a qual a economia possui, mesmo que inter-relacionada com a cultura, processos sistêmicos que, autônomos, seriam relativamente independentes dela, e o dualismo perspectivo, no qual a economia é, como um todo, perpassada por normas e interpretações.

Tendo isso em vista, a irredutibilidade inicialmente proposta entre economia e cultura, de acordo com a qual, embora inter-ligadas, essas dimensões da sociedade possuem origens e mecanismos relativamente separados entre si, entra em choque com o conceito de dualismo perspectivo, se vemos nele uma tentativa de dissolução de qualquer separação entre essas duas dimensões. Mas, se é assim, como é afirmado por Honneth, a distinção, que só se mostrou necessária na medida em que cada uma das dimensões possuía uma certa autonomia, torna-se, com o dualismo perspectivo, arbitrária. Era somente porque o funcionamento da economia e o da cultura eram vistos como relativamente autônomos entre si — mesmo que, na sociedade, estivessem sempre juntos — que a distinção entre eles foi tomada, por Fraser, como necessária. É, portanto, precisamente porque há, na realidade social, uma diferença entre ambos, que qualquer teoria

que busque dar conta dessa mesma realidade precisa ser dualista. Vemos, dessa forma, que, se o dualismo de perspectiva dissolve a distinção real entre mecanismos econômicos e mecanismos culturais, o próprio estabelecimento de uma distinção, mesmo que analítica, entre economia e cultura perde seu fundamento e se torna arbitrário (Honneth 7, pp. 185-6).

Ao desenvolver esse conceito, contudo, Fraser está, nos parece, apenas combatendo a proposta teórica de um dualismo substantivo, segundo a qual há uma separação clara entre os domínios econômicos e culturais e, conseqüentemente, entre as injustiças relacionadas à redistribuição e aquelas relacionadas ao reconhecimento. Parece-nos, portanto, que é com o intuito de combater a tese de que injustiças de classe são o resultado da economia e as de *status*, o da cultura — uma vez que, para ela, toda injustiça presente na sociedade é bi-dimensional e possui, ao mesmo tempo, dimensões culturais e econômicas —, que Fraser defende um dualismo perspectivo. Seria, então, apenas porque todas as injustiças são bi-dimensionais, isto é, porque elas são, simultaneamente, o resultado de processos econômicos e culturais irreduzíveis uns aos outros, que elas precisam ser analisadas de ambas as perspectivas.<sup>12</sup> É, portanto, possível harmonizar a tese de que os mecanismos econômicos funcionam de maneira relativamente autônoma com a defesa de um dualismo perspectivo, segundo o qual toda injustiça deve ser analisada tanto da perspectiva econômica quanto da cultural.

## Notas

<sup>1</sup> Faz-se importante ressaltar que a presente reconstituição do argumento apresentado por Honneth não procura dar conta de todos os seus passos e de sua complexidade, mas apenas indicar, por meio dele, mesmo que superficialmente, a relação que se estabelece entre a interação social e as expectativas normativas de reconhecimento. Cf. Honneth 6, cap. 4. Cf., também, Mattos 9, cap. 4.

<sup>2</sup> A formação da identidade não se restringe à mera interiorização dessas normas. O sujeito “sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas em seu meio social” (Honneth 6, p. 141); há, portanto, um descompasso entre as pretensões da individuação e a vontade geral internalizada, que não as reconhece, o qual, segundo Honneth, leva ao surgimento dos conflitos morais entre os sujeitos e as normas tomadas como legítimas em seu ambiente social. Esses conflitos são os responsáveis pela ampliação das relações de reconhecimento e, por esse motivo, o *motor do progresso moral*. Cf. Honneth 6, cap. 4.

<sup>3</sup> Ao criticar filosofias políticas politômicas, como a de Hobbes e a de Maquiavel, cujo pressuposto é uma natureza humana egoísta e auto-interessada, que vê os indivíduos como anteriores à comunidade, e estabelecer uma motivação moral para os conflitos sociais, Honneth se afasta também dos representantes da *Racional Choice*, que vêem os movimentos sociais como o resultado de um cálculo racional, por meio do qual os

indivíduos decidem por participar ou não nos conflitos, de acordo com o benefício que esta participação lhes traria.

<sup>4</sup> Honneth propõe, como Hegel e Mead, uma distinção entre três diferentes formas de reconhecimento recíproco, sendo possível distinguir cada uma delas por meio de princípios normativos internos, que estabelecem diferentes padrões de reconhecimento intersubjetivo. A primeira dessas esferas é regida pelo princípio normativo do amor, a segunda pelo princípio da igualdade legal e a terceira pelo da estima. De acordo com ele, numa sociedade contemporânea, a possibilidade de auto-realização dos sujeitos está atrelada a essas três formas de reconhecimento que garantiriam a eles autoconfiança, auto-respeito e auto-estima. Do mesmo modo, a violação de qualquer uma dessas formas de reconhecimento é experienciada como injusta. Cf. Honneth 6, cap. 5.

<sup>5</sup> A referência a Marx parece se restringir a *O Capital*, uma vez que o próprio Honneth afirma que, em um primeiro momento, Marx identifica a auto-realização pessoal com o reconhecimento inter-subjetivo. O reconhecimento recíproco está presente na esfera do trabalho, na medida em que aquele que trabalha antecipa seu parceiro de interação como carente. Cf. Honneth 6, pp. 229-39.

<sup>6</sup> Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth antecipa uma possível objeção a seu projeto, que apontasse para o fato de que nem todos os conflitos sociais são gerados por motivações de caráter moral, na medida em que conflitos pela concorrência de bens escassos seguem a lógica de um conflito movido por interesse. Sem se opor, logo em um primeiro momento, a essa hipótese, o que Honneth faz é retomar os estudos feitos por E. Thompson e B. Morre, com o intuito de indicar que mesmo esses conflitos podem ser pensados na chave conceitual do reconhecimento, uma vez que: “o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade. Por isso, o protesto e a resistência prática só ocorrem em geral quando uma modificação da situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo”. Honneth 6, pp. 160-5. Cf. também: Mattos 9, pp.153-6.

<sup>7</sup> A menos que essas transformações fossem vistas como o resultado de um processo completamente autônomo. Sendo o mercado capitalista relativamente independente, não é possível que ele sofra qualquer interferência que, externa, não tenha sido o resultado do desenvolvimento de seus próprios mecanismos sistêmicos.

<sup>8</sup> De acordo com Honneth, com a ascensão da burguesia, a atribuição de estima social, antes ligada ao princípio da honra, passou a ser feita a partir de um princípio meritocrático, segundo o qual a estima dada a cada um deve corresponder às suas conquistas individuais no interior de uma estrutura da divisão do trabalho industrialmente organizada. Cf. Honneth 8, pp. 162-70.

<sup>9</sup> Esse é, segundo Honneth, o caso do estado de bem-estar social que, incorporando, de alguma forma, a esfera da estima social, fez com que “um mínimo de estima social e bem-estar econômico se tornassem independentes de suas conquistas efetivas, transformando-os em reivindicações por direitos individuais”. Cf. Honneth 7, pp. 172-7.

<sup>10</sup> Fraser não parece se ter dado conta dessa conseqüência, uma vez que, ao identificar, por meio da aplicação do princípio de paridade de participação, as desigualdades geradas pelo sistema econômico como injustas, ela propõe uma reestruturação de seus mecanismos de funcionamento. Vemos, dessa forma, que, mesmo Fraser

acabaria vendo o sistema econômico como mediado por uma certa normatividade. Ela o analisa da perspectiva da justiça e, partindo dela, propõe que ele seja alterado. Alteração esta que, externa aos mecanismos sistêmicos, só seria possível na medida em que eles não fossem autônomos. Cf. Honneth 8. pp. 286-294.

<sup>11</sup> Poderíamos, ainda, tentar pensar – como Habermas – essa questão de um modo distinto e prever formas por meio das quais seria possível intervir no funcionamento interno do sistema econômico, a saber, uma forma de regulação dos mecanismos sistêmicos por normas sociais externas a ele. Nesse sentido, seria possível afirmar, como Fraser, a existência de uma diferenciação entre formas de integração sociais e econômicas sem que precisássemos concluir, com isso, pela impossibilidade de que estas últimas venham a ser – ou sejam – (mesmo que parcialmente) reguladas por normas.

<sup>12</sup> Sobre isso, cf: Fraser 3. pp. 16-26 e 60-64. Cf. também: Honneth 8, pp. 285-295.

## Referências Bibliográficas

1. FRASER, N. *Justice Interruptus. Critical reflections on the 'postsocialist' condition*. New York & London: Routledge, 1997.
2. \_\_\_\_\_. "Rethinking Recognition". *New Left Review*, n. 3, 2000, pp. 107-120.
3. \_\_\_\_\_. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003.
4. \_\_\_\_\_. "Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth". In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003.
5. HONNETH, A. "Recognition or Redistribution? Changing perspectives on the Moral Order of Society". *Theory, Culture & Society* 18, n. 2-3, 2001, pp. 43-55.
6. \_\_\_\_\_. *Luta por Reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
7. \_\_\_\_\_. "Umverteilung als Anerkennug. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser". In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, pp. 129-225.
8. \_\_\_\_\_. "Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf dis Entgegnung". In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, pp. 271-305.
9. MATTOS, P. *A sociologia política do reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.
10. NOBRE, M. "Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica". In: *Luta por Reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
11. ZURN, C. "Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory". *European Journal of Philosophy*, 13:1, 2005, pp. 89-126.