

**RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO E JUSTIÇA EM AXEL  
HONNETH E NANCY FRASER**

**RECOGNITION, REDISTRIBUTION AND JUSTICE IN AXEL  
HONNETH AND NANCY FRASER**

*Jonas Nascimento\**  
*Filipe Barreiros\*\**

Recebido em: 02/2018  
Aprovado em: 03/2018

**Resumo:** Este artigo pretende problematizar os fundamentos da teoria da justiça de Axel Honneth e Nancy Fraser, a fim de entender a querela entre as políticas de “redistribuição” e as políticas de “reconhecimento” na maneira como eles observam as desigualdades sociais e as lutas por igualdade no mundo contemporâneo. Partimos da hipótese de que as duas interpretações alternativas aparentemente opostas como ponto de partida podem ser um indício de reflexões “desencontrárias”, isto é, no fundo conciliáveis e complementares no combate às desigualdades sociais atuais. Devemos pontuar esse debate, portanto, a partir de como a ideia de “Justiça” se configura em diretrizes específicas de governança e reivindicação *pari passu* com as mudanças históricas postas em prática nos últimos anos. Para, em seguida, observarmos as consonâncias e dissonâncias entre a busca de “auto-realização” e “participação paritária”.

**Palavras-chave:** Redistribuição. Reconhecimento. Justiça.

**Abstract:** This article aims to discuss the foundations of the Axel Honneth and Nancy Fraser theory of justice, in order to understand the dispute between the policies of "redistribution" and "recognition" policies in the way they observe social inequalities and struggles for equality in the contemporary world. We start from the hypothesis that the two alternative interpretations seemingly opposed as a starting point may be an indication of "misconceptions", that is, at the bottom, reconcilable and complementary in the fight against current social inequalities. We must punctuate this debate, therefore, from how the idea of "Justice" is set in specific guidelines of governance and *pari passu* claim with the historical changes put into practice in recent years. To then observe the consonances and dissonances between the search for "self-realization" and "parity participation".

**Keywords:** Redistribution. Recognition. Justice.

---

\* Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (2013), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2015) e atualmente é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Federal de Pernambuco.

\*\* Graduado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco, onde também realizou seu mestrado em Sociologia. Atualmente, ainda na mesma universidade, é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

### ***Introdução: pensando a “Justiça”***

O debate em torno da ideia de justiça, com frequência, busca estabelecer e definir os princípios do que se pode considerar justo ou injusto no modo como conduzimos nossas políticas e nossas ações no mundo social. No entanto, embora essa discussão perpassasse a história da filosofia moral e ética, ainda hoje não se chegou a um consenso do que se pode definir como uma sociedade “justa” ou a maneira correta de se fazer “justiça” aos injustiçados. Claro está, porém, que, ao longo do tempo, as reivindicações e os esforços políticos para contornar as injustiças e as desigualdades têm se transfigurado e assumido diferentes nuances e aspectos. Como veremos, a antiga ideia de injustiça social baseada na desigualdade material de bens, tão comum na era industrial fordista, vem dando lugar a uma nova noção que, para além da desigualdade material, tem como pauta o “reconhecimento” de alguns grupos socialmente marginalizados - como nas reivindicações das lutas sobre identidade e diferença.

Hoje, o problema das reivindicações por reconhecimento engloba desde disputas de terras indígenas, o trabalho doméstico, o casamento homossexual, a raça, o gênero, até o uso da burca muçulmana em sociedades ocidentais, como no exemplo recente da lei nº0237/2010 aprovada pelo senado francês, e promulgada pelo então presidente Nicolas Sarkozy, que passou a proibir o uso do véu por mulheres muçulmanas em espaço público, o que levantou diversos questionamentos a respeito do que seria o justo ou o injusto naquele momento. Por sua vez, os filósofos da moral parecem estar cada vez mais convictos em utilizar o termo “reconhecimento” para apontar as *bases normativas* dessas reivindicações políticas atuais.

Assim, pode-se dizer que nas lutas sociais da era fordista o termo “redistribuição” apresentava-se como central para os igualitaristas, os Estados de Bem-Estar Social democráticos e os movimentos sociais, sendo os recursos disputados em termos distributivos, por apelo às normas universalistas. Naquele momento, os pedidos de redistribuição igualitária pareciam tipificar o próprio significado de justiça. Atualmente, todavia, com o capitalismo cada vez mais globalizado e globalizante, com os contatos transculturais, a conseqüente fratura de nossos esquemas interpretativos e a pluralização de nossos horizontes de valor, vemos despontar gradativamente um processo de politização das identidades e das diferenças no âmbito das lutas sociais, o que torna a importância da utilização do termo “reconhecimento” cada vez mais incontestável.

No entanto, embora a “luta por reconhecimento” tenha se tornado o epítome das disputas políticas na contemporaneidade, ela se dá ainda em concomitância com uma profunda e

crescente desigualdade econômica. Neste sentido, a injustiça distributiva não apenas não desaparece como se entrelaça aos novos conflitos “pós-socialistas”. Como, então, podemos pensar essas duas dimensões, “redistribuição” e “reconhecimento”, no entendimento das desigualdades sociais e na compreensão de uma ideia adequada de justiça?

O primeiro ponto a salientar é que nem reconhecimento nem redistribuição podem ser negligenciados no presente. Como veremos mais adiante com a exposição das ideias de Nancy Fraser e Axel Honneth, devemos entender justamente como se dá a não separação entre essas duas dimensões para que possamos lançar uma compreensão adequada de justiça sem com isso adotar uma visão economicista que possa, por ventura, reduzir o reconhecimento a um mero epifenômeno da redistribuição e vice-versa.

Contudo, apesar de possuírem preocupações semelhantes, os dois autores partem de perspectivas distintas para analisar essas duas dimensões de suas teorias da justiça. A partir de uma “perspectiva dualista”, por exemplo, Fraser nega que a distribuição possa ser subsumida ao reconhecimento, e, em verdade, vê as duas categorias como dimensões fundamentais e mutuamente irreduzíveis de justiça. Já Honneth, a partir de um “monismo normativo”, concebe o reconhecimento como uma categoria moral (abrangente) fundamental, e reinterpreta a luta por redistribuição, no fundo, como um epifenômeno da luta por reconhecimento. Desta forma, enquanto Fraser parte da hipótese que tende a diferenciar a ordem econômica, entendida como não diretamente regulada por padrões institucionalizados de valor cultural, de outras ordens sociais - que o são; Honneth, por outro lado, parte da hipótese de que a ordem econômica capitalista deve ser entendida mais como uma consequência de um modo de valoração cultural a que está ligada – ou seja, como formas assimétricas de reconhecimento.

Outro ponto de discordância, relacionado ao anterior, corresponde ao objetivo que uma sociedade deveria perseguir para ser justa. Para Axel Honneth, o ideal de justiça corresponderia à *auto-realização* dos sujeitos constituidores de um grupo; para Nancy Fraser, o objetivo seria alcançar uma condição em que todos os indivíduos pudessem participar da vida social de forma igualitária, ou seja, que houvesse a possibilidade de *participação paritária*. Será objetivo deste artigo esclarecer como e a partir de que bases Honneth e Fraser desenvolveram seus diferentes ideais de justiça. Dessa maneira, tentaremos reconstruir seus quadros argumentativos e refletir se, apesar de suas distinções teórico-políticas, as suas concepções sobre os ideais de justiça são incompatíveis ou se podem ser complementares. A partir disso, cumpre a esta análise buscar mais similitudes que diferenças diante das reflexões dos dois autores, de maneira a pensar uma teoria da justiça mais ampla, que almeje realizar o encontro de pontos que parecem contrários.

### *A “Perspectiva Dualista” de Nancy Fraser*

A “luta por reconhecimento” vem gradualmente se tornando a forma paradigmática de luta política desde o final do século XX. Nesses conflitos “pós-socialistas” - como intitula Fraser -, a identidade de grupo tende a suplantar o interesse de classe como principal meio da mobilização política. Consequentemente, a dominação cultural passa a ocupar o lugar, antes ocupado pela exploração, como o núcleo da injustiça fundamental. De acordo com Fraser, porém, no momento em que o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como solução ou “remédio” para a injustiça e, sobretudo, o objetivo da luta política, surge uma nova tarefa intelectual e prática:

a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade (1995, p.69, tradução nossa).

Isto porque, em sua visão, a justiça hoje exige tanto “redistribuição” como “reconhecimento”. Um problema real surge a partir dessa interpretação, como combiná-los? Para Fraser, os elementos emancipatórios das duas dimensões precisam ser relacionados em um modelo amplo e singular. Nesse sentido, a autora se propõe a desenvolver uma noção estendida de justiça para tentar comportar aquelas reivindicações que são defensáveis no campo da igualdade social e aquelas que são defensáveis no polo do reconhecimento da diferença.

Para fazer isso, é necessário debater questões filosóficas profundas. Uma das mais complexas diz respeito à relação entre ética e moralidade, ou seja, entre o que é bom e o que é correto, entre o que é a boa vida e o que é justo. Para Fraser (2007), o problema fundamental é saber se os paradigmas da justiça, alinhados com a moralidade, podem compreender as reivindicações do reconhecimento pela diferença ou se é preciso recorrer às questões da ética. Ela explica isso com mais detalhes:

É hoje uma prática comum na filosofia moral distinguir questões de justiça de questões da boa vida. Interpretando as primeiras como um problema do que é o “correto” e as segundas como um problema do que é o “bem”, a maioria dos filósofos alinha a justiça distributiva com a *Moralität* (moralidade) kantiana e o reconhecimento com a *Sittlichkeit* (ética) hegeliana. Normas de justiça são pensadas como universalmente vinculatórias; elas sustentam-se

independentemente do compromisso dos atores com valores específicos. Reivindicações pelo reconhecimento da diferença, ao contrário, são mais restritas. Por envolverem avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais, características e identidades variadas, elas dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados (FRASER, 2007, p. 104).

Muitos dos trabalhos da filosofia moral contemporânea empreendem disputas em torno desses dois campos. Aqueles que se alinham à ideia de moralidade dizem que as demandas por justiça estão acima das reivindicações éticas; seus opositores dizem que a ideia de uma moralidade universal é incoerente se não considerar a ideia de bem. Para Fraser (2007), estes últimos preferem perceber a moral como experiência fundamentada e, por isso, deixam as reivindicações específicas de comunidades acima dos apelos à razão ou à humanidade. Os partidários da moral, por seu turno, reivindicam, com base na busca por percepções universais de justiça, políticas igualitárias que não levem em conta as particularidades.

Nesse ponto de vista, o campo da redistribuição normalmente se alinha ao lado da moralidade e o polo do reconhecimento se relaciona com a ética, pois exige o julgamento de valores, características e identidades diversas. É essa aparente incompatibilidade de perspectivas que Fraser pretende contestar; ela diz que é possível integrá-las e recorre à estratégia de tratar as reivindicações por reconhecimento como demandas por justiça, ampliando esta noção. Dessa forma, ela pretende levar a política do reconhecimento do campo da ética para o da moralidade (FRASER, 2007).

Para fazer isso, Fraser tenta romper com a ideia de reconhecimento intimamente ligada à identidade. Para ela, nessa perspectiva, o que exigiria reconhecimento seria a identidade cultural de um grupo. No entanto, essa política identitária é, para a autora, considerada problemática, pois, ao privilegiar a identidade, a estrutura psíquica estaria em relevo enquanto as instituições sociais e a interação social seriam subsumidas. Além disso, o modelo identitário, ao posicionar as peculiaridades de um grupo como o foco do reconhecimento, submeteria os indivíduos a se conformarem às características mais gerais do grupo. Isso faria com que a complexidade da vida dos indivíduos e as múltiplas identificações fossem negadas. Para Fraser, esse modelo ainda seria responsável por reificar a cultura, por tratá-la como definida e fixa, tendendo a promover o separatismo e o isolamento dos grupos. Isso teria ainda outro efeito negativo, o de encobrir as disputas de poder internas aos grupos (FRASER, 2007).

Para dar conta do reconhecimento, mas sem cair nessas críticas, a autora propõe tratá-lo como uma questão de status social. Status não diz respeito à identidade de um grupo, mas à

condição dos membros do grupo na interação social. O não reconhecimento não significaria mais prejuízo à identidade de um grupo, mas sim subordinação social, ou seja, impossibilidade de participação igualitária na vida social. Para acabar com a injustiça é preciso uma política de reconhecimento, mas não se pode, para Nancy Fraser, tratá-la como política identitária. É preciso enfrentar a subordinação e tornar o sujeito capaz de participar na vida social como os outros membros (FRASER, 2007).

Esse modelo baseado no status evitaria, segundo Fraser, muitas das dificuldades já apontadas no modelo identitário. Essas dificuldades podem servir, na verdade, como elementos de reforço da subordinação dos grupos. Nesse sentido, o modelo de status busca impedir os padrões institucionais que barram a paridade de participação e promover outros que a possibilitem (FRASER, 2007).

Mas, talvez, a principal vantagem do modelo do status em relação ao modelo identitário, na concepção de Fraser, seja a possibilidade de retirar o reconhecimento do campo da ética. Ao compreender o reconhecimento como igualdade de status, percebido como a possibilidade de paridade participativa, Fraser oferece uma abordagem moral do reconhecimento. Com isso, o reconhecimento deixa de depender de um horizonte de valor específico e passa a priorizar o correto em detrimento do bem.

Todas essas críticas feitas por Fraser resvalam, de alguma forma, no trabalho de Axel Honneth. É com a construção teórica dele que a autora tenta dialogar, apontar falhas e fornecer saídas. Mais adiante, exporemos o pensamento de Honneth para tentar estabelecer comparações mais elaboradas entre os dois autores. O que é importante notar da interpretação de Nancy Fraser é que ela desloca a preocupação, cara a Honneth, da boa vida e da ética, em direção à moral, ao que é certo. Para tentar desenvolver uma teoria da justiça capaz de abarcar todas as diferenças entre os mais diversos grupos, sem diferenciá-los, ela propõe que o reconhecimento esteja atrelado à questão do status. Dessa forma, o que estaria em jogo não seriam as características de grupos ou indivíduos, mas a possibilidade ou não de participação igualitária na vida social. A partir disso, Fraser desenvolve seu ideal de justiça; é na possibilidade igualitária de participação, independente das particularidades, que a autora aponta o elemento propiciador da justiça e capaz de levar em conta tanto a redistribuição quanto o reconhecimento (FRASER, 2007).

Ficou claro que, para Fraser, o reconhecimento é uma questão de justiça e não de boa vida, mas ainda falta refletir melhor sobre suas relações com a questão da redistribuição. Em sua visão, a justiça hoje exige tanto “redistribuição” como “reconhecimento”. Não podemos

pensar em conceituar reconhecimento cultural e igualdade social separando ou desacoplando essas duas dimensões. Assim, devemos reconhecer que a privação econômica e o desrespeito cultural se entrelaçam e se sustentam simultaneamente. O que Fraser quer tentar esclarecer, todavia, são os dilemas políticos que surgem quando tentamos combater as duas injustiças ao mesmo tempo. Ao passo que somente podemos chegar a um quadro conceitual adequado das demandas de nossa época integrando reconhecimento e redistribuição, a reconciliação prática entre essas duas dimensões torna-se uma tarefa difícil de operacionalizar.

A injustiça econômica, por exemplo, está enraizada na estrutura econômico-política da sociedade, sendo sua preocupação fundamental a eliminação da exploração, da marginalização econômica e da privação material. Já a injustiça cultural (ou simbólica), por outro lado, tem como objetivo fundamental eliminar a dominação cultural, o ocultamento (silenciamento) e o desrespeito social. Embora Fraser reafirme o entrelaçamento mútuo dessas dimensões na vida cotidiana, ainda assim ela acredita ser analiticamente fértil distinguir injustiça econômica de injustiça cultural. Pois, deste modo, será possível identificar seus dilemas práticos na luta política. Cabe, por conseguinte, se perguntar:

qual é a relação entre lutas por reconhecimento, voltadas para remediar a injustiça cultural, e lutas por redistribuição, voltadas para compensar a injustiça econômica? E que espécie de interferências mútuas podem brotar quando os dois tipos de reivindicação são feitos simultaneamente? (1995, p. 74, tradução nossa)

O dilema redistribuição-reconhecimento identificado por Fraser surge precisamente como consequência dos objetivos que cada uma dessas lutas almejam alcançar. As lutas por reconhecimento, por exemplo, frequentemente tendem a assumir uma forma que enfatiza a especificidade de um dado grupo e, por conseguinte, busca afirmar o seu valor. Por esta perspectiva, as lutas por reconhecimento tendem a promover a “*diferenciação do grupo*”. As lutas por redistribuição, em contraste, frequentemente tendem a abolir a ordem econômica que alicerça a especificidade de um grupo. Por esta perspectiva, as lutas por redistribuição tendem a promover, logo, a “*des-diferenciação do grupo*”. Como resultado, temos que a “política do reconhecimento” e a “política da redistribuição” apresentam objetivos mutuamente contraditórios. Podemos mesmo dizer que “os dois tipos de luta estão em tensão”; e que “um pode interferir no outro, ou mesmo agir contra o outro” (ibidem). Isso fica mais evidenciado nos casos de pessoas que estão ao mesmo tempo sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica, necessitando, por isso, tanto de reconhecimento quanto de redistribuição.

Esse dilema pode ser melhor aclarado quando pensamos num espectro conceitual dividido em duas extremidades: a classe (tipo ideal da classe trabalhadora explorada) x a sexualidade (tipo ideal da sexualidade desprezada). A primeira, como já sabemos, necessita de remédios distributivos, ao passo que, a segunda, necessita de remédios de reconhecimento. Contudo, e é aqui que Fraser identifica o problema, quando lidamos com coletividades posicionadas na região intermediária desse espectro conceitual, passamos a lidar com “tipos híbridos” que combinam ambas as características, da classe explorada e da sexualidade desprezada. Para Fraser, essas coletividades são o que podemos chamar de “coletividades bivalentes”. Ou seja, são

diferenciadas como coletividades em virtude *tanto* da estrutura econômico-política *quanto* da estrutura cultural-valorativa da sociedade [...] portanto, sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia política e à cultura. Coletividades bivalentes, em suma, podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e *co-originais* (1995, p. 78, tradução nossa).

Para as coletividades bivalentes, portanto, redistribuição e reconhecimento, por si sós, não são suficientes, dado que elas necessitam dos dois ao mesmo tempo. De acordo com Fraser, os paradigmas da coletividade bivalente podem ser identificados especialmente em duas categorias: “gênero” e “raça”. Ambas partilham as duas dimensões, econômica e cultural, e implicam tanto redistribuição quanto reconhecimento. O gênero, por exemplo, pode ser considerado um princípio da economia política uma vez que estrutura a divisão do trabalho “produtivo” (remunerado) e o trabalho “reprodutivo” (não-remunerado); e também estrutura a divisão interna desigual do trabalho remunerado (ocupações de baixa remuneração reservadas às mulheres). O resultado disso é uma estrutura econômico-política que engendra modos de exploração, marginalização e privação especificamente marcados pelo gênero. Assim como a classe, a injustiça de gênero aparece como uma espécie de injustiça distributiva que necessita de compensações redistributivas. Aqui, como assinala Fraser,

A lógica do remédio é semelhante à lógica relativa à classe: trata-se de acabar com esse negócio de gênero. Se o gênero não é nada mais do que uma diferenciação econômico-política, a justiça exige, em suma, que ele seja abolido (1995, p. 79, tradução nossa).

No entanto, o gênero, além de estruturar uma diferenciação econômico-política, também

demarca uma diferenciação de valoração cultural; com elementos que se assemelham mais à sexualidade do que à classe, podendo então ser posicionado também na problemática do reconhecimento. Entre vários aspectos, podemos citar o androcentrismo (privilégios associados à masculinidade) e o sexismo cultural (desqualificação do “feminino”). Essa desvalorização se expressa em uma variedade de inúmeros danos sofridos pelas mulheres – entre eles, os diversos tipos de violência, objetificação, humilhação, assédio e desqualificação em todas as esferas da vida cotidiana. A lógica do remédio aqui é agora semelhante à lógica relativa à sexualidade: “conceder reconhecimento positivo a um grupo especificamente desvalorizado” (ibidem).

É claro que as duas faces não estão tão claramente separadas uma da outra. Pelo contrário, elas se entrelaçam para se reforçarem entre si dialeticamente. No entanto, o caráter bivalente do gênero é a fonte de seu dilema. Por sofrerem de dois tipos de injustiça analiticamente distintos, os dois remédios (redistribuição e reconhecimento), de que necessitam as mulheres, não são fáceis de perseguir ao mesmo tempo. Segundo Fraser,

enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de gênero, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade de gênero. Eis, então, a versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero? (1995, p. 80).

O mesmo dilema aparece na luta contra o racismo. Na divisão racial contemporânea do trabalho os “negros” apresentam-se como uma casta econômico-política, e em termos de valoração, sofrem do eurocentrismo e do racismo cultural, imputando-lhes uma variedade de danos tais como a desqualificação, a humilhação e a violência física e simbólica. Como ocorre com o gênero, o caráter bivalente da “raça” é a fonte de seu dilema. “Como os anti-racistas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a 'raça' e para valorizar a especificidade cultural dos grupos racializados subordinados?”, pergunta-se Fraser (1995, p. 81). Assim, “gênero” e “raça” são, em suma, modos dilemáticos de coletividade.

No fundo, o que está em jogo aqui é a defesa de uma política não-identitária do reconhecimento. Em vez de procurar falar de “identidade”, Fraser prefere falar de “*status*”. Sobretudo em razão do aumento da importância da política de identidade ultraconservadora. Ao conceitualizar o reconhecimento em termos de *status*, ela estava a afirmar que o importante não é tanto a defesa da identidade de um grupo, mas a garantia “da permanência das pessoas como parceiros de pleno direito na interação social”, ou seja, “capazes de participar como pares na vida social” (2004, p. 377).

Além disso, ao reconceitualizar o reconhecimento como uma questão de *status*, Fraser tenta superar aquilo que ela acredita ser os dois principais pontos fracos do modelo de identidade. Em primeiro lugar, o modelo de *status* evita a tendência para a reificação, que promove o comunitarismo repressivo. E, em segundo lugar, ele integra as lutas por reconhecimento com as lutas por redistribuição. Tal integração é possível porque seu foco é direcionado às instituições. Enquanto o modelo de identidade localiza o não-reconhecimento nas atitudes mentais e na psicologia interpessoal, Fraser defende que essa abordagem “localiza a injustiça nas *hierarquias institucionalizadas* de valor cultural que impedem alguns membros da sociedade de participar como pares na interação social” (Ibidem).

O centro da ideia de justiça em Fraser é a noção de paridade de participação, conforme já foi dito anteriormente. Essa norma, que deve ser buscada, requer uma forma que possibilite que todos os membros de uma sociedade possam interagir uns com os outros como parceiros. Para que ela possa existir é preciso que a distribuição dos bens materiais garanta a independência e a fala dos participantes – o que Fraser chama de condição objetiva da paridade participativa –; e, além disso, é necessário que os padrões institucionalizados de valorização cultural expressem o mesmo respeito para todos os participantes e garantam chances iguais para atingir a estima social – para Fraser, essa é a condição subjetiva da paridade social.

As duas condições – a objetiva e a subjetiva – são necessárias para a paridade participativa. Sendo assim, essa ampla ideia de justiça, defendida por Fraser, orientada para a paridade de participação, é constituída tanto pela redistribuição como pelo reconhecimento em suas múltiplas relações. Ao perceber redistribuição e reconhecimento como duas esferas da justiça e ao juntá-las numa norma comum de paridade na participação, Fraser coloca ambas na área da moralidade, do que é certo. Evita, com isso, o campo da ética, o qual, para ela, proporciona a construção de argumentos passíveis de diversas críticas.

### ***O “Monismo Normativo” de Axel Honneth***

Para compreender o pensamento de Axel Honneth é preciso entender primeiro a concepção hegeliana de reconhecimento. Esse conceito era central para o jovem Hegel ao tentar fazer uma mediação entre a doutrina da liberdade moderna e o pensamento político antigo, sobretudo o de Aristóteles, para quem a questão ética era ligada a um componente comunitário. Com essa empreitada, Hegel buscava contestar os modelos de Maquiavel e Hobbes da “luta

social”, entendida como motivada por interesses de autopreservação. Nessa perspectiva, a ação humana seria sempre guiada pela mesma preocupação em se conservar. Dessa forma, a ação humana seria mecânica e independeria das relações sociais. Hegel, por seu turno, visando romper com essas interpretações atomistas, recorre ao conceito de “eticidade”, o qual chama atenção para a existência de um conjunto de inclinações práticas formadas intersubjetivamente, que ia além do ordenamento estatal e das convicções morais individuais. Diferentemente das concepções atomistas, Hegel atentava para o fato de que a socialização dos indivíduos sempre se relaciona com aspectos intersubjetivos (SOUZA, 2000).

Dessa maneira, os sujeitos deveriam ser compreendidos como pessoas que se sentem reconhecidas a partir da aceitação, por parte dos outros sujeitos, de suas qualidades e capacidades. Isso também possibilita um sentimento de comunhão e de pertença, que propicia ao sujeito reconhecer o outro em sua singularidade. A dinâmica do reconhecimento segue, então, um desenvolvimento em que a cada nova forma de reconhecimento social o indivíduo conhece e realiza novas formas da sua própria identidade. É essa dinâmica que estimula novas lutas e constantes conflitos por reconhecimento.

Assim, contrariamente a Hobbes e Maquiavel, na interpretação de Hegel, as lutas por reconhecimento não poderiam ser limitadas à busca pela autopreservação, mas diriam respeito à aceitação intersubjetiva das possibilidades da subjetividade humana. Essa aceitação corresponderia ao pilar mais básico da ética na vida social. Desse ponto de vista, o conflito é visto como um elemento constitutivo da vida social que possibilitaria a existência de relações sociais cada vez mais desenvolvidas, refletindo o progresso moral da sociedade a cada etapa. Ou seja, o conflito deixa de ser passageiro e negativo e passa a ser pensado como um elemento de desenvolvimento social, sendo considerado o próprio motor da lógica do reconhecimento, portanto.

Com efeito, a intuição de Hegel contida nos *Escritos de Jena* buscava, fundamentalmente, questionar as perspectivas atomísticas do sujeito (SOBOTKA, 2015). Procurava, sobretudo, substituir as categorias que as embasavam por outras erigidas sobre um vínculo social. A influência de Aristóteles, para quem o povo seria anterior ao indivíduo é notável, e Hegel conclui que a filosofia política deveria partir de vínculos éticos, construídos intersubjetivamente e a partir dos quais os sujeitos são constituídos. Sob tal visão, pois, só é possível pensar em autonomia individual através de reconhecimento mútuo (MATTOS, 2006).

É a partir dessas ideias hegelianas que Axel Honneth tenta desenvolver sua teoria plural de justiça. Faz parte de sua construção argumentativa a teoria da socialização que leva em conta

a noção de reconhecimento, de forma a ressaltar o aspecto afetivo e motivacional da ação social. Esse elemento é importante, pois constitui um dos pontos mais básicos da discordância entre o autor e Nancy Fraser. Honneth critica as teorias derivadas do formalismo kantiano (entre elas a de Fraser) por desconsiderarem o elemento afetivo e motivacional constituinte da ação humana (SOUZA, 2000). Ao desconsiderarem esses elementos, tais teorias seriam incapazes de desenvolver uma concepção de ética social, pois elas não estariam baseadas em uma noção de boa vida, para a qual é necessário levar em conta o elemento afetivo e motivacional integradores da ação humana e constituídos intersubjetivamente. Sendo assim, Honneth busca desenvolver as condições e pressupostos para o desenvolvimento de uma noção de boa vida na nossa época. Para ele, essa busca não pode ser teleológica, mas deve encontrar as condições para a manutenção de uma identidade não fragmentada nas condições políticas atuais.

De acordo com Honneth, então, uma teoria da justiça deve sempre tomar como ponto de partida não a eliminação tradicional da “desigualdade” - como, por exemplo, a pretendida pela política de redistribuição -, mas, sobretudo, deve ter como princípio norteador o ato de evitar as “humilhações” ou os “desrespeitos” sociais que ameaçam a dimensão da personalidade do indivíduo. Partindo dessa perspectiva, Honneth está convencido de que uma concepção teórica do reconhecimento deve servir, portanto, como o próprio parâmetro de mensuração das experiências de injustiça social. Isto resulta de sua tentativa de elaborar um conceito de justiça *pari passu* com a formação da identidade do indivíduo ou de um grupo, de tal modo que a sua participação na esfera pública lhe possibilite desenvolver o seu potencial de personalidade – ou seja, a sua identidade pessoal ou grupal - de uma forma “não forçada”, isto é, livre e autônoma<sup>1</sup>. Deste ponto de vista, Honneth aponta para três esferas diferenciadas de reconhecimento imprescindíveis para que essa *autorrelação* positiva e saudável do(s) sujeito(s) consigo mesmo(s) possa ocorrer, são elas: a esfera do amor, a esfera da igualdade de tratamento (em Direito) e a esfera da estima social (ou solidariedade).

A primeira, a esfera do amor, seria a mais importante para a formação da personalidade dos sujeitos. Honneth recorre a Donald Winnicott, o qual analisa psicanaliticamente as relações

---

<sup>1</sup> A ideia de liberdade a que se vale Honneth aqui não diz respeito necessariamente à ausência de limitações externas à realização da vontade do indivíduo e a possibilidade dele agir sem precisar prestar contas a ninguém. Tampouco liberdade significa aqui dizer apenas que o indivíduo pode e deve julgar as normas e orientar suas ações unicamente segundo suas próprias intenções. Para além desse entendimento de liberdade, Honneth resgata a necessidade de se destacar uma forma de realização da liberdade, por ele de-signada de social, que “recoloca a intersubjetividade no centro da constituição do indiví-duo em sociedade” (SOBOTTKA, 2015, p. 43). Nesta concepção social de liberdade, portanto, o sujeito só é livre quando encontra um outro com o qual estabelece uma relação de “reconhecimento recíproco”. Assim, “a própria constituição do sujeito autô-nomo depende de relações sociais, de reconhecimento e cooperação” (SOBOTTKA, 2015, p. 44).

entre mãe e filho para apontar que há uma mudança na característica dessas relações, de uma completa simbiose (dependência total) para uma dependência relativa. Nessa relação marcada pelo conflito, um aprende com outro a se separarem e se perceberem como autônomos. Mesmo que sejam dependentes, eles podem sobreviver sozinhos. Dessa dinâmica básica surge a possibilidade de *autoconfiança*, pois o bebê sabe que apesar de distante da mãe o amor materno lhe acompanha. Honneth considera que toda relação de amor é sustentada nessa dinâmica entre dependência e autonomia, da qual depende a confiança do sujeito em si e no mundo (MENDONÇA, 2007; SOBOTTKA, 2015).

A segunda esfera, a do tratamento igual na lei, é baseada nas relações do direito, o qual é baseado nos princípios morais constituídos na modernidade. Para Honneth, o sistema jurídico deve ser a expressão dos interesses universalizáveis dos membros da sociedade, sem admitir privilégios e hierarquias. A partir disso, os indivíduos podem se reconhecer como iguais. Isso proporciona o *auto-respeito*, ou seja, só é possível, para Honneth, respeitar a si por saber que se merece o respeito dos outros (HONNETH, 2004). A percepção de que os indivíduos de uma sociedade possuem o mesmo valor engendra a possibilidade de que todos se respeitem igualmente. A ausência dessa característica faz com que os sujeitos tidos como “de menor valor” não consigam desenvolver o auto-respeito, pois não podem ser reconhecidos pelos outros como iguais.

A última esfera, a da estima social, é sustentada no campo das relações de solidariedade, as quais proporcionam algo mais que o respeito universal e que uma experiência afetiva. Para Honneth, é preciso haver também uma estima social que permita aos indivíduos perceberem positivamente suas propriedades e capacidades. Ao contrário da esfera do direito, que considera a universalidade e o compartilhamento de valores, o que está em jogo na esfera da estima social é a possibilidade de reconhecimento e expressão das particularidades. O que é possível de ser equânime nessa dimensão é a igualdade de oportunidades para realizar diferentes valores sociais. É em uma sociedade que compartilha valores e significados que as formas de vida particulares devem existir. Deste modo, é possível perceber a existência de constantes embates em torno da questão da estima social de determinados grupos, os quais procuram disputar o valor e as capacidades de suas formas de vida. É nesse contexto que a *auto-estima* pode ser realizada (HONNETH, 2004). Ela depende da aceitação dos valores e formas de vida particulares; os indivíduos só podem perceber suas capacidades e propriedades positivamente se elas forem estimadas socialmente, se elas forem reconhecidas. A auto-estima depende, portanto, da possibilidade de solidariedade e estima social desenvolvidas intersubjetivamente e

nas disputas por significados e valores.

Entretanto, a cada um desses três campos do reconhecimento poderia ser associado uma forma de desrespeito. O desrespeito relacionado à primeira esfera de reconhecimento seria a violência física, o que comprometeria a *autoconfiança*. O desrespeito relacionado à segunda esfera seria a negação de direitos ou a expressão de diferenciação legal, o que diminuiria muito a possibilidade do *auto-respeito*. A possibilidade de efetivação da terceira dimensão do reconhecimento seria comprometida pela desvalorização de indivíduos ou grupos, o que poria em xeque a *auto-estima* desses sujeitos. Para Honneth, então, todas essas formas de desrespeito comprometeriam a plena constituição do indivíduo.

Como mencionado anteriormente, nos últimos anos, testemunhamos mudanças conceituais importantes nas orientações normativas da ordem política e na ideia de justiça, em que a eliminação da desigualdade, sob a égide da “distribuição equitativa” e da “igualdade de bens”, vem dando lugar a novas categorias como “dignidade” e “respeito”. Ou, como já mencionado, uma transição da ideia de “redistribuição” para a noção de “reconhecimento”. Enquanto o primeiro termo visa à justiça por meio da redistribuição de bens que garantam a liberdade, o segundo termo concebe uma sociedade justa por meio do reconhecimento da dignidade individual de todos os indivíduos. Neste sentido, temos duas interpretações alternativas aparentemente opostas como ponto de partida, sendo que há uma tendência atual no sentido da segunda. Para Honneth, isso pode ser entendido, por um lado, como um resultado da desilusão política recente, em virtude da ascensão de partidos conservadores e o desmantelamento dos programas de bem-estar social. E, por outro lado - ele tende a apontar para essa direção - , tal mudança pode ser analisada como consequência do aumento de nossa sensibilidade moral. Porque,

tendo conhecimento do estatuto político da experiência de desrespeito social ou cultural através de uma série de movimentos sociais, temos, entretanto, nos tornado conscientes do fato de que o reconhecimento da dignidade humana compreende um princípio central da justiça social (2004, p. 352, tradução nossa).

Segundo Honneth, tal reconhecimento compreende, de fato, a incorporação do cidadão no processo de cooperação social, em que lhe é dado, em igual medida, a oportunidade de participar e contribuir para a formação de uma sociedade cooperativa. É apenas dessa forma “que cada indivíduo está em posição de compreender-se a si mesmo como membro pleno de uma sociedade” (2004, p. 352). Sendo assim, o esboço de sua teoria da justiça começa sempre

por um fundamento ético de que o reconhecimento social é necessário. Sua concepção teórica de reconhecimento (lê-se, de justiça) segue, por conseguinte, dois passos: em primeiro lugar, a experiência de injustiça social passa a ser mensurada em termos de sonegação de algum reconhecimento considerado legítimo - aqui, a distinção entre desvantagem econômica e privação cultural torna-se secundária e refere-se mais às diferenças nos *aspectos* das experiências de desrespeito social ou humilhação. E, em segundo lugar, a ordem social moderna capitalista liberal deve ser descrita como um processo de diferenciação em três esferas de reconhecimento: a do amor, a da igualdade de direitos e a da solidariedade. Como resultado, segundo Honneth, a oposição entre “lutas por redistribuição” e “lutas por reconhecimento” - feita, por exemplo, por Fraser (2007) - torna-se de pouca ajuda, pois, para ele, ela daria uma falsa impressão de independência de uma dimensão em relação à outra - crítica que, a nosso ver, não se sustenta, pois Fraser reconhece a interdependência dialética dessas duas dimensões.

De qualquer modo, o que importa salientar é que, para Honneth, os conflitos de distribuição são, na verdade, um tipo específico de luta por reconhecimento, no qual o que se disputa “é a avaliação adequada das contribuições sociais de indivíduos ou grupos” (2004, p. 353, tradução nossa). Isto implica, por seu turno, uma virada para o *normativo*, em que as lutas sociais atuais, em vez de analisadas teoricamente, transfiguram-se numa questão de avaliação ética. É somente de tal modo, por exemplo, que podemos questionar a aceitação de toda revolta política como moralmente legítima ou defensável. Logo, de acordo com Honneth, o que chamamos de *positivo* apenas ocorre quando aponta na direção de um desenvolvimento social que se compreende como justo e bom. Entretanto, para chegarmos até aí, devemos partir de princípios éticos fundamentais aplicados à realidade social.

A questão normativa referida aqui diz respeito, sobretudo, às expectativas que os indivíduos têm da sociedade através do reconhecimento social de suas habilidades e capacidades. Isso implica, para Honneth, tanto uma socialização moral dos sujeitos quanto uma integração moral da sociedade. Pois,

a formação da identidade individual geralmente ocorre através de estágios de internalização de reações de reconhecimentos socialmente padronizados: o indivíduo aprende a compreender seu *self* tanto como um membro completo, quanto como um membro particular de uma comunidade social, ao ser gradualmente assegurado de habilidades específicas e necessidades que constituem a sua personalidade através dos padrões de aprovação de reação por parceiros de interação generalizadas. Nesta medida, cada indivíduo humano é dependente, de maneira elementar, em um contexto de formas sociais de interação que são reguladas por princípios normativos de reconhecimento mútuo; e a ausência de tais relações de reconhecimento

desencadeia experiências de desrespeito ou humilhação que não podem se dar sem consequências prejudiciais para a formação da identidade do indivíduo. Na direção oposta, de um conceito adequado de sociedade, que articula reconhecimento e socialização, resulta em sermos agora capazes de imaginar a integração social apenas como um processo de inclusão através de formas regulamentadas de reconhecimento (2004, p. 354, tradução nossa).

Sendo assim, para Honneth, a integração normativa da sociedade só pode ocorrer por meio de “princípios institucionalizados de reconhecimento” que regulam as formas de reconhecimento mútuo, ao garantir a formação da identidade pessoal, e, portanto, a *auto-realização* individual, a partir de princípios normativos de uma ética política – quiçá transcendental. Por conseguinte, falar de progresso moral, por esta perspectiva, quer dizer provocar um aumento da qualidade da integração social.

A ideia central de seu argumento é, então, a que os indivíduos merecem, igualmente, um reconhecimento social que lhes permita a formação bem sucedida de sua identidade, sendo o reconhecimento (nas três esferas), portanto, uma *pré-condição* para tal formação. Assim, segundo Honneth, importa falar em igualdade de todos, não em termos de “paridade” ou “igualdade” de participação social, mas, sobretudo, pelo bem da formação da identidade pessoal dos indivíduos. É nessa direção que se localiza o ponto de referência de sua concepção de justiça social. Ao esboçar o estatuto normativo da teoria do reconhecimento, Honneth busca tratar do julgamento das lutas sociais. Para ele, “a questão decisiva é agora certamente o problema de como tal concepção de reconhecimento de justiça, além da tarefa meramente afirmativa, também pode assumir um papel, de fato, crítico” (2004, p. 359, tradução nossa)

Sobre esse papel crítico da concepção de justiça, Honneth quer chamar a atenção para a sua capacidade de assumir uma avaliação moral das lutas sociais. Ao alertar sobre o risco do “endossamento míope” de certos movimentos sociais, quando tomados como ponto de partida, por exemplo, Honneth defende, em contraste, a utilização de critérios normativos do conceito plural de justiça que permitem um aumento sustentado no nível moral de integração social. Isto porque,

Se a integração social das sociedades ocorre através do estabelecimento de condições de reconhecimento através do qual os indivíduos recebem a confirmação social nos aspectos de sua personalidade e, portanto, tornam-se membros da sociedade, então a qualidade moral desta integração social pode melhorar através de um aumento tanto nas porções de personalidade “reconhecidas” como no envolvimento dos indivíduos (2004, p. 360)

As demandas sociais devem ser, portanto, normativamente justificadas no sentido da

crescente participação dos sujeitos no círculo de membros de pleno direito da sociedade. Na medida em que cada vez mais os indivíduos progredem nas condições de reconhecimento – com o crescimento dos círculos de sujeitos que se reconhecem mutuamente –, conseqüentemente, aumentam-se suas chances de articulação da personalidade e da autorealização individual. Honneth defende, portanto, a igualdade de participação em condições de reconhecimento como a representação do progresso das condições sociais.

Vale salientar, ainda, que são as três esferas do reconhecimento (amor, igualdade de tratamento e estima social) que fornecem as suas próprias medidas do que pode ser, para Honneth, considerado como “justo” ou “injusto”. Como segue (2004, p. 361),

Dentro de cada esfera é sempre possível lançar uma dialética moral entre o universal e o particular, apelando para o princípio geral de reconhecimento (amor, Direito, realização) para apelar a um aspecto particular (necessidade, situação de vida, contribuição) que ainda não havia sido adequadamente considerados nas condições de aplicação anteriores. É essa provisão de validade, em oposição ao estado real de sua interpretação social, que a teoria da justiça esboçada pode articular-se com a tarefa da crítica.

[Assim] O que pode ser considerado aqui uma demanda razoável e legítima será mostrado na possibilidade de ser capaz de entender as conseqüências da sua aplicação potencial como um ganho na individualidade ou na inclusão.

A este modelo, por conseguinte, corresponde à idéia de que, em nossas sociedades, cada um dos três princípios fundamentais de reconhecimento possui uma validade normativa específica, o que nos permite um apelo às “diferenças factuais” que, por ventura, tenham permanecido anteriormente desconsideradas. Honneth conclui, então, que um conceito teórico de reconhecimento (adotado aqui como sinônimo de justiça) pode assumir um papel crucial, não apenas quando contribui para o progresso moral nas respectivas esferas de reconhecimento entre si. Mas, sobretudo, quando reivindica o exame reflexivo constante da divisão do trabalho entre as esferas morais que compromete as chances de formação da identidade individual. Isto porque, para Honneth, as condições de autorespeito e autonomia não são suficientemente fornecidas sob o regime dos princípios normativos do “amor” ou da “solidariedade”. Assim, o espírito crítico de tal conceito de justiça deve sempre buscar preservar as condições de auto-realização individual ao assegurar aos indivíduos o reconhecimento intersubjetivo de sua autonomia pessoal, de suas necessidades específicas e de suas capacidades particulares.

Com isto em mente, o desrespeito pode ser o impulso para as lutas sociais, quando se torna evidente que determinados atores impedem a realização do bem viver de outras pessoas. Para Honneth, é a partir dessas lutas intersubjetivas por reconhecimento que a sociedade pode

se desenvolver moralmente para tentar atingir o que ele considera fundamental na ideia de boa vida: a *auto-realização* dos sujeitos. É com a possibilidade de formação integral dos sujeitos, que respeite as três esferas do reconhecimento e possibilite a autoconfiança, o auto-respeito e a auto-estima, que os sujeitos poderão atingir a auto-realização. É assim que Honneth constitui seu ideal de justiça, o qual possibilitaria, com base numa concepção ética de boa vida - sob os pilares do amor, do direito e da estima social - , a existência da auto-realização dos sujeitos, construída intersubjetivamente.

### **Conclusão**

Ao longo deste artigo, foi possível compreender como Axel Honneth e Nancy Fraser constroem os seus modelos de justiça, suas diferenças e alguns de seus debates. Para Honneth, o ideal a ser perseguido é o da auto-realização do indivíduo e, para Fraser, o que deve ser almejado é a paridade na participação. Apesar dos dois autores considerarem que o reconhecimento é uma categoria central para o desenvolvimento de suas teorias da justiça, foi possível notar que eles tomam pontos de partida diferentes e percorrem caminhos diversos em seus argumentos. Esses autores possuem críticas contundentes às construções teóricas do “outro” e grande parte de suas concepções é desenvolvida com base nesses embates. No entanto, será que suas conclusões são tão díspares, tão inconciliáveis? Será que não é possível encontrar um ponto em que uma teoria complemente a outra?

O primeiro passo para responder essa questão é retomar aquele que talvez seja o ponto mais central da diferença entre ambos, a distinção entre moralidade e ética. Axel Honneth busca uma teoria da justiça que seja baseada na ideia de ética, ou seja, por trás de sua discussão sobre justiça está à procura de um modelo que garanta a boa vida, o bem. Nancy Fraser, por seu turno, procura um modelo de justiça a partir de uma concepção de moral, do que seria correto. O que distancia esses pontos de partida é que enquanto o modelo baseado na moral busca elementos de justiça vinculatórios, sustentados sem relação com valores específicos, o modelo embasado na ética leva em conta os as diversas culturas, as diferenças de práticas e identidades, as quais dependeriam dos valores historicamente específicos e não universalizáveis.

Diante desse afastamento não seria possível buscar um ponto comum que levasse em conta as reivindicações morais e éticas? Por que não pensar um modelo de justiça que leve em conta tanto as concepções do bem quanto as do correto? É possível, a meu ver elaborar uma

teoria da justiça que pense o bom como certo e o certo como bom de maneira indissociável. Assim seria possível unir aqueles dois modelos de justiça. Para isso, seria preciso buscar uma maneira que fosse possível que todas as particularidades e diferentes valores pudessem ser universalmente aceitos. Ou seja, um modelo que percebesse que o correto é a aceitação dos mais diversos modelos de boa vida e que é bom que todas as particularidades sejam consideradas corretas.

Em minha opinião, os próprios autores debatidos já buscam, de certa maneira, esse meio termo. Honneth, por exemplo, procura um modelo ético que possa ser aplicado em todos os lugares, pois, para ele, a garantia de auto-realização seria universalmente válida. Para Honneth, em qualquer condição histórica a auto-realização garantiria um modelo de boa vida e, nesse sentido, o correto é que a auto-realização seja atingida, que a boa vida possa ser alcançada. Fraser, por sua vez, mesmo buscando no modelo de paridade participativa uma teoria universal da justiça, uma concepção que seria considerada correta para todos, não deixa de lado as diferenças, as diversas formas de compreensão da boa vida. Pelo contrário, para ela, a possibilidade de participação igual garantiria a coexistência das várias formas de viver. Sendo assim, pode-se dizer que o bom é que as múltiplas formas de viver sejam compreendidas como corretas.

Outro ponto de divergência é que Honneth baseia seu modelo de justiça a partir do reconhecimento das identidades e da possibilidade de suas realizações plenas. Uma sociedade injusta não propiciaria as condições para que os indivíduos se formassem de maneira saudável. Fraser, porém, propõe compreender o reconhecimento como uma questão de status social. Ela faz isso por considerar que o investimento na política identitária poderia significar uma compreensão das identidades como essências e, com isso, reforçar posições separatistas ou intolerantes. Pensar o reconhecimento como status faria com que as condições dos sujeitos e não suas características fossem levadas em conta. Dessa maneira sujeitos subordinados deveriam ter essa condição transformada, através da possibilidade de participação paritária na vida social. No entanto, como tentei mostrar anteriormente, a ideia de que o investimento da identidade, na perspectiva de Honneth, significa considerá-la como essência é bastante contestável. O autor pensa a formação da identidade como um processo constante e intersubjetivo, sendo assim, não como algo dado e imutável.

A partir disso é possível tentar juntar a noção de identidade intersubjetiva de Honneth, com a compreensão do status de Fraser. É possível construir um modelo de justiça que considere que uma condição de subordinação significa também a impossibilidade de formação saudável

da identidade. Como a formação da identidade só pode ser compreendida na relação entre o sujeito e a sociedade, a própria condição ocupada pelo sujeito significará bastante na formação da sua identidade. Sendo assim, é impossível dissociar o status da identidade formada intersubjetivamente. Nesse sentido, pensar em auto-realização – ou na formação saudável da identidade-, só me parece ser possível se for levada em conta também a possibilidade de participação paritária – ou uma condição justa de convivência social.

Esses pontos juntos também forneceriam um critério para diferenciar demandas justificáveis das demandas injustificáveis. Uma reivindicação só poderia ser justa se visasse a garantia tanto uma formação saudável das identidades, construídas intersubjetivamente, quanto condições igualitárias de participação na vida social.

O último ponto importante a ser levado em conta é a importância da relação entre redistribuição e reconhecimento. Como vimos, os dois percebem que essa a justiça deve abranger, ao menos, dois conjuntos de preocupações já mencionados: as lutas por redistribuição e as que são hoje entendidas como lutas por reconhecimento. Além disso, percebemos que tanto um quanto o outro rejeitam a visão economicista que subsume ou reduz a primeira dimensão à segunda.

Contudo, enquanto Fraser, a partir de uma “perspectiva dualista”, trata de redistribuição e reconhecimento como duas dimensões *co-fundamentais* de justiça, isto é, como sendo mutuamente irreduzíveis – embora reconheça que, na prática, estejam entrelaçadas -, Honneth, a partir de um “monismo normativo”, concebe o reconhecimento não somente como *única* dimensão fundamental, mas como uma categoria moral abrangente, em que a luta por redistribuição aparece como um derivativo, ou mesmo como uma subvariedade da luta por reconhecimento. O argumento de Honneth é de que o conceito de reconhecimento, quando adequadamente compreendido, pode acomodar uma versão modificada do paradigma marxista da redistribuição econômica. Neste sentido, toda e qualquer injustiça, seja ela econômica ou cultural, parece se resumir à sonegação do reconhecimento social.

Já na concepção “bidimensional” de justiça de Fraser, que abrange reivindicações de ambos os tipos como igualmente fundamentais - sem reduzir qualquer tipo ao outro -, a estrutura que integra essas duas perspectivas analiticamente distintas tem como mérito captar o imbricamento entre a desigualdade de classe e a hierarquia de status na sociedade contemporânea. O argumento de Fraser, por este prisma, é de que a má distribuição está entrelaçada com o falso reconhecimento, mas que não pode ser reduzido a este.

Apesar de darem ênfases diferentes à questão da redistribuição, tanto Honneth quanto

Fraser, a consideram fundamental e, se quisermos pensar a junção dos dois modelos de justiça, esse campo não poderia ficar de lado, pois funcionaria como possibilitador de condições igualitárias de participação do sujeito e, conseqüentemente, de formação integral da sua identidade, propiciando alcançar a auto-realização.

A partir do que foi dito, conclui-se que pode ser bastante produtivo tentar complementar os pensamentos dos autores com aquilo que foi mais enfatizado pelo outro. No fundo, ambos estão preocupados em construir uma noção ampla de justiça, mas que leve em conta as particularidades e diferenças. É preciso, então, se apropriar das distinções e promover um encontro entre elas, pois elas não são excludentes, mas complementares.

## **Bibliografia**

DAHL, H.; STOLTZ, P; WILLIG, R. (2004). **Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society**: an interview with Nancy Fraser. *Acta Sociologica*, vol 47, n. 4, p. 374-382.

FRASER, Nancy (1995). **From Redistribution to Recognition?** Dilemmas of Justice in a “Post Socialist” Age. *New Left Review*, 212, p. 68–93.

\_\_\_\_\_ (2007). **Reconhecimento sem ética?** *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, p.101-138.

MATTOS, Patrícia (2006). **A sociologia política do reconhecimento**: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume Editora.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino (2007). **Reconhecimento em debate**: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 29, p.169-185, nov.

HONNETH, Axel (2004). **Recognition and Justice**: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*, vol 47 n. 4, p. 351–364.

SOBOTKA, Emil (2015). **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica**. São paulo: Annablume.

SOUZA, Jessé (2000). **Uma teoria crítica do reconhecimento**. *Lua Nova*, São Paulo, n. 50, p.133-158,